SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLIX

2020

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

https://biblioteca-digitala.ro

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLIX
2020

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2021

https://biblioteca-digitala.ro

COMITETUL ŞTIINȚIFIC

ALEXANDRU BARNEA

ALEXANDER BAUMGARTEN
(Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj)

ALEXANDRU CIZEK
(University of Münster)

IOANA COSTA
(Universitatea din București)

ANCA DAN
(École Normale Supérieure, Paris)

NELU ZUGRAVU
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

COLECTIVUL DE REDACȚIE

SIMONA NICOLAE
(Universitatea din București)

IOANA MUNTEANU
(Universitatea din București)

THEODOR GEORGESCU
(Universitatea din București)

ALEXANDRU M. CĂLIN
(Universitatea din București)

RESPONSABILI DE NUMĂR

SIMONA NICOLAE
ALEXANDRU M. CĂLIN

Redactor: ADRIANA GRECU, VIRGINIA PETRICĂ
Tehnoredactor: LUIZA STAN

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE
DIN ROMÂNIA
Palatul Universității din București,
Str. Edgar Quinet, nr. 5-7
010017, București, România
societateastudiiclasice.2021@gmail.com

© 2021, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5
050711, București, 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

STUDII CLASICE

XLIX 2020

CUPRINS

IN MEMORIAM

Alexandru Barnea (1944–2020) (*Ioana Costa*) 7
Alexandru Barnea – biobibliografie (*Iuliana Barnea*) 8
In memoriam Alexandri Barnea 23

ARTICOLE

Cristian BOBICESCU, *Tiranie și republicanism în raporturile polono-moldovenești la cumpăna secolelor XVI–XVII. Considerații preliminare despre Sigismund al III-lea* ... 35
Maria BOGHIU, *Fenomeni di coerenza metaforica intratestuale. Un'analisi delle* ***Epistole*** *di Petrarca* 51
Florina DOBRE BRAT, *From* ***Ad se ipsum*** *to* ***Svadharma*** *or at the Crisscross between One's Fate and Expectations* 65
Alexandru M. CĂLIN, ***Leuconoe****. Traducere și aspecte traductologice* 79
Alexandra CIOCÂRLIE, *L'image des empereurs romains dans les* ***Satires*** *de Juvénal* 83
Ioana COSTA, *Latin Grammar, Greek Terminology* 105
Liviu FRANGA, *Esquisse pour un portrait littéraire du jeune Cicéron* (I) 113
Simona GEORGESCU, *'Understanding' in Greek and Latin: A Cognitive Approach to the 'Intellect' Vocabulary* 121
Isabela GRIGORAȘ, *Alcuin de York*, ***Ars grammatica.*** *Ce putem învăța dintr-o gramatică latină medievală?* 131
Teodor IOVA, *Pensées grecques et expériences romaines : le* ***De officiis*** *de Cicéron* 147
Anca MEIROȘU, *Return to* ***humanitas****, a Challenge of the Third Millennium* 165
Florentina NICOLAE, *On Cicero's humor in* ***Epistulae ad familiares*** 171
Simona NICOLAE, *Simbolismul oglinzii și tipologia denumirilor genului parenetic* 177
Cătălina POPESCU, *Sub pielea frumuseții. Ambiguități intenționate și Andromeda lui Ovidiu* 195
Renata TATOMIR, *The Temple of the Goddess Isis of Deir el-Shelwît* 215
Nelu ZUGRAVU, ***Tempestatis obsequium in principem****: o ipostază a naturii divine a împăratului* ***în Panegyrici Latini*** *(sec. III–IV)* 231

CRONICĂ

Simpozionul Național al Societății de Studii Clasice (4–5 octombrie 2019) 271

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 1–284

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro



Alexandru BARNEA

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRU BARNEA (1944–2020)

Despărțirile sunt, uneori, imposibil de cuprins cu mintea; refuzăm să le acceptăm și simțim că suntem îndreptățiți să le alungăm într-un colț atât de îndepărtat al realității, încât ajung în afara ei. Ducem mai departe un dialog de o viață întreagă și ne bucurăm de prelungirea amintirilor, într-o neîntreruptă aducere în prezent.

Profesorul Alexandru Barnea rămâne pentru totdeauna clasicistul erudit și arheologul neobosit, o personalitate de o rară vitalitate profesională și umană, aureolată de umor și generozitate. Licențiat în filologie clasică, doctor în istorie, profesor al Universității din București și cercetător la Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan", a fost mereu un stâlp de lumină al întâlnirii dintre filologie și istorie, lăsând o amprentă de neșters deopotrivă în mintea și în sufletul nostru. O înseriere oricât de succintă a publicațiilor sale – cele mai multe aflându-se în descendența directă a prezenței de decenii întregi pe șantiere arheologice – impresionează prin amploare și prin impact. Dacă ar fi să alegem un singur reper, am spune Tropaeum Traiani, pentru că numele lui Alexandru Barnea se identifică fără rest cu monumentul de la Adamclisi, așezare căreia i-a devenit, pe deplin meritat, Cetățean de onoare: un titlu care, departe de a fi o simplă diplomă, este o înscriere autentică în istoria milenară.

Membru (și președinte în 1999–2002) al Comisiei Naționale de Arheologie, misionar permanent al Institut Français d'Archéologie Orientale din Cairo, președinte al Societății de Științe Istorice din România (din 2019), Alexandru Barnea a fost, până în 2019, președintele Societății de Studii Clasice, căreia i s-a dedicat cu energie, ținând cumpăna între filologie și istorie, între învățământ și cercetare.

Ne despărțim de Domnia Sa rememorând un epitaf în stil ovidian pe care îl compusese în toamna anului trecut când, nereușind – oricât ar fi vrut – să se afle în același timp la Sesiunea anuală *Pontica*, de la Constanța, și la Simpozionul național al Societății de Studii Clasice, ne-a fost alături cu gândul său cald:

Hic ego qui studio antiquorum uitam castrorum,
Ingenio refici Sandro quaesitor meo;
At tibi qui transis ne sit graue quisquis explorasti,
Dicere Alexandri fortiter studia crescent.

Zâmbetul din toamnă s-a înlăcrimat acum. Amintirile însă rămân pline de lumină și de recunoștință.

Sit tibi terra leuis, carissime Magister et Amice.

Ioana COSTA
Președintă a Societății de Studii Clasice

StCl XLIX, 2020, București, p. 7–34

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRU BARNEA – BIOBIBLIOGRAFIE*

I. DATE BIOGRAFICE

N. 17 februarie 1944, București. Liceul „D. Cantemir", București, 1962; Univ. din Buc., Filologie Clasică, 1967. Dr. în istorie (1983), Univ. din Buc. (coord. Acad. Prof. Emil Condurachi). Bibliograf la BCS din Buc. (1967–1968). Cercetător științific (1968–2012) la Inst. de Arheologie „V. Pârvan" al Acad. Române; secretar științific (1981–1988); membru al colectivelor de cercetare de la Tropaeum Traiani, Dinogetia (1968–1975), Beroe (1973–1975), responsabil al primelor două (1975–2020); membru al Comisiei Naționale de Arheologie (1987–2002), președinte (1999–2002); cercetări temporare la Noviodunum, Callatis, Histria, Târgșoru Vechi, Cernavodă și Straja, salvări la Canalul Dunăre–Marea Neagră, Dunavățu de Jos (1967–1987); Hatzor (Israel) (2003); misionar permanent al IFAO din Cairo (câte două luni 1995,1998); cercetător științific I (1993) la Inst. de Arh. și în paralel conferențiar la Fac. de Ist. a Univ. din Buc. (1992–1995), prof. univ. la Fac. de Istorie Catedra de Istorie antică, Arheologie și Istoria artei (1995–2012), șef al Catedrei (2006–2010), decan (1996–2005).

Specializări și documentări de scurtă durată răspunzând unor invitații în Italia (1972), două săptămâni la „Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina", Ravenna; Marea Britanie, două luni (1973), la Inst. de Arheologie al Univ. din Londra și documentare în țară; Bulgaria, o lună (1977), documentare, bursa „Kazarov"; Grecia, o lună (1978), pentru limbă, istorie și cultură greacă; o lună (1979), pentru documentare monumente și muzee; Rusia, două săptămâni (1981), prin schimbul interacademic la Moscova și Leningrad. Secretar general al SSCR (2001–2003), președinte (2003–2019), prim-vicepreședinte al SSIR (1999–2019), președinte (din 2019). Membru în colegiul de redacție al SCIVA.

Comunicări la Congresul Internațional de Tracologie, București 1976; Colocviul de Studii Balcanice, Poznan 1983; Congresul Internațional al Limesului Roman, Aalen 1983; Congresul Internațional de Artă Romană, Roma, 1984; Congresul Süd-Ost Europa, Tutzing, Germania, 1985; Congresul *Eirene* de Studii Clasice, Berlin 1986; Colocviul de Arheologie Vani, Georgia, 1990; Colocviul Uniunii Latine, Roma 1990, Colocviul *Cirer*, Paris 1991; Congresul Jubiliar – al XIII-lea – de Arheologie Creștină, Split-Poreč, Croația (1994); Colocviul Româno-Elvețian, Tulcea 1995; al XVII-lea Congres Internațional al Frontierelor Romane, Zalău 1997; Colocviul Internațional de Limes, Șvištov, Bulgaria (1998); Congresul Internațional de Bizantinologie, Paris 2001; Colocviul pentru Istoria Religioasă a României, Gazzada (Vareze), Italia 2002;

* Articolul va apărea în *Enciclopedia istoricilor români*, pregătită de un grup de cercetători, sub egida Academiei Române.

https://biblioteca-digitala.ro

al XVI-lea Congres Internațional al Bronzurilor Antice, București 2003; Colocviul de Prosopografie și Sigilografie Bizantină, Berlin 2003; Colocviul Internațional privind Romanii în Balcani, Accademia di Romania, Roma (în 2004 și în 2005) (coorganizator și referent); Congresul Internațional AIESSEE, Tirana (2004); Colocviul Internațional „Euroclassica", Coimbra, Portugalia (2005); Sesiuni ale Comisiei Mixte de Istorie Româno Bulgare (membru), Sofia (2005), București (2007); Colocviul „V. Pârvan", Accademia di Romania, Roma (2007); Colocviul Internațional „R. Netzhammer", Pontificio Istituto per Oriente, Roma (2007); a 28-a Adunare Generală FIEC, Barcelona (2007); Colocviul Internațional „Le Grec en Mer Noire", Univ. Nancy, Franța (2007); Congresul Internațional de Arheologie Clasică, Roma (2008); Congresul FIEC, Univ. Humboldt, Berlin (2009).

Premiul „Vasile Pârvan" al Academiei Române (1981). Ordinul Național pentru Merit în Grad de Ofițer (2000).

II. COMPETENȚE ȘTIINȚIFICE

Filolog clasic, arheolog, cercetător și istoric al vestigiilor greco-romane și romano-bizantine, profesor universitar, conducător de doctorate. Săpături: *Dinogetia*, *Tropaeum Traiani*. 2 cărți autor, 5 cărți coautor, 150 studii.

III. STUDII RELEVANTE

– „Trei altare inedite din cetatea Tropaeum Traiani", Edit. Acad., SCIV 20/4, 1969, 683–696; „Municipium Noviodunum. Nouvelles données épigrarhiques", Edit. Acad., *Dacia*, NS, 1988, 53–60; *Siegel und Siegler – Prosopographia Scythiae Minoris nach den epigraphischien und sphragistischen Quellen von 284 bis zum 7. Jh*. (colab.), Berlin, 2005, 1–29;

– *Tropaeum Traiani. Cetatea.* Vol I (colab.), Edit. Acad., 1979; *La Dobroudja Romaine* (colab.), Edit. Enc., 1991, pp. 155–300; *Egipt: popor și istorie – O incursiune în Egiptul greco-roman* (colab), MISR Bank, 1997, pp. 49–68; *Creștinismul pe teritoriul României. Primul mileniu*, Edit. Muz. Naț. Cotroceni, 1999, catalog bilingv pentru vizita Papei; *Istoria României în texte* (colab.), Edit. Corint, 2001, pp. 31–47; *Tropaeum Traiani* III. *Tezaurul de denari romani imperiali*, Edit. Acad., 2011; *Primul secol de arheologie în România* (editor și colab.), Edit. Acad., 2011;

– *Istoria Românilor*, vol. II (colab.), Edit. Enciclopedică, 2001, pp. 185–527 și pp. 547–555; *Manuale de istorie, cl. IX, X, XI, XII* (editor, coord.), Edit. Corint, 2004–2007; *R. Netzhammer. Antichitățile creștine din Dobrogea* (editor, coord.), Edit. Acad., 2005; *Istoria Românilor*, vol. II, (colab.), Edit. Enciclopedică, 2010, pp. 529–560; *Studii clasice* (edit. coord. al revistei pt. nr. XXXVII–XXXIX, XL–XLI, XLII–XLIV, XLVI, XLVII, XLVIII, Edit. Acad., 2001–2018;

– „Einige Bemerkungen zur Chronologie des Limes an der Unteren Donau in spätrömischer Zeit", Edit. Acad., Dacia, NS 34, 1990, pp. 285–290; „L'époque du Dominat au Bas-Danube. Présences, liaisons, influences", *Balcanica*

https://biblioteca-digitala.ro

Posnaniensia 7, 1995, pp. 277–283; „Présences égyptiennes au Bas-Danube dans les derniers siècles de l'Antiquité", BIFAO, 98, Cairo, 1–13; „Une province chrétienne sous Justinien: la Scythie Mineure", *Actes du XII^e Congrès d'Archéologie Chrétienne*, Cità del Vaticano – Split, 1998, vol. II, pp. 807–822; „Thracian Horseman, a Provenance Study of Marble Sculptures from Dobrudja, Romania" (colab.), *Interdisciplinary Studies on Ancient Stone*, Asmosia, 5, Londra, 2002, pp. 256–262; „Bucureștii sfârșitului de secol XX și demolarea unei istorii", în *Deteriorarea tensiunii ideale în cultură și artă,* Edit. Paideia, 2005, pp. 7–10, 13, 125–128; „Masacrele de la Vinnița", *Arhivele Totalitarismului,* XV, nr. 54–55, 1–2, Edit. Acad., 2007, pp. 10–14; „Tropaeum Traiani. Monument și propagandă" (colab.), *Caiete ARA* 1, Edit. ARA, 2010, pp. 223–234; „Le trophée de Trajan et la colonne de Rome; Les monnaies de Trajan de trésor de Tropaeum Traiani", *Dossiers d'Archéologie*, 359, Édition Faton SAS, 2013, pp. 42–49, 66–69; „Sur les Celtes au Bas-Danube", *Studii de Preistorie*, 10, Edit. Cetatea de Scaun, 2013, pp. 221–225.

IV. VOLUM OMAGIAL

Moesica et Christiana, studies in honour of professor Alexandru Barnea, Edit. Istros, 2016.

Abrevieri

ARA	Arhitectură, Restaurare, Arheologie;
BCS	Biblioteca Centrală de Stat;
BIFAO	Bulletin de l'Institut Francais d'Archélogie Orientale;
Edit. Acad.	Editura Academiei;
Edit. Enc.	Editura Enciclopedică;
FIEC	Fédération Internationale d'Études Classiques;
IFAO	l'Institut Francais d'Archélogie Orientale.
SCIVA	Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie;
SSCR	Societatea de Studii Clasice din România;
SSIR	Societatea de Studii Istorice din România.

Iuliana BARNEA

LISTA PUBLICAȚIILOR[**]

1969

– „Trei altare inedite din cetatea Tropaeum Traiani", *StCercIstorV*, 20, 1969, 4, pp. 595–609.

[**] Ultimii ani ai acestei bibliografii cuprind date incomplete, multe publicații fiind încă *sub tipar*. Mulțumim doamnei Iuliana Barnea pentru strădania de a fi alcătuit această cuprinzătoare listă de publicații și generozitatea de a ne îngădui să o publicăm.

https://biblioteca-digitala.ro

1970

– „Piese de arhitectură inedite din cetatea Tropaeum Traiani", *StCercIstorV*, 21, 1970, pp. 683–696.

1971

– „Tezaur de denari romani republicani descoperit în N-V Dobrogei", *StCercNum*, 5, 1971, pp. 372–376;
– (recenzie) „A. L. F. Rivet, Town and Country in Roman Britain", Londra, 1968; *StCercIstorV*, 22, 1971, 3, pp. 526–528;
– (recenzie) „Ch. Tomas, Rural Settlement in Roman Britain", Londra, 1966; *StCercIstorV*, 22, 1971, 3, p. 528;
– „Greek-Roman archaeological bibliography from Romania (1965–1970)" for Council of Old World Archaeology, Canada.

1973

– „Contribution à l'étude de Sol-Mithras en Scythie Mineure" (în colaborare cu Z. Covacef), *Pontica*, 6, 1973, pp. 87–93;
– „Piese arhitectonice romane din Muzeul Deva" (în colaborare cu I.P. Albu), *Sargetia*, 10, 1973, pp.155–164;
– (recenzie) „L. Balla, T.P. Buocz, Z. Kádár, A. Mócsy, T. Szentléleky, Die Römischen Steindenkmäler von Savaria", Budapesta, 1971, *StCercIstorV*, 24, 1973, 3, p. 549;
– (recenzie) „E.Keller, Die Spätrömischen Grabfunde in SüdBayern, München", 1971, *StCercIstorV*, 24, 1973, 3, p. 550;
– (recenzie) „J.W.Hayes, Late Roman Pottery", Londra, 1972, *StCercIstorV*, 24, 1973, 3, p. 551;
– (recenzie) „XIX Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina", Ravenna, 1972, *Peuce*, 4, 1973, pp. 317–319.

1974

– „Descoperiri noi în preajma cetății Dinogetia", *StCercIstorV*, 25, 1974, 1, pp. 103–116.

1975

– „Ceramica lucrată cu mîna din așezarea romano-bizantină de la Piatra Frecăței" (în colaborare cu D. Vâlceanu), *StCercIstorV*, 26, 1975, 2, pp. 209–218;
– „Contributions épigraphiques à l'histoire de la ville de Noviodunum", *Dacia*, NS, 19, 1975, pp. 255–261.

1977

– „Descoperiri epigrafice noi la Tropaeum Traiani", *Pontica*, 10, 1977, pp. 349–355;
– „O lucernă de bronz unicat în România" (în colaborare cu A. Opaiț), *ActaMusNapoca*, 14, 1977, pp. 339–343;

https://biblioteca-digitala.ro

– (recenzie) „Al. Suceveanu, Viața economică în Dobrogea romană", București, 1977, RRH, 16, 1977, 4, pp. 795–798.

1979

– „Dinogetia, 1978. Raport, sector D, *via principalis*" (II), *MatCercA*, 13, Oradea, 1979, pp. 205–206;
– (recenzie) „V. I. Gheorghiev, Trakite i tehniiat ezik", Sofia, 1977; în *Cărți noi în științele istorice*, 1979, 1, pp. 30–39;
– (recenzie) „Memoriile Secției de Științe Istorice, IV, vol.II, 1977", București, Edit. Academiei Române, 1979, RESEE, 19, 1, pp. 188–190.

1980

– „Tezaur de denari romani imperiali descoperit în cetatea Tropaeum Traiani", *StCercNum*, 7, 1980, pp. 95–98;
– „Aspetti della vita economica della Scizia Minore secondo le fonti letterarie ed epigrafiche (sec.IV–VI d.C.)", *Quaderni Catanesi*, 2, 1980, 4, pp. 519–547.

1981

– „Notes from the Romanian scientific literature" translated in English for *Numismatic Literature*, New York, 1980–1981.

1982

– „Briefly summarized bibliographical notes on the Romanian articles about the Roman Empire published in Romanian reviews between 1968 and 1982" in *Bulletin Analityque d'Histoire Romaine*, nr. 7–17, Strasbourg;
– (recenzie) „J.W. Hayes, A Supplement to Late Roman Pottery", Londra, 1980, *StCercIstorV*, 33, 1982, 3, pp. 353–355;
– (recenzie) „Spätantike Befestigung und frühmittelalterliche Siedlung an der unteren Donau", Bd. I., Berlin, 1979, *Dacia*, NS, 26, 1982, pp. 186–188.

1983

– (recenzie) „S. Sanie, Civilizația romană la est de Carpați și romanitatea pe teritoriul Moldovei (sec. II î.e.n. – III e.n.)", Iași, 1981, *StCercIstorV*, 34, 1983, 1, pp. 84–87;
– (recenzie) „V.P. Iailenko, Greceskaia Kolonizațiia VII–III vv.do n.e. Po dannîm epigraficeskih istočnikov", Moscova, 1982, în *Cărți noi în științele istorice*, 1983, 1, pp. 99–108.

1984

– „Dinogetia III. Precizări cronologice", *Peuce*, 9, 1984, pp. 339–346 (text) și 697–700 (ilustrații);

https://biblioteca-digitala.ro

– „Săpăturile de salvare de la Noviodunum” (în colaborare cu Ion Barnea), *Peuce*, 9, 1984, pp. 97–105 (text) și 503–518 (ilustrații);
– (recenzie) „Al XIII-lea Congres Internațional al Frontierelor Romane, Aalen, 1983” (în colaborare cu C.C. Petolescu), *StCercIstorV*, 35, 1984, 2, pp. 198–200;
– (recenzie) „Spätantike Befestigung und frühmittelalterliche Siedlung an der unteren Donau, Bd.II”, Berlin, 1982; *Dacia*, NS, 28, 1984, pp. 195–196;
– (recenzie) „J. Fitz, The Great Age of Pannonia (193–284)”, Budapesta, 1982, *Dacia*, NS, 28, 1984, p. 196.

1985

– colaborare la *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie* – indexarea revistei pentru anii 1950–1984”;
– (recenzie) „J. Fitz, L’administration des provinces pannoniennes sous le Bas Empire Romain”, Bruxelles, 1983, *Dacia*, N.S., 29, 1985, pp. 183–184;
– (recenzie) „J.M. Basquez, T. Ortego, Corpus de Mosaicos de España, VI”, Madrid, 1983, *Dacia*, NS, 29, 1985, p. 185;
– (recenzie) „V.H. Bauman, Ferma romană din Dobrogea”, Tulcea, 1983, *StCercIstorV*, 36, 1985, 4, pp. 373–375.

1986

– „La forteresse de Dinogetia à la lumière des dernières fouilles arhéologiques”, in *Studien zu den Militärgrenzen Roms*, III, 13. Internationaler Limeβkongreβ, Aalen, 1983, Stuttgart, 1986, 2, pp. 134–140;
– „Sigilii și inscripții din Dobrogea, sec.VI–VII e.n.”, *StCercIstorV*, 37, 1986, 2, pp. 134–140;
– „Al XVII-lea Congres Internațional EIRENE de Studii Clasice, Berlin, 1986 (11–15 aug.)”, în *Buletinul de ştiințe sociale*, 4, 1986, pp. 105–109 (în colaborare cu Gh. Ceauşescu).

1987

– „Limesul danubian al provinciei Moesia Inferior. Organizare militară și civilă”, în *Cultură și civilizație la Dunărea de Jos,* III–IV, Călărași, 1987, pp. 77–86.

1988

– „La Dobroudja Romaine et Romano-Bizantine. Histoire, économie et romanisation” (în colaborare cu Al. Suceveanu), *Dialogues d’histoire ancienne*, 14, Besançon, 1988, pp. 119–152;
– „Municipium Noviodunum. Nouvelles données épigraphiques”, *Dacia*, NS, 32, 1988, pp. 53–60;
– „Considérations concernant les portraits de Tropaeum Traiani”, în *Quaderni della ricerca scientifica*, 116, Roma, 1988, 16, pp. 131–133;

https://biblioteca-digitala.ro

– (recenzie) „D. Gabler, Andrea H. Vaday, *Terra Sigillata* im Barbaricum zwischen Pannonia und Dacien", Budapesta, 1986, *StCercIstorV*, 39, 1988, 1, pp. 79–80;
– *Emil Condurachi* (necrolog), *StCercIstorV*, 39, 1988, 2, pp. 199–201;
– (recenzie) „D. Dimitrov, Prabălgarite po severnoto i zapadnoto Cernomore", Varna, 1987, în *Cărți noi în științele istorice*, 1988, 2, pp. 42–57.

1989

– „O nouă unitate militară romană la Acidava", *StCercIstorV*, 40, 1989, 2, pp. 147–155 (în colaborare cu I. Ciucă);
– „Recherches sur la culture en Mésie et en Thrace, I^{er}–IV^{ème} s.", Sofia, 1987, *StCercIstorV*, 40, 1989, 3, pp. 315–318;
– „Cronica cercetărilor arheologice efectuate în anii 1981–1988 de Institutul de Arheologie şi colaboratori", *StCercIstorV*, 40, 1989, 3, pp. 295–313;
– (recenzie) „M. Zahariade, Moesia II, Scythia şi Notitia Dignitatum", Bucureşti, 1988, *StCercIstorV*, 40, 1989, 4, pp. 404–407.

1990

– „Einige Bemerkungen zur Chronologie des Limes an der Unteren Donau in spätrömischer Zeit", *Dacia*, NS, 34, 1990, pp. 285–290;
– „Changements sociaux et économiques dans la province de Scythie (IV^{ème}–VI^{ème} s.)", in *Balcanica Posnaniensia*, 5, 1990, pp. 399–403;
– „Cronica cercetărilor arheologice din 1989", *StCercIstorV*, 41, 1990, 3–4, pp. 315–323;
– (recenzie) „M. Grünewald, Carnuntum 1969–1977", Viena, 1986, *Dacia*, NS, 34, 1990, pp. 311;
– (recenzie) „H. Halfman, *Itinera Principum*", Stuttgart, 1986, *Dacia* NS 34, 1990, p. 313;
– (recenzie) „D. Tudor, Călătoriile împăraților Hadrian şi Caracalla", Bucureşti, 1987, *Dacia*, NS, 34, 1990, p. 313;
– (recenzie) „C. Belmelle, Recueil général des mosaïques de Gaule. IV. Aquitaine 2", Paris, 1987, *Dacia*, NS, 34, 1990, p. 314;
– (recenzie) „E. Olavarri Goicoechea, Excavaciones de Gerasa en 1983", Madrid, 1986, *Dacia*, NS, 34, 1990, p. 314;
– (recenzie) „A. Chastagnol, L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien. La mise en place du régime du Bas-Empire (284–363)", Paris, 1986², *Dacia*, NS, 34, 1990, pp. 314–315;
– (recenzie) „L. Mrozewicz, Arystokracja municypalna w rzymskich prowincjach nad Renem i Dunajem w okresie wczesnego cesarstwa", Poznań, 1989, *Dacia*, NS, 34, 1990, pp. 315–316.

1991

– „Municipium Noviodunum", *Peuce*, 10, 1991, pp. 81–84;

https://biblioteca-digitala.ro

– „A XXIV-a Sesiune anuală de rapoarte, 1989”, *StCercIstorV*, 42, 1991, 1–2, pp. 93–99;
– „Communications au Bas-Danube au IV^{ème}–VII^{ème} s.”, in *Actes du XVIII^{ème} Congrès des Études Byzantines*, Moscova, 1991, p. 108;
– „Tomis în epoca romano-bizantină”, *Tomis*, 24, 1991, 6, p. 13;
– (recenzie) „Bulletin de l’AIESEE XVII–XVIII”, București, 1987, RESEE, 29, 1991, 1–2, pp. 141–142;
– „Cronica cercetărilor arheologice din 1990”, *StCercIstorV*, 42, 1991, 3–4, pp. 255–264.

1992

– „Cronica cercetărilor arheologice din 1991”, *StCercIstorV*, 43, 1992, 4, pp. 433–440.

1993

– „Dinu Adamesteanu la 80 de ani”, *StCercIstorV*, 44, 1993, 2, pp. 119–123;
– „Raport Dinogetia IV”, *MatCercA,* 17, 1993, pp. 217–222;
– „Cronica cercetărilor arheologice din 1992”, *StCercIstorV*, 44, 1993, 4, pp. 397–405.

1994

– „Locul latinei în educația națională”, *Apostrof*, 5, Cluj, 1994, 5–7, p. 8;
– „Évolution urbaine en Scythie Mineure à l’époque du Bas-Empire”, *in Actas XIV Congreso Internacional de Arquelogia Classica*, 1993, Tarragona, 1994, vol. II, p. 48;
– „Colocviul internațional « *Roma Traianea* – la romanità oriental », Roma, 25–27 martie 1993, *StCercIstorV*, 45, 1994, 1, pp. 87–89;
– „Cronica cercetărilor arheologice din 1993”, *StCercIstorV*, 45, 1994, 4, pp. 375–385.

1995

– „Dacia Ripensis, Moesia Secunda et Scythia Minor entre paganisme et christianisme”, AUB, seria istorie, XLIV, 1995, pp. 25–32;
– colaborare la *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie* – indexarea revistei pentru anii 1985–1994”, *StCercIstorV*, 46, 1995, 3–4, pp. 299–342;
– colaborare la volumul al treilea al *Lexicon of the Greek and Roman Cities and Place Names in Antiquity*, ed. A.M.Hakkert, 1995;
– „L’époque du Dominat au Bas-Danube. Présences, liaisons, influences”, în *Balcanica Posnaniensia*, 7, 1995, pp. 277–283;
– „Cronica cercetărilor arheologice din 1994”, *StCercIstorV*, 46, 1995, 3–4, pp. 281–290.

https://biblioteca-digitala.ro

1996

– „Cronica cercetărilor arheologice din 1995", *StCercIstorV*, 47, 1996, 4, pp. 421–429;
– „Începutul epocii Dominatului la Dunărea de Jos între păgânism și creștinism", în *Omagiu Radu Manolescu*, București, 1996, pp. 77–84;
– „Dinu Adamesteanu à 80 ans", *in Omaggio a Dinu Adamesteanu*, Cluj, 1996, pp. 11–15;
– „La ville en Scythie Mieneure (IV-e–VI-e s.)", in *Omaggio a Dinu Adamesteanu*, Cluj, 1996, pp. 227–231.

1997

– „Garvăn–Dinogetia, raport 1982–1992", în *Cronica cercetărilor arheologice, 1983–1992*, București, 1997, pp. 34–35;
– „Tropaeum Traiani – Adamclisi, raport 1983–1992", în *Cronica cercetărilor arheologice 1983–1992*, București, 1997, pp. 116–120;
– „Romania" (*s.u.*), în *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson, Garland, New York-Londra, 1997², vol.II, pp. 994–995;
– „Despre Accademia di Romania din Roma", în *Secolul XX*, 8/1997;
– „Voies de communication au Bas-Danube aux IV^{ème}–VI^{ème} s. ap. J.C.", în *Études Byzantines et Post-Byzantines*, III, București, 1997, pp. 29–42;
– „Scythia Minor unter Justinian", în *Miscellanea Bulgarica*, 11, Viena, 1997, pp. 40–45;
– „O incursiune în Egiptul greco-roman", în *Egipt. Popor și istorie, note și studii*, București, 1997, pp. 49–68;
– „Cronica cercetărilor arheologice pe 1996", *StCercIstorV*, 48, 1997, 4, pp. 373–382;
– „Mihai Sâmpetru", necrolog, *StCercIstorV*, 48, 1997, 4, pp. 401–404;
– „Dinogetia", 1996, în CCA/1996, București, 1997, p. 18;
– „Tropaeum Traiani, 1996", în CCA/1996, București, 1997, p. 70.

1998

– „Une province chrétienne sous Justinien: la Scythie Mineure", in *Actes du XIII^{ème} Congrès d'Archéologie Chrétienne, Split-Poreč, 1994*, Città del Vaticano-Split, 1998, vol.II, pp. 807–822;
– „Cronica cercetărilor arheologice pe 1997", *StCercIstorV*, 49, 1998, 3–4, pp. 291–301;
– „Gavrilă Simion la 70 de ani", *StCercIstorV*, 49, 1998, 3–4, pp. 313–317;
– „Aspects éthniques dans la vie rurale de la Dobroudja Romaine (Moesia Inferior)", in *La Politique édilitaire dans les provinces de l'Empire romain IIème–IV^{ème} siècles après J.-C.: Actes du III^{ème} colloque roumano-suisse, Tulcea, 8–15 octobre 1995, La vie rurale,* ***vici*** *et* ***villae***, Tulcea, 1998, pp. 213–228;

https://biblioteca-digitala.ro

– „Ancyriana", (*s.u.*) in *Lexicon of the Greek and Roman Cities and Place Names in Antiquity, c. 1500 B.C – c. A.D. 500 (ed. M. Zahariade), Fasc. 4, Anatho-Aptouchos*, Amsterdam, 1998, p. 494;
– „Valurile de pământ de la Tisa la Nistru", în *Timpul istoriei,* I. *Memorie și patrimoniu.* In honorem emeritae *Ligiae Bârzu*, Bucureşti, 1998, pp. 162–166;
– „Présences égyptiennes au Bas-Danube dans les derniers siècles de l'Antiquité", in BIFAO, 98, Cairo, pp. 1–13.

1999

– „Quelques problèmes de géographie historique concernant le limes du Bas-Danube", in *Roman Frontier Studies*, XVII, 1997, Zalău, 1999, pp. 485–487;
– „Cronica cercetărilor arheologice din 1998", *StCercIstorV*, 50, 1999, 3–4, pp. 203–210.

2000

– „Prefața", Gheorghe Baltag, *Sighișoara înainte de Sighișoara*, Sighișoara, 2000;
– (editor) *Manual de istorie pentru clasa a IX-a*, ed. Corint, 2000;
– „Politica arheologică a Comisiei Naționale de Arheologie", în *Academica*, X, 2000, 3, ianuarie, p. 25.

2001

– *Istoria României în texte*, Bucureşti, edit. Corint, 2001 (texte greceşti şi latineşti traduse şi comentate);
– „Nume de străzi şi piețe din Bucureştii de până azi"*, Materiale de istorie şi muzeografie*, XV, 2001, pp. 163–167;
– „Traian, împăratul", în *Magazin istoric*, 8 (413), 2001, pp. 61–63;
– „Daco-romano per nascita, italiano per elezione", *Transylvanian Revue*, X, 2001, 2, pp. 116–121;
– „Prefața", Yann Le Bohec, *Caesar*, Bucureşti, Edit. Corint, 2001;
– „Prefața", François Decret, *Cartagina sau Imperiul Mării*, Bucureşti, Edit. Corint, 2001;
– „Prefața", Jacques Vicari, *Turnul Babel*, Bucureşti, Edit. Corint, 2001;
– „Pour une prosopographie du Haut Empire Byzantin au Bas-Danube", in *Actes du XX-e Congrès International de Byzantinologie*, Paris, 2001, vol. III, p. 172;
– (recenzie) „Pratiques funéraires dans l'Europe des XIII^{ème}–IV^{ème} s. av. J.C.", Tulcea, 2000, *Observator cultural*, 58, 3.IV.2001, p. 17.

2002

– „Prefața", G.G.Schwentzel, *Cleopatra*, Edit. Corint, Bucureşti, 2002;
– „Etnic în mediul rural provincial roman (Moesia Inferior)", *Studii şi articole de istorie*, 67, 2002, pp. 45–56;

https://biblioteca-digitala.ro

– „Bizanțul la Dunărea de Jos în sec. al VI-lea”, în *Istorie și ideologie*, Edit. Universității din București, 2002, pp. 13–19;
– „Thracian Horseman, a Provenance Study of Marble Sculptures from Dobrudja, Romania” (în colaborare cu Mircea Pentia, Robert H. Tykot, Liviu Nedelcu), in *Interdisciplinary Studies on Ancient Stone, Asmosia*, 5, Londra, 2002, pp. 256–262;
– „Identités et histoire récente entre Bucarest et Rome”, in AIRCRUV, 4, 2002, Venezia-București, pp. 234–242;
– *Istoria românilor*, vol. II, București, 2001, Edit. Enciclopedică, pp. 485–527 și 547–551.

2003

– „Scythia Minor unter Justinian”, in *Miscellanea Bulgarica*, 11, Viena, 1997 (2003), pp. 40–46;
– *Arheologia clasică în România. Primul secol*, Cluj, 2003 (editor și autor al unor capitole);
– „Prefața”, Philon din Alexandria, *Viața lui Moise*, Edit. Hasefer, București, 2003;
– „Fabrica lui Kyras de la Callatis” (în colaborare cu I. Barnea and M. Ionescu), în *Închinare lui P. Șt. Năsturel la 80 de ani*, Brăila, 2003, pp. 53–56.

2004

– (editor) *Istorie*, cl. a IX-a, București, Edit. Corint, 2004, 128 p.;
– (editor) *Istorie*, cl. a X-a, București, Edit. Corint, 2004, 152 p.;
– „Pour une recherche commune des Romains dans les Balkans”, în vol. *IX*^{ème} *Congrès d'Études Sud-Est Européennes*, Résumés, Tirana, 2004, pp. 161–162;
– „Autour d'un dictionnaire de L. Șăineanu, 1896”, în vol. *Permanences et ruptures dans l'histoire des Juifs de Roumanie*, Montpellier, 2004, pp. 285–290;
– „Neuf bronzes paléochrétiens” (în colaborare cu Sorin Bercea), în vol. *The Antique Bronzes: Typology, Chronology, Authenticity (The Acta of the 16-th International Congress of Antiques Bronzes, Bucharest, May 26–31, 2003)*, București, 2004, pp. 43–47;
– „Petre în Scythia Minor”. *Un prinos lui P. Diaconu*, Brăila, 2004, pp. 419–423;
– „Dinu Adamesteanu (1913–2004)”, *Ephemeris Dacoromana*, XII, 1, Roma, pp. 9–13;
– „Pour une recherche des Romains dans les Balkans”, *Ephemeris Dacoromana*, XII, 1, Roma, pp. 19–20.

2005

– „Prosopographia Scythiae Minoris nach den epigraphischen und sphragistischen Quellen von 284 bis zum 7.Jh.”, în vol. *Siegel und Siegler*, Berlin, 2005, pp. 1–29;

https://biblioteca-digitala.ro

– „Note epigrafice”, (în colaborare cu O. Bounegru şi M. Ionescu), *Pontica* 37–38, 2004–2005, pp. 175–182;
– „Rezultate ale cercetărilor geofizice şi geomagnetice” (în colaborare cu ing. Florin Scurtu), *Pontica* 37–38, 2004–2005, pp. 453–474;
– „Evocare Ion Barnea”, *Pontica* 37–38, 2004–2005, pp. 595–600;
– „Bucureştii sfârşitului de secol XX şi demolarea unei istorii”, *in Deteriorarea tensiunii ideale în cultură şi artă*, Bucureşti, Edit. Paideia, 2005, pp. 7–10, 13, 125–128;
– „Petrus, exconsul şi logothet” (în colaborare cu Fl. Topoleanu), *Peuce*, II (XV), Tulcea, 2004, apărut 2005, pp. 297–301;
– „Tidig Kristendom i Rumänien”, in *Guldskatter Rumänien under 7000 år*, Stockholm, 2004, pp. 79–82;
– (editor) R.Netzhammer, *Antichităţile creştine din Dobrogea*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, 209 p.

2006

– „Tropaeum Traiani” (pliant A3), text şi ilustraţie, aranjament grafic, Iuliana Barnea, Editura Academiei Române, cu finanţarea Muzeului de Istorie Naţională şi Arheologie Constanţa;
– *Istorie*, manual, clasa a XI-a, 128 p., coordonator, Edit. Corint, 2006;
– „Actul de înfiinţare a Societăţii de Studii Clasice din România”, în *Studii clasice*, XL–XLI/2004–2005, pp. 303–308;
– „Neue Quellenkunde: un capitol nou de geografie istorică antică la Dunărea de Jos”, în *Festschrift für Vladimir Iliescu*, Galaţi, 2006, pp. 175–178.

2007

– „Despre Tropaeum Traiani. Oraşul antic”, în *Dacia Augusti Provincia. Crearea provinciei. Actele simposionului din 13–14 oct. 2006, Muzeul Naţional de Istorie a României*, ed. E.S. Teodor şi O. Ţentea, Bucureşti, 2006, pp. 411–415;
– „Sur la rivière de l’Olt. Bref aperçu de géographie historique”, în *In honorem Gh. Popilian*, Craiova, 2006, pp. 78–80;
– „Eroul cavaler / Le héros cavalier”, în vol. *Studia historiae et religionis Daco-Romanae, in honorem S. Sanie*, Bucureşti, Edit. Academiei Române, 2006, pp. 99–103;
– *Istorie*, manual pentru clasa a XI-a, ediţia a doua revăzută, Bucureşti, Edit. Corint, 2007, coordonator;
– *Istorie*, manual pentru clasa a XII-a, Bucureşti, Edit. Corint, 2007, 128 p., coordonator;
– „Masacrele de la Vinniţa”, în *Arhivele Totalitarismului*, an XV, nr. 54–55, 1–2 / 2007, pp. 10–14.

https://biblioteca-digitala.ro

2008

– Editor al nr. XLII–XLIV, 2006–2008, al revistei *Studii clasice*, Bucureşti, Edit. Academiei Române, 2008, 268 p.;
– „Dinogetia", în *Istros*, XIV, Brăila, 2007, pp. 41–44;
– „Dinogetia, un problème de géographie historique", in *Proceedings of the International Colloquium*, *Galaţi, 10–12 May 2007, on the „Important Sites from the Pre-Roman and Roman Time on the Lower Danube Valley (4-th c. BC–4-th c. AD)*, Brăila, 2007, pp. 41–45;
– „Două vieţi paralele: Vasile Pârvan şi Raymund Netzhammer", in *Zargidava*, VII, Bacău, 2008, pp. 28–33;
– „Relations interconfessionnelles en Roumanie en suivant le « Journal » de R. Netzhammer", dans les *Travaux de la Commission Mixte Roumaine-Bulgare d'Histoire de Bucarest, 10 sept. 2007*, in RESEE, XLVI (1–4), 2008, pp. 509–512;
– „Contribuţia lui Raymund Netzhammer la arheologia creştină şi la istoria paleocreştinismului la Dunărea de Jos", în vol. *Unirea Dobrogei – 130 de ani*, Bucureşti, Edit. Semne, 2008, pp. 137–147;
– „Prefaţa", D.S. Merejkovski, *Moartea Zeilor*, *Romanul lui Iulian Apostatul*, Bucureşti, Edit. Sigma, 2008;
– „Prefaţa", Eugen Cizek, *L'empereur Titus*, Bucureşti, Edit. Paideia, 2006, 240 p., recenzie în *Studii clasice*, XLII–XLIV, 2006–2008, p. 231.

2009

– „Contributo di Raymund Netzhammer all'acheologia cristiana e alla storia paleocristiana dal Basso Danubio", RESEE, XLVII, 2009,1–4, pp. 191–199;
– „Bucureşti, 1978–1988. O istorie parţială a celor mai grave distrugeri", în *Studii şi articole de istorie*, LXXIV, 2009, p. 50–58. (coordonator al volumului, alături de Paul Dominte);
– „Dunărea nu separă, ci leagă tot timpul", interviu în *Ziarul Lumina*, 19.X.2009, pp. 8–9;
– Interviu privind cercetările preventive, în *Financiarul* din 19.X.2009, p. 10;
– „Durostorum et le monde de celtes", în *Cultură şi civilizaţie la Dunărea de Jos*, XXIV, 2008, pp. 171–175.

2010

– „Tropaeum Traiani. Monument şi propagandă" (în colaborare cu Adriana Panaite), *Caiete ARA* 1, 2010, pp. 223–234.

2011

– *Primul secol de arheologie în România* (coordonator, editor şi coautor), Bucureşti, Edit. Acad., 2010, 150 p.;

https://biblioteca-digitala.ro

– „Orient et Occident au Bas-Danube”, *in Orient și Occident* (vol. III), din *Cultură și civilizație la Dunărea de Jos*, XXVIII, Călărași, 2011, pp. 5–6;
– „Dinu Adamesteanu, 1913–2004. Evocare la șapte ani de la plecarea spre cei drepți”, în *Zargidava*, X, Bacău, 2011, pp. 149–158;
– „Basilique épiscopale d'Histria. Proportions” (în colaborare cu Iuliana Barnea), în vol. *Antiquitas Istro-Pontica*, Cluj-Napoca, Edit. Mega, 2010, pp. 517–519 + 2 pl.;
– „Cuvânt înainte”, la vol. *Alexandru Madgearu, Istoria militară a Daciei post-romane 275–614*, Târgoviște, Edit. Cetatea de Scaun, 2011;
– „Ion Barnea, 1913–2004”, în *Annuario del'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici*, V, 2008, Cluj–Roma, pp. 61–74;
– *Studii clasice* (editor), revista Societății de Studii Clasice din România, XLVI/2010, București, Edit. Academiei Române, 232 p.;
– *Tropaeum Traiani* III. *Tezaurul de denari romani imperiali*, Editura Academiei Române, București, 2011.

2012

– *Studii clasice*, XLVII, București, Edit. Academiei Române, 2011, editor coordonator și coautor;
– „Emil Condurachi și viața arheologică românească”, în vol. *Antidoron. Centenarul acad. Emil Condurachi (1912–2012)*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2012, pp. 59–62;
– „De la Zosimos la... Zosimos”, în vol. *Armele Atenei* (dedicat dnei prof.univ. Zoe Petre), Edit. Tritonic, 2012, pp. 211–220.

2013

– „Traci și daci în politica PCR (1975–1989)”, SAI, LXXX, București, 2013, pp. 16–22;
– „Căile de comunicație la Dunărea de Jos în sec. IV–VI p. Chr.”, în vol. *Miscellanea in honorem Professoris Marcel-Dumitru Ciucă septuagenarii,* Brăila–Pitești, Edit. Istros, Edit. Orgessos, 2–13, pp. 35–44;
– „De la Dinigetia la Dinogetia”, în vol. *In memoriam Acad. Florin Constantiniu. Smerenie. Pasiune. Credință,* îngrijit de Laurențiu Constantiniu, București, Edit. Enciclopedică, 2013, pp. 76–83;
– „Despre Forul lui Traian din Roma”, în vol. *Melliferae Magistrae. In honorem Gabrielae Creția,* Edit. Universității din București 2013, pp. 37–39;
– „Vestigii paleocreștine din sec al IV-lea la Dunărea de Jos”, în *Zargidava*, XII, Bacău, 2013, pp. 58–75;
– „Le trophée de Trajan et la colonne de Rome”, in *Dossier d'Archéologie*, nr. 359, sept.–oct. 2013 , pp. 42–49.
– „Les monnaies de Trajan du trésor de Tropaeum Traiani”, *ibidem*, pp. 66–69;
– „Sur les Celtes au Bas-Danube”, în *Studii de preistorie* 10, București, MNIR, 2013, pp. 221–225;

https://biblioteca-digitala.ro

– „Cuvânt înainte” la vol. Renata Tatomir, *Hermetism și tehnici hermetice în câteva provincii răsăritene ale Imperiului Roman, sec. I–III*, Edit. Universității din București, 2013, pp. 11–12.

2014

– „Alexandru Suceveanu 11 Mars 1940 – 23 Mai 2013”, în *Zargidava*, XIII, Bacău, 2014, pp. 284–286;
– „Alexandru Suceveanu *(March 11, 1940 – May 23, 2013),* MCA, Serie nouă, X, 2014, București, Edit. Academiei Române, pp. 15–16;
– „Elève à Bucarest 1951–1962”*,* în vol. *Roumanie, Israël, France: Parcours Juifs. Hommage au professeur Carol Iancu*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2014, pp. 451–455;
– „Rapoartele anuale de cercetări arheologice sistematice de la Adamclisi / *Troapeum Traiani* și *Dinogetia*/Garvăn (2011–2014)” în seria *Cronica cercetărilor arheologice*, SCIVA;
– „Primii douăzeci de ani de formare la « Școala Română din Roma »”, în *Studii de istorie*, III, Brăila, Muzeul Brăilei, Edit. Istros, 2014, pp. 233–250.

2015

– „Bizanțul la Dunărea de Jos în sec. al VI-lea”*, Zargidava*, XIV, Bacău, 2015, pp. 102–111;
– „Trophée de Trajan (*Tropaeum Traiani*) el la Colonne Trajane de Rome”, în vol. *Colonne Trajane et trophées Romains*. București, Edit. Academiei Române, 2015, pp. 153–165.

2016

– „Despre *Tropaeum Traiani*. Orașul antic”, în vol. *Gheorghe Papuc LXX*, *om al cetății* (vol. omagial), Constanța, Edit. Academiei Navale „Mircea cel Bătrân”, 2016, pp. 63–67;
– „Masacrele de la Vinnița, 1937–1939, *Zargidava*, XV, Bacău, 2016, pp. 245–250.

2017

– „Erudiție, competență, sensibilitate”, în vol. *Amintiri despre Petru Creția*, Cluj-Napoca, Edit. Școala Ardeleană, 2017, pp. 54–55.

2018

– „*In memoriam* Zoe Petre (23 VIII 1940–1 IX 2017)”, în SAI, LXXXV, 2018;
– „*Cuneus equitum II Stablesianorum la Sucidava (Moesia Secunda)*”, (în colab.), *Pontica* LI, 2018, p. 213–221.

Iuliana BARNEA

https://biblioteca-digitala.ro

IN MEMORIAM ALEXANDRI BARNEA

UN VRAI ET RESPONSABLE HISTORIEN

Cette année, au début du mois de mai, on a reçu la triste et surprenante annonce de la disparition d'Alexandru Barnea, spécialiste reconnu de l'archéologie romaine. On a toujours l'espoir que le temps ne passera pas et que la fin ne viendra jamais. La disparition de notre professeur, Alexandru Barnea, c'est comme un conte coupé bref. Juste avant le transfère en ligne des cours, nous nous sommes rencontrés à l'Université et, comme toujours, après les affaires quotidiennes, nous sommes passés aux histoires qu'il adorait raconter sur le Bucarest d'antan, sur sa famille dans les années du communisme, sur maintes choses dont il était un conteur hors pair, plein d'humour, de chaleur et serein même au moment où il évoquait des épisodes tragiques.

Son esprit de causeur et sa capacité remarquable de se rappeler les moindres détails et de les mettre en valeur évoquent certes l'œil fin de l'historien et également une préoccupation pour cultiver les relations interhumaines presque oubliée aujourd'hui dans les milieux académiques. C'est une générosité qu'il montrait sans nécessairement distinguer entre ses anciens collègues et les plus jeunes qui, par la suite, ont pu tirer profit de sa présence quasi journalière à l'Université et de ses conseils. Il était admirable dans sa volonté de ne pas céder aux fragilités qui s'étaient accumulées les dernières années et de continuer, par communications et publications, sa vie scientifique et ses activités dans les nombreuses associations professionnelles dont il était membre au niveau dont il nous avait habitués jusqu'au dernier moment. On ne peut pas s'arrêter autant qu'elle le méritait sur la gentillesse dont il faisait preuve envers les plus jeunes, des étudiants en première année ou des doctorants sur le point d'achever leur thèse. Toujours présent parmi eux, et surtout au moment où ils présentaient les résultats préliminaires de leurs recherches, il ne ratait jamais l'occasion de prendre la parole et de rajouter des mots d'encouragement aux suggestions faites par rapport aux points sensibles de ce qui avait été dit.

Il jouait d'ailleurs d'un grand avantage, moins évident chez les nouvelles générations qui s'approchent de l'archéologie romaine chez nous, à savoir les compétences linguistiques. Diplômé de Lettres Classiques en 1967, il n'a jamais cessé d'évoquer sa formation initiale qui lui avait ouvert l'accès à l'analyse directe des sources écrites à l'appui de son activité centrale d'historien et archéologue et qui s'est manifestée en plusieurs publications d'épigraphie, de sphragistique et de toponymie ancienne. À ses compétences en latin, grec et hébreux, se rajoutait un arsenal indispensable de langues étrangères modernes maîtrisées.

https://biblioteca-digitala.ro

Depuis 1968, son activité se développa dans le cadre de l'Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan » de Bucarest et simultanément, à partir de 1992, à la Faculté d'Histoire de l'Université de Bucarest dont il fut le doyen entre 1996 et 2004. La qualité de son activité scientifique fut rapidement reconnue et, en 1979, on lui accorda le prix « Vasile Pârvan » de l'Académie Roumaine pour un ouvrage rédigé en collaboration, *Tropaeum Traiani. Cetatea* (vol. I., Edit. Academiei, 1979). Cet ouvrage se concentrait sur le point focal de son activité d'archéologue, la cité de Tropaeum Traiani. À part les interventions et les publications variées qui ont pris comme sujet de différents aspects en rapport avec ce site, Tropaeum Traiani a joué un autre rôle important. De nombreuses générations d'étudiants ont pris contact avec l'archéologie sur ce site et ont choisi de poursuivre une carrière en archéologie à la suite des expériences professionnelles et personnelles à l'intérieur du groupe formé par Alexandru Barnea et ses collaborateurs, Adriana Panaite (l'Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan »), Carol Căpiță et le regretté Cristian Olariu (les deux, de l'Université de Bucarest). Au-delà de l'importance du site Tropaeum Traiani dans la carrière scientifique d'Alexandru Barnea, il faut souligner le fait que son activité d'archéologue s'est développée au fil du temps dans maints chantiers de fouilles : à Dinogetia, de manière aussi systématique que pour Tropaeum Traiani, à Noviodunum, Histria, Callatis, Beroe, pour nous limiter à quelques exemples qui montrent jusqu'à quel point il fut en fait, sans exclure d'autres espaces, archéologue de l'entière Dobroudja.

La Dobroudja romaine, l'ouvrage publié en 1991 avec son ami et collègue Alexandru Suceveanu, fruit de leurs thèses de doctorat et d'une collaboration plus ancienne, mit en évidence son orientation vers l'époque tardive de la présence romaine dans la région. Un élément particulièrement important pour son approche de cette période tardive fut l'attention accordée, sur les pas de son père, Ion Barnea, au christianisme au Bas-Danube. Parmi les productions les plus importantes relatives à ce sujet, on compte les contributions fournies aux grands instruments de travail, tel *Encyclopedia of Early Christianity* (vol. II, ed. E. Ferguson, New York-London, 1997), et l'édition de la traduction en roumain de l'ouvrage de R. Netzhammer paru en 1918, *Antichitățile creștine din Dobrogea* (Edit. Academiei, București, 2005). Son investissement scientifique et son attachement vivement ressenti pour le domaine de l'histoire du christianisme, et globalement pour l'histoire des religions à l'Antiquité, furent indéniablement reconnus en 1999. Cette année-là, le premier jour de la visite en Roumanie du Pape Jean-Paul II, Alexandru Barnea fut chargé de présenter à Sa Sainteté l'exposition *Creștinismul pe teritoriul României. Primul mileniu*, organisée par le Musée National Cotroceni.

Historien et archéologue de la Dobroudja romaine, Alexandru Barnea avait entamé, à part les préoccupations constantes pour l'histoire du christianisme au Bas-Danube, un intérêt soutenu pour l'archéologie biblique et l'histoire des Juifs. Cet intérêt, concrétisé dans les années récentes par des cours offerts à la Faculté de Lettres de l'Université de Bucarest dans le cadre du Goldstein Goren Center for Hebrew Studies, s'était articulé autour de sa participation à partir de 2003 aux fouilles

https://biblioteca-digitala.ro

archéologiques de Hatzor, en Israël, précédée par des stages à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (1995,1998). Il faut de nouveau rappeler sa générosité envers ses jeunes élèves, car à cette occasion aussi, il n'hésita pas à donner à ses jeunes collaborateurs la possibilité de tirer profit des initiatives qu'il avait prises.

Un vrai et responsable historien, Alexandru Barnea sût saisir les enjeux de l'archéologie à l'époque contemporaine. Un premier volet fut représenté par des publications dédiées à l'histoire de l'archéologie dont un élément précieux fut l'intégration des évolutions particulaires de la science dans les époques où elles avaient pris contour. Dans ce sens, on rappelle le volume dédié à l'archéologie classique en Roumanie qu'il a coordonné (*Arheologia clasică în România: primul secol*, Cluj, 2003). Un second volet concerne les publications qui visaient les présences et les exploitations politiques des monuments antiques sur le territoire de la Roumanie à l'époque contemporaine avant et après la Révolution de 1989 (publications en collaboration avec Adriana Panaite).

Finalement, Alexandru Barnea fut l'un des membres fondateurs de l'Institut Roumain d'Histoire Récente. Ses préoccupations pour le *here and now* démontrent jusqu'à quel degré il avait compris que la mission d'un historien et archéologue de l'Antiquité ne consiste pas dans le divorce de la réalité présente et l'isolement dans un temps et espace à part, mais dans la poursuite des savoirs, y inclus des ceux qui relèvent de l'époque contemporaine, avec la subtilité intellectuelle formée dans l'étude des époques passées et le filtre de l'historien appliqué à sa propre expérience de vie.

Avec Alexandru Barnea et d'autres membres de sa génération, passent dans l'au-delà des vertus propres aux véritables professeurs. Il s'agit de ceux qui ont toujours compris que le savoir ne suffit pas dans l'absence des réseaux d'émotions et de la culture de l'investissement personnel raisonné qui attachent les jeunes à leurs activités et aux groupes dans et avec lesquels ils vont évoluer. Il reste dans nos mémoires avec toute sa chaleur, son esprit généreux, son optimisme et la dévotion pour la science qu'il montra jusqu'au dernier jour.

Alexandra LIȚU

ULTIMELE DOUĂ ÎNTÂLNIRI ALE MELE CU ALEXANDRU BARNEA

Pe Alexandru Barnea l-am cunoscut cu mai bine de o jumătate de veac în urmă, pe când eu manifestam un interes aparte pentru unele cursuri de limbi clasice predate la Facultatea de Limbi Romanice, Clasice şi Orientale – cum cred că se numea pe atunci – din cadrul Universității din București, unde el era student. Facultatea se afla la etajul al II-lea al scărilor dinspre răsărit care porneau din marele hol de marmură, cu acces direct prin strada Edgar Quinet, al clădirii centrale a Universității, aflate în fața statuilor din centrul orașului. Facultatea de Istorie, pe care o frecventam eu, ocupa etajele al III-lea și al IV-lea ale aceluiași edificiu.

https://biblioteca-digitala.ro

Mulți ani au trecut de atunci. De-a lungul acestui îndelungat răstimp, ne-am revăzut din când în când și după terminarea studenției, mai ales că sediul Institutului de Studii Sud-Est Europene, unde eram angajat eu, a fost situat până în anul 1982 în imediata vecinătate a unuia dintre cele două sedii ale Institutului de Arheologie, unde activa nu numai Săndel, cum i se spunea lui Al. Barnea printre apropiați, ci și tatăl său Ioan Barnea, reputat istoric al antichităților creștine din România, bizantinist și cunoscător avizat al sigiliilor bizantine descoperite la noi, aflat în strânse legături cu profesorul Werner Seibt de la Viena. Și pe I. Barnea l-am cunoscut foarte bine, mai ales prin activitatea Societății Române de Studii Bizantine.

După 1990, când unii cercetători din cele două Institute menționate mai sus s-au transferat la Facultatea de Istorie, legăturile mele cu Alexandru (sau Săndel) Barnea au devenit și mai strânse, până în anul 2009, când subsemnatul a fost „lăsat la vatră" atât din Facultate, cât și din Institut, mai apoi. Săndel a continuat însă să mă frecventeze, în ciuda momentelor mai dificile prin care treceam eu în acei ani. Ne vedeam din când în când, întrucât obișnuiam să mai lucrez în Biblioteca Facultății cu care eram familiarizat de decenii. Îmi amintesc foarte bine ultimele două întâlniri pe care le-am avut cu el, una în toamna anului 2019, iar cealaltă în iarna următoare.

Prima dintre cele două întâlniri a avut loc cu totul întâmplător, chiar în holul de marmură de la parter al Facultății de Istorie, unde se află ascensorul. Mi-am exprimat bucuria de a-l revedea, mai ales că profitam de ocazie pentru a merge cu liftul până le etajele al IV-lea și al II-lea, unde se află Sala de lectură a Bibliotecii, întrucât eu nu aveam o cheie digitală din cele recent introduse atunci, iar Secretariatul nu mai avusese una și pentru mine. La vreo trei ore după ce mă instalasem în Sala de lectură, Săndel a revenit, aducându-mi și mie o cheie, pe care o copiase după a sa, la un atelier din apropiere. Nu știam că era posibil acest lucru, dar e evident că mă bucur în continuare de această binefacere colegială.

Ajung astfel la ultima noastră întâlnire, de această dată aranjată telefonic, prin ianuarie 2020. Întrucât aveam nevoie de textul contribuției ce-mi apăruse în volumul omagial *Moesica et Christiana. Studies in Honour of Professor Alexandru Barnea* (Brăila, Edit. Istros, 2016), l-am rugat să-mi trimită întregul text al contribuției mele prin xerox sau internet. Sigur că a fost întru totul de acord, dându-mi însă întâlnire pentru o zi următoare, tot la Facultate. Firește că atunci m-am dus să-l caut la Catedra (sau Departamentul) de Istorie Veche. La momentul respectiv, stătea de vorbă cu un coleg mai tânăr din Facultate. Întrevederea mi-a produs o mare bucurie, în fapt o a doua surpriză deosebit de plăcută, întrucât îmi adusese nu copia textului solicitat, ci întreg volumul omagial. Mi l-a făcut cadou, chiar și cu dedicație. Îl păstrez printre cărțile de suflet, mai valoroase, din biblioteca mea. Cu acel prilej, am fost încântat să-i promit că atunci când vremea se va încălzi, adică în vara anului 2020, va fi invitatul meu la o bere în oraș.

Între timp a apărut pandemia de coronavirus, cu tot cortegiul ei de situații neplăcute unanim cunoscute, până la sfârșitul primei treimi a lunii mai, când atât

https://biblioteca-digitala.ro

un telefon, cât şi un mesaj trimis anterior pe internet, dar pe care nu-l văzusem, îmi dădeau trista şi totalmente neaşteptata veste că în chiar acea zi avea loc înmormântarea lui Al. Barnea, cu un număr foarte restrâns de participanţi, conform rigorilor impuse de starea de urgenţă. Dar nu covidul, ci alte suferinţe îl trecuseră pe bunul nostru coleg, fost decan al Facultăţii de Istorie (în perioada dintre anii 1996 – 2004), într-o lume mai bună, poate mai apropiată sensibilităţilor şi formaţiei sale intelectuale, aceea a eonilor gnostici, a simbolurilor neoplatonice cu care se simţea poate mult mai familiarizat.

Sigur că în aceste condiţii invitaţia mea nu se mai poate realiza, decât, poate, în mod virtual, pe calea unui parastas. Cum el a plecat dintre noi, sper să-l reîntâlnesc pe celelalte tărâmuri. Oricum, momentul acela nu-mi pare a fi prea îndepărtat. Raportat la scara veşniciei, el va veni chiar mult mai repede. Iar atunci când va veni, pentru amândoi Pământul va părea drept o parte inferioară a Cerurilor, iar berea pământească, un surogat de ambrozie.

Tudor TEOTEOI

UN ERUDIT PE CARE SOARTA NI L-A ÎMPRUMUTAT PENTRU O VREME

Neputincioşi în faţa destinului, ne rămâne să lucrăm cu cele ce ne sunt la îndemână pentru a păstra amintirea despre un mare erudit şi un om deosebit, pe care soarta ni l-a împrumutat pentru o vreme, demonstrându-ne cum se pot întrupa laolaltă dorinţa de cunoaştere, seriozitatea şi rigoarea, bunătatea şi modestia. Profesorul Alexandru Barnea ne-a oferit enorm de mult ca dascăl, ca decan, ca sprijinitor direct al activităţii ştiinţifice din Facultatea de Istorie şi Centrul de Istorie Comparată a Societăţilor Antice. Ne-a arătat un model de viaţă în care virtutea însoţea zilnic gesturi şi fapte umane sau civice, demersuri educaţionale sau de cercetare academică. Dialogul cu Profesorul devenea prilej de împărtăşire cu mărinimie a unui crez metodologic – contextualizare plină de analize, comparaţii şi rafinamente lingvistice. Cu doi ani în urmă, de pildă, vorbind despre arta trofeului de la Adamclisi, Profesorul a adunat în doar câteva fraze direcţii comparative ale artei romane din Dobrogea cu arta capitalei, descoperiri de inscripţii greceşti din aria cetăţii romane de la Tropaeum Traiani care mărturisesc folosirea pentru zeii adoraţi a epitetelor arhaice sau existenţa structurilor rurale de conducere locală, inserând experienţele proprii de epigrafist şi menţionându-şi profesorii şi colaboratorii. Uimitor de multe se puteau afla punând o singură întrebare! Rememorând aceste clipe de îmbogăţire spirituală şi transmiţându-le urmaşilor, îi vom păstra o vie amintire.

Florica (BOHÎLŢEA) MIHUŢ

https://biblioteca-digitala.ro

AM FOST COLEGĂ CU ALEXANDRU BARNEA...

Am fost colegă de facultate cu Alexandru Barnea, cu Sandu; adică el era „mai mic" decât mine cu doi ani (intra în anul I când eu intram în al III-lea), deşi, ca vârstă, cu mai puţin de un an. Aşa că, oficial, nu aveam cursuri comune. Ne întâlneam însă în locurile cele mai frumoase, cele în care cu adevărat am crescut noi, cu profesori minunaţi pe care-i purtăm în inimă şi acum. La Filologie Clasică erau tot felul de cursuri facultative, ieşite din comun – uneori trebuiau păzite cu grijă să nu le desfiinţeze „regimul": sanscrită, armeană veche, daco-moesiană, ebraică... Mai era şi Cercul studenţesc al clasiciştilor, apoi, când „am crescut", Societatea de Studii Clasice. Acolo ne întâlneam, discutam, „puneam ştiinţa la cale!".

A fost apoi o vreme când ne întâlneam mai rar, pentru că Sandu a luat-o spre istorie. Cercetările lui Alexandru Barnea în acest domeniu, activitatea de arheolog, au contribuit enorm la cunoaşterea primului mileniu creştin pe teritoriul a ceea ce e azi România. A urmat şi perioada de arheologie biblică – invitat de specialiştii din Israel a participat la săpăturile de la Hatzor.

În paralel, după 1990, a putut fi şi profesor la Facultatea de Istorie (înainte n-avea „origine" destul de „sănătoasă"). Era admirat şi iubit de studenţi, ştiind să-i atragă spre domeniul său, să-i determine pe unii să-i fie colaboratori. A fost şi mulţi ani Decan, nu doar cu talent organizatoric, ci reuşind să aducă facultatea pe un făgaş nou, după anii comunismului: noi, filologii, ziceam pe atunci că Facultatea de Istorie s-a făcut prietenoasă şi cu noi...

S-ar putea spune multe. Îndemn pe oricine să-i citească CV-ul: va rămâne copleşit.

Chiar în vremea când ne întâlneam mai rar, era aceeaşi bucurie, fără vorbe multe: ştiam că în lucrurile esenţiale gândeam la fel.

Extrem de competent, dar fără ifose, gânditor profund fără ostentaţie, înzestrat cu un umor remarcabil, dar sobru în manifestări. Şi, mereu, fără voite exteriorizări, având o adâncă, statornică bunătate, căldură umană. Aşa era şi când ne-am reîntâlnit, acum nu multă vreme, cu aceeaşi bucurie, la reînnoita Societate de Studii Clasice...

Am certitudinea – bazată pe speranţă – că atunci când a plecat de aici, a fost întâmpinat şi Acolo cu drag: *Euge... Intra in gaudium Domini tui!*

Maria Francisca BĂLTĂCEANU

ÎN PRIMĂVARA LUI 2001...

În primăvara lui 2001 am putut, cu sprijinul DAAD-ului, să dau curs invitaţiei Facultăţii de Istorie de a ţine un seminar asupra genezei universităţii europene. Decan era Sandu Barnea, pe care-l revedeam după aproape 30 de ani: neschimbat, cu aceeaşi vioiciune şi spontaneitate în limbaj şi comportament. Ne-am îmbrăţişat cu căldură. Fără nicio punte, fără urmă de stinghereală am

https://biblioteca-digitala.ro

reintrat imediat pe aceeași lungime de undă. Am putut constata foarte repede că biroul lui decanal nu era nici sală de tron, nici oficină de conțopiști. Era însuflețit, era un loc al inteligenței și comunicării eficiente pentru staff și, în aceeași măsură, pentru studenți și administrație. Asta a fost o revelație pentru mine, în cras contrast cu ceea ce trăisem până atunci atât în țară, cât și în Occident. Sandu era abordabil în orice moment, chiar între zece alte solicitări, fără să-mi lase impresia că-l pisălogesc. A fost o excelentă premisă pentru reușita contactului cu cursanții și cu mai tinerii colegi, între care mi-am făcut repede prieteni de durată, până astăzi. Ne-am revăzut și în cursul anilor care au urmat, din păcate destul de rar, asta din motive obiective. Mai cu seamă în cadru academic… De fiecare dată ne-am simțit mai departe legați de aceeași caldă prietenie, de aceeași potrivire în opinii și judecăți pe diverse teme de ieri și de azi. Încă un drag *sodalis* care dispare, dar nu din memoria mea și a multor altora.

Alexandru CIZEK

AM PIERDUT UN MARE CLASICIST...

În anul 1962 am reușit la concursul de admitere în Facultatea de Studii Clasice a Universității București. Între cei 20 de studenți era și Săndel Barnea cu care m-am împrietenit. Era un tânăr inteligent, cultivat, generos și cu mult umor. Pasionat de cercetarea limbii latine și a celei eline, se preocupa de descifrarea enigmelor istoriei acestei culturi și influenței asupra formării limbii române.

Își respecta colegii și era dispus totdeauna să le fie de ajutor.

Repartizați amândoi la Biblioteca Centrală de Stat, am început studiul manuscriselor și cărților vechi. După un an, el s-a transferat la Institutul de Arheologie, dar am continuat dialogul în probleme profesionale, cu aceleași sentimente care ne-au legat mereu. În cariera lui ulterioară a dovedit calitățile deosebite cu care fusese înzestrat și pe care le cultivase, obținând rezultate meritorii, atât în cercetare cât și în educația tinerilor care au ales să studieze istoria și civilizația antice.

Am pierdut un mare clasicist și un prieten drag.

Dumnezeu să-l țină în lumină!

Mariana IOVA

ALEXANDRU BARNEA AUX PORTES DE L'ORIENT

Elégant, le verbe succinct et précis, Alexandru Barnea aura été une grande figure de l'enseignement historique roumain. Étudiante ayant choisi la spécialité « histoire ancienne universelle », j'ai suivi ses enseignements tout au long de mon cursus, au début des années 1990. Nos cours « de spécialité » s'enchainaient sur

https://biblioteca-digitala.ro

quatre heures, temps qui donnait au Maître la possibilité de développer et d'approfondir la thématique qui portait pour l'essentiel sur l'histoire et l'archéologie du christianisme primitif. En bon historien, Alexandru Barnea nous exposait aussi bien les textes anciens que les inscriptions et les vestiges de la culture matérielle. Enseignement complexe s'il en est, témoignant de ce que j'aime appeler « l'école roumaine d'histoire ». C'est cette école qui ignore le cloisonnement selon le domaine d'étude et la catégorie des sources – à savoir les textes aux philologues, les inscriptions aux épigraphistes et les objets aux archéologues – à laquelle je me suis efforcée de demeurer scrupuleusement fidèle lorsque je parcourais d'autres horizons historiographiques.

Savant reconnu pour ses travaux portant sur l'histoire romaine et le christianisme primitif, Alexandru Barnea s'est beaucoup intéressé à l'histoire juive. Celle-ci ne constituait pas, dans sa conception, un domaine à part – à l'encontre de la vision commune – mais faisait partie intégrante de la réalité romaine et était un facteur capital dans la naissance du christianisme. Il fut parmi ceux qui ont le plus soutenu le développement et l'enracinement des études juives dans le paysage universitaire roumain. Enseignant au Master des études juives de l'Université de Bucarest, coordonnateur de doctorat – par exemple sur les interférences culturelles dans ville antique de Beth Shean –, participant aux fouilles de Hatzor, invité à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, participant assidu aux séances de l'Atelier d'études juives déroulé dans les années 2000 à Bucarest, Alexandru Barnea peut, selon moi, être considéré un « orientaliste » accompli, dans la meilleure acception du terme.

Toujours présent, toujours une référence pour les antiquisants roumains. Mon dernier souvenir personnel avec le Maître remonte à septembre 2019, au Congrès des études sud-est européennes et, dans la bibliothèque de la Faculté de lettres, lors de l'ouverture de l'École d'été d'études byzantines. Dernière photo, derniers projets communs. La grâce toujours.

Mădălina VÂRTEJANU-JOUBERT

DUMNEZEU SĂ VĂ ÎNALȚE!

Primele mele amintiri despre distinsul Profesor Alexandru Barnea sunt din ultimul an de facultate, de la un curs special de istorie antică. M-au impresionat de la început gentilețea, distincția, răbdarea și echilibrul cu care aborda fiecare problemă pe care i-o adresau studenții. Peste câțiva ani drumurile ni s-au intersectat din nou și am avut imensa onoare ca domnul Profesor Barnea să accepte să mă îndrume la studiile de doctorat. Îi solicitasem opinia cu privire la posibilitatea de a realiza o cercetare relativ rară în Romania de la acea vreme cu privire la zeul Thoth egiptean și Hermes Trismegistos. Fără să ezite, m-a încurajat pe acest drum, iar din acel moment am contat pe sugestiile și pe sprijinul profesional generos al Domniei

https://biblioteca-digitala.ro

Sale. A fost unul dintre foarte puținii specialiști de elită din zona academică și universitară care a crezut în mine și în proiectele mele (toate îndeplinite!) și m-a susținut necondiționat și atunci când, într-o perioadă de convulsii instituționale, mi-am asumat directoratul Institutului de Studii Orientale, într-o încercare temerară, donquijotească, nu numai de a-l salva, ci de a-i reda prestigiul și a-l impune pe plan național și internațional. Din păcate, imixtiunea politicului în zona academică a fost, și în acest caz, fatală acestui demers instituțional bine-intenționat… Dar chiar și așa, domnul Profesor a crezut în continuare în toate proiectele mele, cu aceeași generozitate: îmi amintesc doar de ultimul – studierea colecției de antichități egiptene de la Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan" – și îmi pare foarte rău că nu a mai apucat să vadă primele studii publicate…

Am admirat la domnul profesor Alexandru Barnea dedicația științifică și spiritul curios. Avea o disponibilitate uluitoare de a participa la viața academică, fiind pasionat de tot ceea ce însemna marea cultură națională și internațională, cu precădere Antichitatea greco-romană, atât de dragă spiritului Domniei Sale. De fiecare dată când am organizat evenimente științifice naționale și internaționale a fost prezent și a susținut, cu bunăvoință și generozitate, fiecare acțiune, fiecare proiect. A devenit curând un colaborator constant și foarte drag, susținând moral și acordând cu generozitate girul personalității Domniei Sale fie asupra activităților academice, fie asupra proiectelor editoriale. A acceptat, cu mare bunăvoință și generozitate, să scrie un cuvânt introductiv la cartea mea despre *Hermetism și tehnici hermetice în câteva provincii răsăritene ale Imperiului Roman. Sec. I–III* și să participe, de fiecare dată, la lansările cărților mele: *Introducere în egiptologie*; *Antichități egiptene*; *O perspectivă științifică asupra arborelui sefirotic* și a tuturor volumelor colective pe care le-am lansat.

Între ultimele colaborări, domnul Profesor Barnea a participat la edițiile Conferinței Internaționale *Dialogul Est-Vest* pe care le-am organizat la Universitatea Hyperion, prilejuri cu care și-a etalat atât erudiția, cât și spiritul luminos, blând și prietenos, deopotrivă cu iluștrii invitați din străinătate, cât și cu mai tinerii colegi români, uimindu-i pe toți, inclusiv cu știința de a vorbi atât de multe limbi. Mereu cu o vorbă bună, tolerantă sau împăciuitoare, domnul profesor Alexandru Barnea a ajutat întotdeauna, cât a putut, și-a susținut colegii și a avut o viață profesională dedicată arheologiei și învățământului universitar.

Datorită Domniei Sale am avut șansa de a ajunge, în calitate de bursier, la Institutul Francez de Arheologie Orientală din Cairo și de a cunoaște un alt cercetător și profesor român de talie internațională, un om de o rară calitate și erudiție, pe domnul profesor univ. dr. Alexandru Avram, datorită căruia mi-am finalizat studiile doctorale.

Cu mare regret, am aflat, în urmă cu câteva luni, de plecarea nedrept de prematură a domnului Profesor Alexandru Barnea, mentorul meu în profesie.

Sunt oameni – între care și domnul Profesor Alexandru Barnea – a căror viață și dedicație profesională, ale căror spirite luminoase și suflete generoase ar trebui să dureze și să reziste mult mai mult în această lume, chiar dacă tot ceea ce există este supus trecerii ineluctabile...

https://biblioteca-digitala.ro

Drum deschis în Lumina eternă cu care vă identificați, stimate Domnule Profesor Alexandru Barnea! Aveți un loc în Neuitare în inimile tuturor celor pe care i-ați susținut dezinteresat și care v-au apreciat enorm, printre care și eu, umila dumneavoastră discipolă. Dumnezeu să vă înalțe!

Renata G. TATOMIR

CÂND ȘTIINȚA SE FACE CU BUCURIE...

Lui Alexandru Barnea îi păstrez o amintire luminoasă. Amintirea unei prietenii atât de prețioase pentru mine, legate cu el și cu soția sa Iuliana în toți anii în care m-am aflat în Institutul de Studii Sud-Est Europene. Intrată în Institut în 1972 am simțit destul de curând sprijinul deplin binevoitor al lui Alexandru Barnea și Alexandru Suceveanu. Institutul nostru s-a găsit mai mulți ani despărțit – sau unit – printr-un gard de zid de Institutul de Arheologie (în fosta stradă I. C. Frimu, acum Henri Coandă). M-am bucurat de generozitatea îndrumărilor lor, de atenția arătată încercărilor mele științifice. Am avut mereu folos de pe urma lecturii scrierilor lui Alexandru Barnea și a discuțiilor cu el, în care mi se lămureau atâtea aspecte ale romanizării. Studiile sale, larg cuprinzătoare, pornite din interesul filologului, istoricului și al arheologului deopotrivă, au fost pentru mine o cale de a înțelege un proces complex și dificil; dacă ar fi să amintesc numai lucrările sale închinate creștinismului timpuriu. Erau frumoase sesiunile Institutului nostru la care a luat parte cu căldură și erudiție până anul acesta.

Alexandru Barnea rămâne pentru mine un exemplu de savant pentru care știința se face cu bucurie, seninătate și generozitate.

Cătălina VĂTĂȘESCU

LA UMBRA MORMINTELOR ETRUSCE

O amintire cu Alexandru Barnea și în amintirea lui

A trecut o viață de atunci.

Puțini am rămas, dintre cei care ne mai putem întoarce, astăzi, pe firul gândurilor săpate în memorie, spre anii exuberantei, ai celei mai fragede și luminoase tinereți în care ni s-a deslușit chipul și glasul și făptura celui care a fost Alexandru Barnea.

Pe tânărul de atunci, mărunțel și firav ca și tatăl lui, dar împrăștiind, cu bună dorire și în chipul cel mai firesc, celorlalți, din jur, bucuria zâmbetului permanent al inteligenței, l-am cunoscut prima oară și l-am revăzut, apoi, de multe ori, pe când eu, oricât mă străduiam și încercam, nu prea puteam să înțeleg ceea ce el le spunea

https://biblioteca-digitala.ro

cunoscuților, colegilor, prietenilor cu care se întâlnea și alături de care se întâmpla să mă aflu, fără rost, și eu.

Era pe la mijlocul sau spre sfârșitul anilor ’60.

Elev, în ultima clasă primară sau, poate, la începutul celor de gimnaziu, fiind, mă ducea mama la serviciul ei, care se petrecea într-un loc despre care știam doar că se numește *Muzeul Național de Antichități*. Acel loc, „muzeul”, se afla, în Bucureștiul de atunci, pe o stradă din apropierea Pieței Romane, stradă care purta, în acele vremuri, numele, fără îndoială atât de potrivit, al lui I. C. Frimu (erou al luptei comuniste în perioada de ilegalitate a partidului). Muzeul găzduia – într-o clădire cu etaje din cu totul alte vremuri (mult mai îndepărtate: foarte înalte, spațioase, cu multe camere de birouri, dar, în general, puțin luminoase), o clădire împrejmuită de curtea largă, mereu însorită, plină de vestigii, ocupată lateral și de o anexă scundă, pentru alte birouri – cele mai importante și prețioase exponate arheologice. Fuseseră descoperite în primul rând pe teritoriul antic al României (dar, firește, nu numai) și deveniseră exponate-tezaur, grație întemeietorului Muzeului, savantul-academician, scriitorul și profesorul Alexandru Odobescu, precum și colaboratorilor lui, inclusiv succesorii, care le adunaseră spre a dărui națiunii române prima ei instituție muzeală de specialitate, rivală a celor din țări europene cu veche și foarte veche tradiție în domeniu.

De ce mă lua mama cu ea, an de an în vacanțele școlare, dar, cu timpul, și în săptămânile de școală, n-aș putea să mai spun, așa cum a fost pe gândul ei. Pe gândul meu, însă, fiecare zi petrecută acolo era un fel de excursie. Odată încheiate lecțiile zilnice sau lectura de vacanță, căpătam îngăduința ei să hălăduiesc prin curte, dar și pe la etaj, să mă uit la vitrine, să mă sperii, chiar și ziua, de mumiile îmbălsămate, să mă joc de-a ascunselea printre pietre, despre care – mai mici sau mari, de peste un stat de om, ridicate într-o construcție sau doar aduse spre o veșnică amintire funerară – habar nu aveam, în anii fericitei ignoranțe inconștiente, că erau altare sau morminte sau statui antice. Erau pietre. Pentru mine.

Dar mă țeam la ele și îmi plăcea cel mai mult să pun mâna pe ele, să-mi plimb degetul arătător peste litere, să le citesc fără să înțeleg nimic. Să le iau la rând, să mă uit cum arată și să mă dumiresc ce arată. Dacă erau chipuri, să înțeleg care era tânăr, care tânără, care copil, care bărbat, care femeie, care bătrân. Dacă nu erau chipuri, să-mi las degetele, palma, peste cuvinte și rânduri, să simt piatra fină și lucioasă, să mă întreb de ce alte cuvinte și alte litere, decât cele în limba română, erau cioplite pe pietre aspre, chiar zgrunțuroase unele.

Așa m-a surprins, într-o toamnă, cred, însorită, luminoasă ca vara, dar blândă, un tânăr oprit în dreptul meu. A privit ce fac, zâmbind. Eu m-am oprit, la rândul meu, și l-am privit de jos, de unde mă găseam cu explorarea, în sus. „Vrei să te faci arheolog?” M-a întrebat la fel de blând ca razele de toamnă ale soarelui, care cădeau pe creștetul meu, dar destul de curios să afle ce-i spuneam, fiindcă se aplecase peste inscripție și privea când la mine, când la piatră. Cred că mai mult la mine, fiindcă piatra îmi părea că o cunoaște. Aștepta răspunsul meu și mă privea insistent. Zâmbind. Ar fi așteptat, fără îndoială, mult și bine, fiindcă nu mi-era deloc clar ce înseamnă *arheolog* și, la urma urmei, nu înțelegeam aproape deloc ce

https://biblioteca-digitala.ro

face un arheolog, în afară de o oarecare legătură (pe care mai mult o ghiceam, totuşi, dar foarte vag) a persoanei în cauză cu pietrele.

M-a salvat din dilemă, şi atunci, mama, venind în fugă dinspre stradă. I-a spus că mă lăsase să stau puţin singur, câteva minute, un sfert, o jumătate de oră, până urma să se întoarcă din sediul celălalt, unde se afla partea din institut unde lucra ea. Am ieşit toţi trei din curte. Nu înainte ca mama să-mi spună că tânărul care se oprise lângă mine, curios să vadă cum arată un pui de arheolog înainte să ştie că este arheolog, se numeşte Sandu Barnea, toată lumea îi spune Săndel şi este cel mai tânăr şi cel mai bun tânăr cercetător pe care îl are acum *muzeul*. „Lăsaţi, doamna Franga" a spus Săndel. Şi, după ce a zâmbit larg, din nou (către amândoi, desigur, dar mie mi s-a părut că mai mult spre mine), şi-a luat la revedere. „Unde mergeţi, domnu' Săndel?", nu şi-a putut stăpâni curiozitatea mama. „La Academie. La Bibliotecă", a venit acelaşi răspuns zâmbitor. Şi s-a îndepărtat.

S-a îndepărtat, luând, odată cu el, toată copilăria mea cea fragedă, şcolară, petrecută, veri, toamne, ierni şi primăveri la *muzeu* şi în curtea *muzeului*, pe culoare şi în biroul ca o chiliuţă al mamei, de la institut.

Odată, tot într-o toamnă, sau poate într-o primăvară (sigur nu era vară, căci arheologii vara nu dorm, stau ziua întreagă, până peste noapte, pe şantier, şi scormonesc pământul cât mai adânc, iar noaptea îşi povestesc, unii altora, secretele descoperirilor), l-am văzut pe *Săndel* în cealaltă curte a institutului, de pe strada cu numele celui mai mare istoric al românilor. Eu, tot acolo, de data asta (nu mai ştiu dacă înainte sau după povestea cu puiul de arheolog), mă preumblam să adun castanele căzute din nişte falnici pomi sălbatici, străjuind secular alcătuirile masive, din piatră grea, cenuşie, de la baza lor. Aveam să aflu că erau vreo două sau trei morminte de nobili etrusci, vechi nu numai după mileniile lor de supravieţuire în Italia natală, ci şi de când poposiseră în curtea „din Iorga" a *muzeului*: pentru că, în locurile unde se înfipseseră în pământ, prinseseră muşchi de atâta şedere. Acolo, la umbra fastuoaselor morminte etrusce, un tânăr cercetător punea delicatul însemn al iubirii sale pe degetul inelar al celei care avea să-i fie, de atunci înainte, a doua inimă.

S-a îndepărtat de una din cele mai de neuitat părţi ale copilăriei mele. Nu şi de mine, nici de viitorul meu de după aceea, care se scria încet, cu parcimonie. În două rânduri a fost girantul candidaturii mele aspirând, cu mai bine de zece ani în urmă, spre cea mai înaltă poziţie universitară, aceea de profesor. Apoi, cu numai şase ani înapoi, a fost tot un preţios girant, având cuvântul cel mai greu în comisia mea de abilitare – moment, pentru mine, de apogeu al unei cariere care m-a învăţat, luând pilda lui *Săndel* şi a atâtor alţi profesori, că toată viaţa înveţi, pentru că viaţa nu este altceva decât o învăţătură continuă.

...şi ani în şir a mai fost, pentru mine, de fapt pentru o lume întreagă, *Domnul Decan* al Facultăţii de Istorie. Simbolul, pe cât de erudit, pe atât de blând şi mereu zâmbitor, niciodată aspru şi vituperator, al ştiinţei, ἡ Ἱστορία, căreia, ca şi Filologiei Clasice iniţiale, i-a slujit cu întreaga pasiune de savant a vieţii sale.

Liviu FRANGA

https://biblioteca-digitala.ro

Filename: Art 01-Barnea cu pauze
Directory: D:\2021\Studii Clasice 2020\MASTER FINAL
Template: C:\Documents and Settings\User\Application Data\Microsoft\Templates\Normal.dot
Title: articol volum omagial E
Subject:
Author: Liviu Franga
Keywords:
Comments:
Creation Date: 6/14/2021 11:26:00 AM
Change Number: 5
Last Saved On: 6/24/2021 1:50:00 PM
Last Saved By: LUIZA
Total Editing Time: 2 Minutes
Last Printed On: 6/24/2021 1:51:00 PM
As of Last Complete Printing
Number of Pages: 30
Number of Words: 10,535 (approx.)
Number of Characters: 60,053 (approx.)

https://biblioteca-digitala.ro

TIRANIE ŞI REPUBLICANISM ÎN RAPORTURILE POLONO-MOLDOVENEŞTI LA CUMPĂNA SECOLELOR XVI–XVII. CONSIDERAŢII PRELIMINARE DESPRE SIGISMUND AL III-LEA*

Cristian BOBICESCU
Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”

Résumé : L’article présente les idées républicaines et celles de l’humanisme civique qui ont circulé durant la République des Deux Nations, à la fin du XVI^e^ siècle et pendant la première moitié du XVII^e^ siècle, ainsi que la manière dont elles ont été adoptées par la chancellerie de Jérémie Movila, lors de sa collaboration étroite avec la monarchie polono-lituanienne. Les lettres adressées aux lecteurs polonais relèvent la présence de la monarchie mixte, le consensus, la citoyenneté, la lutte contre la tyrannie, principes du pseudo-républicanisme utilisés pour renforcer, préserver et masquer le caractère autocratique du pouvoir moldave.

Mots-clés : Sigismond III, tyrannie, républicanisme, citoyenneté, Jérémy Movilă.

Articolul de faţă are în centrul său expunerea unor idei ale republicanismului[1] şi umanismului civic polono-lituanian, a modului în care elitele nobiliare percepeau puterea domnilor Moldovei, precum şi raportarea cancelariilor Movileştilor la această imagine. Am pornit cercetarea de la pretextul unui sfat de *„public relations”* dat, în anul 1609, de Stanisław Żółkiewski (1547–1620, hatman de câmp al Coroanei între anii 1588–1618), regelui Sigismund al III-lea (Rege al Poloniei şi Mare Duce al Lituaniei între 1587–1632 şi rege al Suediei şi Mare Duce al Finlandei între anii 1592–1599). Era anul în care monarhul, hotărându-se să intervină personal în problemele moscovite, luase decizia de a ataca şi asedia oraşul Smolensk, iar nu Moscova, capitala statului vecin.

Într-o scrisoare adresată acestuia, hatmanul menţiona că, atât în cercurile senatoriale[2] cât şi în cele nobiliare, regele era acuzat că priveşte „folosul privat din

* O parte dintre cercetările reflectate în acest articol au fost realizate graţie bursei *Thesaurus Poloniae*, oferită de Międzynarodowe Centrum Kultury din Cracovia, în perioada septembrie-decembrie 2018, căruia doresc să-i mulţumesc şi pe această cale. Mulţumesc, de asemenea, Casei Polone din Suceava şi Societăţii de Studii Clasice care mi-au permis să susţin prezenta comunicare în cadrul sesiunilor anuale ale acestora.

[1] Pentru republicanismul francez, vezi studiul lui James B. Collins, „La Republique et l’État en France, 1360–1740”, în *La Monarchie républicaine,* Odile Jacob, Paris, pp. 13–43.

[2] Consilierii regelui, membrii sfatului acestuia, erau numiţi în această perioadă *senatori*, iar consiliul, *senat*.

https://biblioteca-digitala.ro

această expediție [și] nu pe acela *in rem* Republicii”[3]. În consecință, Żółkiewski îl sfătuia pe rege să dispună ca senatorii să arate că nu caută interesul „privat”, ci „înmulțirea binelui, lărgirea stăpânirilor Republicii”. Semnificația cuvintelor rostite de criticii regelui, de adversarii lui politici, precum și de hatmanul de câmp reiese mai limpede dacă menționăm faptul că orașul Smolensk fusese pierdut în favoarea Moscovei de Marele Principat al Lituaniei, cu aproximativ o sută de ani în urmă, iar regele era obligat, prin *pacta conventa*, să recupereze teritoriile pierdute de Republică de-a lungul timpului. Cealaltă posibilă țintă a dilemei strategice în care se afla monarhul polon, era capitala „statului” vecin, iar atacarea directă a acesteia, putea crea imaginea unui rege care acționează doar pentru a obține o nouă stăpânire pentru sine, deci a unuia care pune interesul propriu înaintea celui al Republicii celor Două Națiuni.

O posibilă ieșire din această „dilemă” o reprezintă planurile de uniune dintre Republica celor Două Națiuni și Moscova, planuri vechi la care, într-o anumită măsură cel puțin, a aderat și hatmanul de câmp pe durata campaniei care a urmat[4].

Nu este mai puțin adevărat că opoziția subliniată de hatmanul Stanisław Żółkiewski între folosul privat al monarhului și interesul comunității politice este una de sorginte aristotelică, ea avându-și originea în distincția esențială între un rege și un tiran din *Politica*[5], precum și între celelalte forme pure și cele corupte ale regimurilor politice cu care operează Stagiritul.

Oferindu-i acest sfat, hatmanul îi spunea de fapt regelui, ce trebuie făcut pentru ca intervenția sa personală în „Vremurile tulburi” moscovite să nu fie percepută în Republica polono-lituaniană ca un act al unui tiran, ci ca un act al unui bun monarh. Ne aflăm, așadar, în fața unei forme particulare de receptare a unei distincții a lui Aristotel. Ne întrebăm însă dacă și adresantul înțelegea ceea ce hatmanul de câmp a dorit să-i transmită, iar răspunsul la această întrebare este în principiu pozitiv. În secolul al XVII-lea, conform lui Robert Frost, gândirea politică polonă se găsește „în captivitatea gândirii politice aristotelice”[6]. Comentarea lui Aristotel, care, la Universitatea de la Cracovia, începuse din veacul al XV-lea, se afla în curs de desfășurare și publicare la sfârșitul secolului al XVI-lea și la începutul celui următor. În anul 1605, Sebastian Petrycy din Pilzna a publicat *Comentariile la* Politica *lui Aristotel*, pe care le-a dedicat monarhului polono-lituanian și unde, printre trăsăturile tiranilor, este menționată opoziția dintre folosul

[3] August Bielowski, *Pisma hetmana Stanisława Żółkiewskiego kanclerza koronnego i hetmana*, Lwów, 1861, pp. 192–193.

[4] Kazimierz Tyszkowski, *Poselstwa Lwa Sapiehy do Moskwy 1600 r.*, Lwów, 1927, *passim*; Eliasz Pielgrzymowski, *Poselstwo i krótkie spisanie rozprawy z Moskwą*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, *passim*; poziția prof. Jerzy Urwanowicz (conferința intitulată „Nad biografią Stanisława Żółkieskiego: mity i znaki zapytania”, susținută în data de 6 XI 2018 la Universitatea Jagielonă), care neagă aderarea hatmanului polon la planurile de uniune (pornind de la motivul că, singura dovadă în acest sens, scrisoarea trimisă de acesta unui partizan al uniunii, Lew Sapiecha, ar putea fi conjuncturală), pleacă de la premisa greșită că, dacă nu există alte dovezi, putem afirma că nu au existat niciodată astfel de planuri.

[5] Aristotel, *Politica*, Alexander Baumgarten (trad., comentarii și index), București, Editura Iri, 2001, cărțile III, VII, p. 163.

[6] *Apud* Anna Grzeszkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów, pojęcia i idee*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018, p. 200.

https://biblioteca-digitala.ro

comun, după care se conduc republicile, și cel personal, după care se conduc tiranii[7]. Fără a avea o dovadă a prezenței cărții în biblioteca lui Sigismund al III-lea[8], putem presupune că regele i-a cunoscut cuprinsul, mai ales în punctele esențiale ale acestuia, cum este, de pildă, distincția dintre un rege bun și un tiran. O dovadă indirectă în acest sens poate fi și menționarea aceleiași opoziții în scrierile membrilor exilului suedez care l-au întovărășit pe Sigismund în Republică[9].

La întrebarea *ce reprezenta tirania pentru polono-lituanieni*?[10], nu intenționăm să oferim un răspuns detaliat, ci doar să schițăm unul, cu relevanță pentru partea finală a lucrării noastre.

O primă semnificație care reiese din sursele studiate este aceea de „domnie sângeroasă, cumplită". În acest sens Ivan cel Groaznic este considerat *tiran* în memorialul[11] hatmanului Żółkiewski, *Începutul și progresul războiului moscovit.* Autorul descrie, la persoana a III-a, după modelul lui Caesar, evenimentele la care a luat parte, cu scopul de a se delimita de politica regelui[12], așa cum începuse ea să fie percepută, în contextul capitulării garnizoanei polone din Moscova în anul 1612, fapt ce făcuse ca opinia publică nobiliară să înceapă să caute vinovații pentru această stare de lucruri.

O a doua semnificație este a unui drept de proprietate deplin – numit în epocă *absolutum dominium* sau, mult mai rar, *dominium absolutum* – care își are originea în dreptul roman[13] și care se învecinează cu *despotes* din familia greacă, personajul care se bucura de autoritate asupra sclavilor din familia sa[14]. În acest sens considerăm că poate fi interpretat și pasajul următor, care provine dintr-un discurs ținut în Seim de Jan Zamoyski: „noi suntem membri [ai corpului Republicii n.n.] și nu proprietate („*posessya*") a Măriei Voastre Regale, după cum vrea Lipsius"[15].

[7] Sebastian Petrycy, „Przydatki do Polityki Arystotelesowej", în *Pisma wybrane*, tom II, 1956, pp. 278–279.

[8] Lucrarea nu este menționată de Irena Komasara, *Książka na dworach Wazów w Polsce*, Wrocław, Ossolineum 1994, care nu are însă un caracter exhaustiv.

[9] *Slaktarebenck czyli krwawe jatki księcia Karola Sudermańskiego*, Wojciech Krawczuk (ed.), Historia Jagellonica, Kraków, 2017, p. 21.

[10] Paulina Grobelna-Mazurek, doctoranda profesorului Igor Kraszewski de la Universitatea „Adam Mickiewicz" din Poznań pregătește o lucrare despre problema tiraniei (*absolutum dominium* în Republica secolului al XVII-lea), lucrare care, în momentul publicării, va constitui referința absolută pentru această problematică.

[11] Stanisław Żółkiewski, *Początek i progres wojny moskiewskiej*, Wacław Sobieski (ed.), Kraków 1920, pp. 13–14: redactat după 13 februarie 1612 și înainte de 27 septembrie 1612.

[12] Încă din 1608, Sigismund al III-lea se gândea să obțină tronul Moscovei pentru fiul său Vladislav (cf. Henryk Wisner, *Władysław IV Waza*[2], Ossolineum, Wrocław, 2009, p. 15). Acest lucru nu schimbă faptul că masa nobilimii polono-lituaniene presupunea, de bună credință sau nu, că dorește tronul pentru sine.

[13] Daniel Lee, „Private Law Models for Public Law Concepts: The Roman Law Theory of *Dominium* in the Monarchomach Doctrine of Popular Sovereignty", în *The Review of Politics*, vol. 70, no. 3 (Summer 2008), pp. 378-380.

[14] R. Koebner, „Despot and despotism: vicissitudes of a political term", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 14, no.3/4 (1951), pp. 275–302.

[15] Jerzy Besala, *Stanisław Żółkiewski*, PIW, Warszawa 1988, p. 89; *Diariusze i akta sejmowe r. 1591–1592*, E. Barwiński (ed.), Kraków 1911, p. 244. Deși termenul utilizat de cancelar trimite la latinescul *possessio* și nu la *dominium*, contextul (acuze aduse regelui pentru intenția de a da coroana

https://biblioteca-digitala.ro

O a treia semnificație este cea pe care, în lucrarea sa despre limbajul tiraniei în epoca premodernă polono-lituaniană, istoricul Szymon Brzeziński o numește „egoismul prințului”[16] și pe care am ilustrat-o mai sus, prin sfatul oferit de hatmanul Stanisław Żółkiewski regelui Sigismund al III-lea.

Comentând în spiritul lui Aristotel, Cicero sau al istoriografiei franceze, am putea spune că, acționând în interesul propriu și nu în cel al comunității politice pe care o conduce, monarhul o transformă pe aceasta într-o tiranie, negându-i caracterul de Republică (*Res publica*).

În urmă cu aproape o sută de ani, istoricul Czesław Chowaniec a identificat puncte comune între gândirea monarcomahilor francezi și cea a membrilor rocoșului din anii 1606–1609[17].

Cum percepeau polono-lituanienii tirania în această epocă? Pentru a da un răspuns adecvat, ar trebui să schițăm modul în care imaginau funcționarea propriului „stat”, prin prisma căruia gândeau conceptul de „tiranie”.

Pentru prima parte a epocii monarhiei elective, care cuprinde anii 1573–1652, istoriografia polonă sau străină a delimitat principiile de bază care domneau în Republica celor Două Națiuni: *monarhia mixta*, constituționalismul nobiliar, suveranitatea legii/„statul de drept” și cetățenia nobiliară. Ilustrăm, pentru început, aceste noțiuni cu un citat care provine dintr-o scriere polemică intitulată *Libera respublica quae sit?*, datând din anul 1606:

> Acest lucru îl numim *republică liberă*, când nu una, ci trei stări guvernează în ea și domnesc împreună și în același timp. Nicio stare nu e mai presus decât alta și toate guvernează după un drept comun, numit astfel pentru că toți îl așază, de bună voie, deasupra tuturor. În felul acesta, dreptul nu este silnic pentru unul singur, care și-l ia asupră-și, căci **nimeni nu obișnuiește să pună asupra sa nimic** jignitor, **nici greu, cum se întâmplă atunci când hotărăște unul pentru toți**. Și, într-un cuvânt, în această republică liberă nimeni nu poate hotărî nimic, fără voința liberă a tuturor și consensul celor trei stări. **Republica aceasta poate fi de trei feluri: *monarchia, aristocratia et democratia***. Fac parte din ea regele, senatul, starea nobiliară care formează întreg corpul republicii[18].

Textul a fost publicat în anul în anul 1906 de istoricul Jan Czubek în volumul doi din *Pisma rokoszowe,* cu mențiunea că au fost găsite în diverse manuscrise opt

Habsburgilor în schimbul sprijinului pentru dobândirea celei suedeze) ne face să credem că referința era *dominium*, pentru că Zamoyski dorea să dea de înțeles că monarhul trata Republica ca pe un bun pe care îl schimba cu altul. Pentru diferite înțelesuri ale termenului „posessya” în accepțiunea lui Zamoyski vezi și ultimul discurs al acestuia, ținut la Seimul din anul 1605: „Mowa na sejmie 1605 r.”, în Czubek, *Pisma polityczne*, II, pp. 471–480, unde vorbește despre Sigismund al III-lea care a intrat în „posessya” Suediei la moartea tatălui său.

[16] Szymon Brzezinski, Tyran i tyrania w staropolskim języku politycznym (XVI–XVII w.), Warszawa, 2008 (= *Społeczeństwo staropolskie*, Seria nowa, t. I), *passim*.

[17] Czesław Chowaniec, *Poglądy polityczne rokoszan (1606–1607) wobec doktryn monarchomachów francuskich*, Kraków, 1925, pp. 257–266.

[18] „Libera respublica quae sit?” (1606), în *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606-1608*, tom II, *Proza*, Jan Czubek (ed.), Kraków 1918, p. 403. Traducerile izvoarelor poloneze, precum și ale citatelor din autori poloni contemporani, folosite în prezentul articol ne aparțin.

https://biblioteca-digitala.ro

copii ale acestei scrieri, fapt care vorbește de la sine despre impactul mare al acesteia, amplificat și de oralitatea textului, destinat a fi citit în fața unor adunări nobiliare.

Monarchia mixta, *imperium mixtum* etc. este o concepție care își are originea în scrierile lui Aristotel, Polybios și Cicero[19] și care a rămas extrem de populară în Republică până la pătrunderea ideilor iluministe. În epoca de care ne ocupăm era extrem de răspândită (cu privire la Regatul Polon și apoi la Republică) printre nobilii obișnuiți, magnații și autorii poloni de opere politice. Călătorii străini percep regimul politic polono-lituanian în aceiași termeni[20]. Trebuie menționat însă, conform Annei Grzeszkowiak-Krwawicz, că „niciodată comparația cu Roma nu și-a pierdut actualitatea, cu toate că în diferite perioade au fost expuse elemente diferite ale mitului celei mai bune republici, între acestea numărându-se și cel al construcției instituționale mixte”[21].

Citatul se referă la Seimul polono-lituanian care era alcătuit din rege, senat și camera deputaților, considerate cele trei „stări” și în care deciziile se luau prin „consens” (*zgoda*, *zgoda powszechna*, *consensus ordinum*).

Viața politică în Republică era văzută ca o luptă *inter maiestatem ac libertatem*, între o regalitate care dorește să se manifeste deplin, devenind astfel o tiranie („nu ai nici măcar unul care să nu se gândească la violarea drepturilor și libertăților noastre”[22]) și privilegiile stării nobiliare, numite adesea „libertăți” (*wolności*) și „drepturi” [*prawa*, termen care traduce și latinul *lex*, n.n.] care sunt amenințate de creșterea puterii monarhice. Privilegiile/libertățile[23] stării nobiliare sunt o binefacere divină, perfecte și amenințate, iar amenințarea planează asupra lor din partea regelui, unii istorici vorbind de o „neîncredere programatică” a societății nobiliare în monarhi[24]: cu cât concepția *anakyklosis*-ului era mai răspândită, cu atât creșteau șansele ca neîncrederea față de monarh să crească exponențial.

La suveranitatea legalismului nobiliar se referă și citatul următor:

> Așa cum corpul trăiește cu sufletul, tot așa toate stările trebuie să conducă Republica după un singur drept (lege), făcând ca dreptul maiestății să fie atât de respectat încât în această republică dreptul să fie rege, senator, nobil și toți să fie obligați să i se supună, cu credință, cu onoare și cu conștiință, sub pedeapsa infamiei, exilului și a privării de viață și bunuri. Asta este ceea ce numim libertate[25].

[19] Aristotel, *Politica*, II 6, p. 99; Cicero, „Despre stat”, în: idem, *Despre supremul bine și supremul rău*, Gh. Ceaușescu (trad., studiu introductiv și note), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 261; Polybios, *Istorii*, Virgil C. Popescu (introd., trad. și note), București, Editura Științifică, 1966, VI, pp. 463–464, 472–479.

[20] Stanisław Kot, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*[2], Warszawa, IHN, 2017, pp. 7–21, vezi și 31–41.

[21] Anna Grzeszkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*, pp. 173–214, în special, pp. 176–177.

[22] Piotr Skarga, *Kazania Sejmowe*, Janusz Tazbir, Miroslaw Korolko (eds.), Wrocław, 1995, p. XI.

[23] Andzej Wolan, *De libertate politica sive civili*, Maciej Eder, Roman Mazurkiewicz, Wacław Uruszczak (eds.), Warszawa, 2010, *passim*.

[24] Jarema Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa, Wydawnictwo Państwowe Wiedza Powszechna, 1986, pp. 132–133, 154.

[25] „Libera respublica quae sit?” (1606), în *Pisma polityczne*, p. 403.

https://biblioteca-digitala.ro

Concepția monarhiei mixte în Europa premodernă are rolul de a legitima puterea politică a corpului social în fața monarhilor[26], deci nu trebuie să ne surprindă că ea apare expusă atât de ferm într-o scriere polemică la începutul secolului al XVII-lea, în contextul în care corpul nobilimii anticipa întărirea puterii regale. Broșura apare în anul în care regele inițiase în Seim dezbaterile asupra unor reforme care ar fi urmat să restrângă privilegiile nobilimii – crearea unui tezaur bazat pe impozite permanente și a unei oștiri permanente, precum și introducerea votului majoritar. Acest fapt ar fi lipsit Seimul de prerogativa lui principală – votarea impozitelor – și ar fi limitat controlul pe care îl exercita asupra monarhului și guvernării. Tot în anul 1606, izbucnește și revolta legală – înscrisă în articolele henriciene și cunoscută sub numele de rocoșul (*rokosz*) din Sandomir sau al lui Zebrzydowski[27].

Nu este așadar de mirare, că autorul anonim a descris într-o altă scriere polemică ce este *absolutum dominium,* a cărui amenințare plana, în viziunea lui, asupra „Republicii libere". Citățm din această broșură, pentru relevanța ei privind spațiul moldovenesc[28]:

> **Puterea unuia singur, poruncirea unuia singur, stăpânirea unuia singur**, au în sine această natură, anume că omul vrea o asemenea supunere de la toți, încât să facă din voia lui înrobirea lor, ca sub el să nu fie nimeni liber, nimeni să nu fie liber în sine; în schimb, el să fie liber să le ia totul când vrea și cum vrea și să poruncească cum dorește și nimeni să nu se poată opune. Desigur, trebuie să poată da la o parte credința, conștiința, slava și sănătatea [n.n. viața], atunci când dorește și când poruncește. Sub o asemenea domnie *nullum dogma* nu are autoritate în fața sa, el însuși este legea: *sic volo, sic iubeo.*

Istoriografia polonă a considerat multă vreme *absolutum dominium* drept absolutismul Habsburgilor, al lui Richelieu sau Ludovic al XIV-lea. Citatul de mai sus, la care ar mai putea fi adăugate și altele din aceeași scriere polemică sau din altele publicate de Jan Czubek în volumul amintit, arată că ne aflăm în fața unui imaginar despotic și tiranic care descrie un monarh ce nu respectă nici o „regulă", tratându-și supușii ca pe o proprietate a sa.

Unui asemenea imaginar**,** polono-lituanienii îi opun nu numai concepția monarhiei mixte ci și pe cea a cetățeniei care este activă și participativă la treburile „statului". Aceasta se difuzează în ultimele decenii ale secolului al XVI-lea sub influența marelui cancelar și hatman al Coroanei Jan Zamoyski, ea fiind în opoziție cu statutul de supus, care în disputele cu monarhul este asociat celui de sclav. La mesajul vicecancelarului Coroanei Jan Tarnowski, conform căruia regele

[26] Antonio Feros, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III. 1598–1621*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 19–21, 25–26, *passim*.

[27] Henryk Wisner, *Rokosz Zebrzydowskiego*, Kraków 1989; Jarema Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce, 1606–1609*, Ossolineum, Wrocław 1960; Agnieszka Pawłowska-Kubik, *Rokosz Sandomierski 1606–1609. Rzeczpospolita na politycznym rozdrożu*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019 (*non vidi*).

[28] „Absolutum dominium quid sit?", în *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, tom II, *Proza*, Jan Czubek (ed.), Kraków 1918, pp. 409–413.

https://biblioteca-digitala.ro

„obișnuiește să răspundă rugăminților supușilor săi" (1591), solia adunării nobiliare din Radom a răspuns că regele răspunde „cetățenilor („*obywatelom*") RP, și nu supușilor, căci noi suntem *cives* și nu *mancipia*"[29].

Cetățenia este văzută în opoziție cu tirania: „Eu nu sunt un ticălos ci un cetățean polon care alege regii și răstoarnă tiranii" – i-a spus deputatul Michał Kazimierski în Seim regelui Stefan Bathory, ca răspuns la replica „taci ticălosule!"[30]. În felul acesta, deputatul l-a amenințat pe rege cu detronarea, căci disputa verbală a avut loc în contextul execuției lui Samuel Zborowski și a punerii sub acuzare a fraților lui.

În anul 1654, regele Jan Cazimir a primit următoarea replică în Seim: „la noi *lex regnat non rex* și nu trebuie *ad gratiam regis sed ad leges conformare*"[31]. Referința negativă a acestei fraze este a unei stăpâniri fără legi, care își are originea în concepțiile grecești ale tiraniei antice.

Este evident că polono-lituanienii de la cumpăna secolelor XVI–XVII, dar și cei de mai târziu aveau oroare și teamă de puterea unui singur om, fie ea și a monarhului, căci aceasta fie era, fie putea deveni arbitrară („regele se deosebește de tiran ca pescarul care pescuiește cu cârlig de cel care pescuiește cu oasele peștilor"), iar idealul lor era o putere moderată, după modelul celei descrise de autorul anonim al *Libera respublica quae sit?*

CUM VEDEAU UNII POLONO-LITUANIENI MOLDOVA ȘI PUTEREA DOMNULUI EI?

Dicționarul limbii polone a secolului al XVI-lea notează 55 de ocurențe ale termenului „despot". Acesta este fie „un prinț care domnește după voia lui, având o putere nemărginită" (cu referire la ducii Lituaniei și ai Moscovei), fie prințul Moldovei sau al Țării Românești. Ca sinonime, se întâlnesc „*mocarz*" (puternic) și tiran („*tyran*")[32]. Să nu fi apărut nicio contaminare între cele două înțelesuri din limba polonă?

Într-o scrisoare adresată lui Ștefan Tomșa, regele Sigismund August se referă la Moldova ca la o țară în care au loc „schimbări mari", o țară a discordiei („*niezgoda*"), unde – în concordanță cu dictonul lui Sallustius *concordia res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur* – discordia a dus la decăderea țării: „nu este o altă

[29] Urszula Augustyniak, „Wpływ konfesjonalizacji katolickiej na dyskurs polityczny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Wizje państwa i społeczeństwa", în: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Anna Grzeszekowiak-Krwawicz, Jerzy Axer (eds.) tom III, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2017, pp. 75–76.

[30] Janusz Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, *rozkwit-upadek-relikty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, p. 65.

[31] Henryk Wisner, *Najjaśniejsza Rzeczypospolita*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2001, *passim*; Adam Kersten, *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, PIW, Warszawa 1988, p. 306; Robert Frost, „Regaliści bez regalizmu? Dwór królewski a szlachta w czasach Wazów", în R. Skowron, (ed.), *Dwór a kraj. Między centrum a peryferiami władzy*, Zamek królewski na Wawelu, Kraków, 2003, pp. 300–302.

[32] *Apud* Brzeziński, *Tyran i tyrania*, p. 297.

https://biblioteca-digitala.ro

pricină decât discordia („*niezgoda*") voastră internă, care distruge şi Republica, şi Ţara Moldovei, fără întârziere, cum se întâmplă şi cu toate celelalte stăpâniri. Dacă nu vă întoarceţi către concordie („*zgoda*"), discordia o va pierde"[33]. Imaginea decăderii Moldovei apare în diferite alte izvoare din a doua parte a secolului al XVI-lea şi din prima parte a celui următor. Să menţionăm că pentru regele polon discordia moldovenească este doar parţial în opoziţie cu consensul care domneşte în Seimul polon, fiindcă, aşa cum rezultă din scrisoare, discordia poate cuprinde şi Polonia, şi alte state mari, putând conduce, de asemenea, la decăderea lor[34].

Şi Stanisław Żółkiewski vede Moldova ca pe un „stat" în care au loc dese revolte ale supuşilor împotriva domnilor, fapt care, la fel ca în Ungaria, a dus la decăderea ţării. Ne-a lăsat această mărturie în testamentul său din anul 1606: „schimbările stăpânilor, dacă nu ne uităm prea departe, au adus la distrugere şi decădere Ţara Ungariei şi cea a Valahiei [n.n. Moldova]"[35].

Conform lui Hieronim Ossolinski – lider al mişcării aplicării legilor (*executio legum*, egzekucja praw)[36] –, alte trăsături ale Moldovei sunt **egalitatea** („toţi sunt egali între ei" şi s-au învăţat că „de-abia ce unul paşte caprele, poate să fie deodată un mare pan şi, la sfârşit, chiar voievod"), **instabilitatea**, care reprezintă o condiţie favorabilă pentru apariţia tiraniei, **lipsa unei pături de mijloc**, care, pentru Aristotel constituia garanţia stabilităţii unui stat (democratic)[37].

Reinhold Heidenstein – secretarul şi prietenul marelui cancelar şi hatman al Coroanei Jan Zamoyski, împreună cu care a redactat *Istoria Poloniei de la moartea lui Sigismund August* – menţionează şi el în această lucrare *quasi*-lipsa păturii de mijloc[38], care constituie, şi în cultura politică polonă, o condiţie a apariţiei tiraniei[39].

În imaginarul polon, ca parte a spaţiului otoman[40], Moldova este şi ea un spaţiu al tiraniei. Bartosz Paprocki – istoric, polemist şi erudit din a doua jumătate a secolului al XVI-lea –, comentând într-o scriere execuţia nobilului Samuel Zborowski, menţiona că: „Sunteţi conştienţi că judecătorii au fost reclamanţi, ei au instigat, ei au depus mărturie şi tot ei au cercetat. Pentru Dumnezeu! A fost ca o treaba moldovenească şi muntenească!"[41]. Paprocki subliniază aici că judecata moldovenească este făcută de o singură persoană şi, în consecinţă, ea scapă oricărui control. El se adresează publicului polono-lituanian, familiarizat cu funcţionarea monahiei mixte şi a tribunalelor nobiliare polone, public pentru care o asemenea judecată constituia un lucru cu totul străin.

[33] Sigismund August către Ştefan Tomşa I, 13 octombrie 1563, în: Hurmuzaki, II-1, documentul nr. CXVIII, pp. 228–229.

[34] *Ibidem*.

[35] Bielowski, *Pisma hetmana*, p. 175.

[36] Irena Kaniewska, Hieronim Ossolinski, în *Polski Slownik Biograficzny*, t. XXIV, 1979, [https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/hieronim-ossolinski-h-topor], 26.10.2019.

[37] Hurmuzaki II-1, documentul nr. XCVII: extras din discursul lui Hieronim Ossolinski la Dietă, 24 februarie 1553, pp. 193–196; Aristotel, *Politica*, IV, 11, pp. 241–242.

[38] Reinhold Heidenstein, *Rerum Polonicarum ad excessu Sigismundi Augusti libri XII*, Frankfurt am Menem 1672, p. 315.

[39] Brzezinski, *Tyran i tyrania*, p. 296.

[40] Marcin Broniewski, *Tartarie Descriptio, Opis Tatarii*, (ed.) E. Śnieżewska, M. Mączyńska, Łódź, 2011, p. XXI, 65.

[41] Bartosz Paprocki, *Dwie broszury polityczne z lat 1587 i 1588*, J. Czubek, (ed.), Kraków, 1900, p. 59.

https://biblioteca-digitala.ro

Nobilul polon Wawrzyniec Dąbrowa înregistrează un act „de la Ion Vodă", act care se dorește o garanție oferită de către domn pentru cumpărarea de miere din Moldova. Având în vedere că nobilul nu apucase să scoată din Moldova produsele pentru care plătise, „domnul" îi oferă, în preziua războiului cu turcii (otomanii), o garanție în care scrie că:

> …îi dăm împuternicire [dacă nu va scoate din țara noastră ce a plătit, n.n.] ca oriunde va fi găsit, în depozitul nostru…, în lucrurile noastre sau la supușii noștri, care le-ar fi dus, *căci ei nu au nimic al lor, iar tot ce au, prin grația noastră au...*[42].

Interpretarea spre care înclinăm este că ne aflăm în fața unui document falsificat de un polon, cu gândul la eventualii lui cititori poloni, și care face, din motive materiale, distincția – de drept roman – proprietate/posesiune, pe care o putem citi și în alte documente care privesc autoritatea domnului Moldovei.

Jurnalul călătoriei turcești a lui Zbigniew Lubieniecki ne face martorii unei domnii a cărei putere, în materie fiscală, nu este mărginită de nimic. În 1640, traversând Moldova el scrie:

> Ne-a spus nouă [Sturza – n.n.] că așa de mari impozite plătește hospodarului Moldovei din acel sat: el însuși, de la sine, prin *ordinarie*, florini 100, și când poruncește hospodarul, și în fiecare săptămână, iar țăranii din acel sat, deși este un sat micuț, plătesc în fiecare lună 800 zloți roșii. Fapt ce pare de necrezut, dar așa este, *in rei veritate*, pentru că, întrebați fiind mulți, *omnes concordant*, spunând că atunci când vrea hospodarul, ei plătesc, chiar și în fiecare săptămână. Și ce pot să facă săracii când *sic volo sic iubeo*, ce să mai cauți respectul corectitudinii și al dreptății?[43].

Având în vedere că, în opinia polono-lituanienilor, moldovenii sunt conduși de o singură persoană, care îi judecă după cum „vrea" în probleme de viață și de moarte, modul în care aceștia sunt tratați are, de bună seamă, valențe vecine „proprietății". Ei sunt fie supuși unei tiranii perpetue, fie tirania poate apărea în Moldova mai rapid decât în alte părți, din cauza instabilității cronice a țării, manifestate, printre altele, pe fondul lipsei păturii de mijloc.

În acest context, actorii politici poloni au tendința de a aplica ceea ce vom numi „opțiunea" Hieronim Ossolinski. De confesiune protestantă[44], Ossolinski a ținut, în anul 1553, un discurs, schițând un plan care privea introducerea în

[42] Zenon Guldoń, Przyczynek do dziejów handlu polsko-mołdawskiego w drugiej połowie XVI wieku, în: Zenon Guldoń, Lech Stępkowski, *Z dziejów handlu Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, Kielce, 1980, pp. 3941. Pasajul nu poate fi interpretat cu ușurință, deoarece nu suntem în posesia documentului original ci doar a unei copii a lui. Dacă într-adevăr Ion-Vodă a emis documentul respectiv atunci ne-am putea afla în prezența unei interpretări stricte a teoriei *dominium eminens*.

[43] Z. Lubieniecki, „Diariusz drogi tureckiej (r. 1640)", în *Trzy relacje z polskich podróży na wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, A. Walaszek (ed.), Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1980, p. 92.

[44] Irena Kaniewska, *Hieronim Ossolinski*, în Polski Slownik Biograficzny, t. XXIV, 1979, [https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/hieronim ossolinski-h-topor], 26.10.2019.

https://biblioteca-digitala.ro

Moldova a unei pături de mijloc, alcătuite din oşteni poloni care urmau să-l împiedice pe domn să se comporte tiranic, iar pe supuşii săi să se revolte împotriva acestuia, contribuind astfel la stabilizarea ţării. Aceste lucruri urmau să se concretizeze prin drept scris şi printr-o formă de contractualism[45].

Implementarea unei versiuni a opţiunii Ossoliński a început în Moldova şi în Ţara Românească în timpul domniilor lui Ieremia Movilă (1595–1606) şi a lui Simion Movilă (1600–1602) şi în urma demersurilor marelui hatman şi cancelar al Coroanei Jan Zamoyski. Sprijinit de rege, acesta din urmă viza extinderea privilegiilor nobiliare polono-lituaniene asupra boierilor moldoveni şi munteni[46], care ar fi avut drept consecinţă restrângerea prerogativelor domnilor celor două ţări şi ar fi fost dublată de încercări de colonizare a Moldovei şi a Munteniei cu oşteni poloni şi ruteni. Prezenţa oştenilor poloni în Moldova, pe lângă funcţia militară, urma să stabilizeze voievodatul şi să împiedice „tumulturile" care aveau loc în el, (fapt ce denotă o continuitate cu gândirea lui Ossolinski). Cancelarul Zamoyski şi regele aveau aceste concepţii după cum aflăm din instrucţia solului Krzysztof Kochanowski, trimis la Stambul în anul 1601: Muntenia are „oameni nobili, mai mulţi decât Ţara Moldovei şi, prin asta, mai puţine tumulturi [n.n. – răsturnări, schimbări] au avut loc în ea"[47]. Vedem astfel, pentru a completa totodată şi ideile lui Robert Frost, cum perspectiva aristotelică a jucat un rol şi în politica Republicii celor Două Naţiuni faţă de Moldova şi Ţara Românească.

Întorcându-ne la monarhul polono-lituanian Sigismund al III-lea, credem că am putut identifica o sensibilitate particulară a acestuia la auzul cuvântului „tiran", începând din 1590, chiar şi atunci când nu-i era adresat lui, ci adversarilor Republicii, dar mai ales când era pronunţat de către membrii facţiunii marelui cancelar şi hatman Jan Zamoyski sau de către foştii membri ai facţiunii, după moartea acestuia din urmă, în anul 1605. Firește, niciun rege nu se bucură atunci când este numit tiran, dar, în acest caz, după cum am menţionat mai sus, era vorba de a-i numi, în prezenţa lui, pe adversarii Republicii şi pe tiranii acesteia. Reacţia lui Sigismund poate să fi fost influenţată şi de încarcerarea tatălui şi a mamei sale de către unchiul său Eric al XIV-lea, între anii 1563–1567[48].

În declanşarea sensibilităţii regelui se aflase însă, în primul rând, conflictul dintre monarh şi cancelarul Jan Zamoyski, petrecut la Seimul din 1590–1591. Cu acel prilej, pornind de la o dispută privind numirea vicecancelarului – atribut

[45] Hurmuzaki II–1, documentul nr. XCVII: extras din discursul lui Hieronim Ossolinski la Dietă, 24 februarie 1553, pp. 193–196.

[46] Constantin Rezachevici, „Poziţia marii boierimi din Ţara Românească faţă de Mihai Viteazul şi Simion Movilă (noiembrie 1600 – august 1601)", în *Studii*, tom 26, nr. 1, 1973, pp. 52–53,55, 56, 60 *passim*; C. Bobicescu, „Între integrare şi păstrarea autonomiei. Modelul polonez şi controlul domnilor în Moldova şi Ţara Românească la cumpăna secolelor XVI–XVII", în *Movileştii. Istorie şi spiritualitate românească,* vol. II*: Ieremia Movilă. Domnul. Famlia. Epoca*, Sfânta Mănăstire Sucevița, 2006, pp. 239–247. Vom relua acest subiect în curând.

[47] Ilie Corfus, *Corespondenţă inedită asupra relaţiunilor dintre Mihai Viteazul şi Polonia*, Tiparul Glasul Bucovinei, 1935, p. 58.

[48] Wisner, *Zygmunt III Waza*, pp. 6–8. Evenimentele au beneficiat de pana lui Marcin Kromer, *Histroryja prawdziwa o przygodzie żałosnej książęcia finlandzkiego Jana i królewny Polskiej Katarzyny*[2], (ed.) J. Małłek Olsztyn, 1983.

https://biblioteca-digitala.ro

exclusiv al regelui –, monarhul fusese admonestat în senat de cancelarul Coroanei în felul următor: „nu voi mai da crezare cuvintelor regale" și „ai fost ales rege, nu tiran!". După descrierile din epocă, monarhul s-a ridicat de pe tron, a pus mâna pe mânerul sabiei și a spus: „sunt regele Poloniei și nu am de gând să împart cu nimeni puterea mea [puterea de distribuire a oficiilor – n.n.]", iar apoi, după ce a rostit cuvintele „nu am de gând să mai suport mult timp mândria acestui om", a părăsit sala, urmat de toți senatorii, lăsându-l singur pe cancelar. În zilele următoare au avut loc medieri în urma cărora cancelarul – în ciuda unei atitudini războinice – a fost silit să-i ceară public scuze regelui, ceea ce a echivalat cu o umilire și a putut avea consecințe privind atitudinea ulterioară a acestuia față de monarh[49].

Și acuzațiile cu care se întâlnise Sigismund în timpul rocoșului din 1606–1609, în urma reformelor pe care el le inițiase, trebuie să fi jucat un rol important. Lectura documentelor din perioada domniei lui ne-a permis identificarea a patru, posibil cinci momente, în care s-ar putea vorbi despre tiranie, fără ca ea să fie pomenită expres: în mesajele transmise fie din Moldova, fie din Polonia, și care urmau să ajungă la rege, sau în discursurile pronunțate în prezența acestuia. Primul document este scrisoarea hatmanului Żółkiewski, menționată în debutul articolului. Al doilea îi aparține tot acestuia și este un discurs ținut în Seim, care descrie „complotul" vizând uciderea lui Ștefan Tomșa, în care acțiunile acestuia din urmă sunt descrise ca fiind ale unui „stăpân rău" sau ale unui „om rău"[50]. Nerespectând ordinea cronologică, un al treilea moment este cel în care Ieremia Movilă descrie acțiunile lui Mihai Viteazul din Transilvania, evitând utilizarea substantivului incriminat[51]. Momentul evocat mai sus, în care Zamoyski îi spune regelui în Seim că nobilii polono-lituanieni nu reprezintă proprietatea sa, trebuie introdus și el în această enumerare.

Singurul moment asupra căruia ne vom opri în detaliu este cel al „scrisorilor boierilor trădători"[52] – în terminologia anilor '60–'70 –, două scrisori care îi aveau ca destinatari pe Ieremia Movilă, Sigismund al III-lea și Jan Zamoyski și prin care autorii lor urmăreau să obțină sprijinul militar polon, pentru a-l înlocui pe Mihai Viteazul, domnul muntean, cu Simion Movilă, fratele lui Ieremia Movilă[53]. Un element prezent în ambele scrisori și care anticipează argumentația finală este încercarea de a construi un consens al „țării" pentru înlăturarea domnului, încercare

[49] Kazimierz Lepszy, *Rzeczpospolita Polska w dobie Sejmu inkwizycyjnego (1589–1592)*[2], Wydawnictwo Napoleon V, Oświęcim, 2015, p. 201–204; Stanisław Grzybowski, *Jan Zamoyski*, PIW, Warszawa, 1994, p. 240–241, care are o opinie diferită privind legalitatea „mutării" regelui. Anna Filipczak-Kocur, „Walka o rozdawnictwo urzędów na sejmach za Zygmunta III Wazy", în: Kamler, M., Manikowski, A., Samsonowicz, H., Wyrobisz, A., *Władza i społeczeństwo w XVI i XVII w. Prace ofiarowane Antoniemu Mączakowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa, PWN, 1989, pp. 235–236.

[50] Arhiwum Kórnikowskie, Mf. 504, Akta 1613–1616 i 1606–1621, f. 20.

[51] Hurmuzaki II-1, documentul nr. CCXCIV din 5 noiembrie 1599, p. 555 și documentul nr. CCXCV, din 10 noiembrie 1599, p. 557.

[52] Ștefan Ștefănescu, „Știri noi cu privire la domnia lui Mihai Viteazul", în *Studii și materiale de istorie medie*, V, 1962, pp. 12–14.

[53] C. Bobicescu, „Între integrare", p. 239–241; idem, „Tirani și tiranie la cumpăna secolelor XVI și XVII", în A. Panaite, R. Cirjan, C. Căpiță (eds.), *Moesica et Christiana. Studies in honour of Professor Alexandru Barnea*, Brăila, Editura Istros, 2016, pp. 561–563, 568.

https://biblioteca-digitala.ro

care se accentuează în cea de a doua scrisoare: dacă în cea dintâi epistolă înlăturarea lui Mihai Viteazul este solicitată de „toți" boierii sau panii de cinci ori, în cea de a doua, aceeași formulare apare de nouă ori. Expresia „toți boierii", care apare în prima epistolă de cinci ori, lipsește însă din cea de-a doua, acest argument fiind înlocuit cu porunca sultanului și cu amenințarea că, dacă polonii nu se grăbesc, turcii vor pune pe altcineva în Țara Românească. Lipsa termenului „tiran" din cea de a doua scrisoare se poate explica prin faptul că cineva – poate chiar marele cancelar și hatman Jan Zamoyski – le-a spus boierilor care duceau mesajele, că apelativul nu va fi bine primit de rege și, în consecință, aceștia au decis, alcătuind a doua scrisoare (care are, după cum menționează Ștefan Andreescu, caracterul unui raport) să renunțe la el[54].

În concluzie, putem spune că Moldova este văzută ca un spațiu favorabil apariției tiraniei, văzută și sub forma despotismului, un spațiu în care se regăsesc deja unele dintre trăsăturile acesteia.

Cancelaria Moldovei, parțial și cea a Țării Românești și, în general, elitele moldo-muntene angajate în politica polonă a celor două țări, intrând în contact cu ideile polono-lituaniene, oferă un răspuns corespondenților poloni, pe care îl vom schița aici, lăsând explicarea și argumentarea lui detaliată pentru o lucrare viitoare. Răspunsul lor are componente republicane și umanist civice, dar este expresia unei monarhii conduse autoritar. Considerăm că este vorba parțial despre o operațiune de imagine cu finalitate politică, de o *Selbststilizirung* „de stat".

Anticipând rândurile următoare, vom spune că Republica celor Două Națiuni se întâlnește în Moldova cu o imitație a propriului ei model, o situație pe care istoriografia română a mai evidențiat-o de-a lungul timpului[55].

În primul rând – în ceea ce privește „monarhia mixtă moldovenească" – o parte a puterii domnului Moldovei, și anume aceea de distribuție a oficiilor laice, este prezentată ca fiind împărțită cu sfatul laic și cu cel ecleziastic. Cititorul de astăzi poate fi surprins de faptul că o putere ce aparține exclusiv domnului este prezentată ca fiind partajată între trei forțe[56] (să ne amintim de cele trei „stări" din Seimul polono-lituanian). Cum documentul în care acest lucru apare este trimis din Moldova, ca urmare a unui consens (*zgoda*)[57], la Seimul polon în vederea confirmării lui, socotim just să menținem interpretarea dată acestui fapt cu ani în urmă: temându-se că puterea unui singur om (cea de a distribui oficii) va fi percepută drept arbitrară și va fi limitată de Seimul polon, ea a fost prezentată drept o putere partajată – o putere monarhică moderată – împărțită în trei, după modelul Seimului, în care cele trei „stări", care luau decizii prin consens erau regele, senatul și camera deputaților. Ca urmare, se poate spune că acea parte a cancelariei Moldovei care a alcătuit documentul a perceput – prin prisma funcționării Seimului polon și a concepțiilor

[54] Hurmuzaki II–1, documentul nr. CCLXV, pp. 487–488.

[55] Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI–XVIII*, București, Editura Academiei, 1983, p. 32.

[56] Scriptores Rerum Polonicarum, t. XX, *Dyaryusze sejmowe 1597 r.*, Kraków, Nakładem Akdemii Umiejętności, 1907, p. 474.

[57] C. Bobicescu, „Între integrare", p. 244–247. În limba polonă premodernă, substantivul *zgoda* înseamnă atât *concordia*, cât și *consensus*.

https://biblioteca-digitala.ro

politice care circulau acolo – arbitrariul puterii domnului de a distribui oficiile moldoveneşti. Această operaţie de imagine este făcută în folosul domnului, cu scopul conservării puterii lui şi, totodată, a păstrării „tradiţiei". Ne aflăm, aşadar, într-o situaţie particulară a concepţiei *monarhia mixta* – mai exact cea în care aceasta este doar invocată pentru a masca un regim autocratic cu scopul prezervării lui.

Despre *consens*[58] („toţi boierii, toţi panii") şi tiranie am vorbit mai sus iar folosirea lor constituie o modalitate utilizată de elitele moldo-muntene de a încerca manipularea politicii externe a Republicii celor Două Naţiuni, dând mai multă legitimitate solicitărilor adresate polonilor.

Apariţia termenilor „nobilime" (*szlachta*) şi „cetăţean" [*obywatel*, care reprezintă traducerea latinescului *civis* – n.n.] este însă, în contextul celor de mai sus, semnificativă. Ocurenţele termenului *obywatel* (peste douăzeci), relativa similitudine cronologică cu impunerea concepţiei cetăţeniei în Republica celor Două Naţiuni, cunoaşterea concepţiei monarhiei mixte, fie şi în forma prezentată mai sus, expresia *Cicero eloquentissimus* dintr-o scrisoare veche a lui Ieremia Movilă[59], precum şi dezbaterile istoriografice privind posibila influenţă romană în concepţia cetăţeniei polone impuse de Jan Zamoyski în anii '70 ai secolului al XVI-lea, ne fac să ne întrebăm în ce măsură concepţii statale romane[60] reverberaseră până în cancelaria lui Ieremia Movilă, probabil prin mijlocirea secretarului polon care părăsise slujba lui Zamoyski pentru cea a domnului Moldovei. La aceste probleme vom încerca să răspundem însă într-un alt articol. Aici vom sublinia doar faptul că, numindu-şi în scrisori supuşii „cetăţeni" (*obywatele*), Ieremia are în vedere semnificaţiile polono-lituaniene ale termenului, care, după cum am văzut, apare în opoziţie cu tirania şi desemnează o clasă, nobilimea, care participă la actul de guvernare prin Seim şi prin guvernarea consensuală. Dacă însă „cetăţenii" moldoveni participă la guvernare (să nu uităm că suntem în lumea ideilor nu a realităţilor), rezultă că ei nu sunt o „posesiune" sau proprietate a prinţului, nici supuşi ai unui tiran, ci o parte dintr-un „corp", au drepturi proprii, iar extinderea privilegiilor nobilimii polono-lituaniene asupra lor nu mai este necesară.

În acest fel nici puterea domnilor din familia Movilă nu mai este ameninţată de intenţia introducerii în Moldova şi Muntenia a privilegiilor nobiliare polono-lituaniene, care ar fi fost, în bună măsură, lipsite de obiect.

[58] Cu privire la *zgoda* cu înţelesul „concordie", ne aflăm în faţa unei fraze pe care un spion polon i-o atribuie lui Mihai Viteazul: *roztargniona tam potęga, gdzie zgody nie masz* („slăbită este puterea acolo unde nu este concordie"). Pe de o parte i-o putem atribui lui Mihai Viteazul, care ar fi putut afla cum funcţionează Seimul polon de la diplomaţii polono-lituanieni, pe de altă parte o putem considera şi o simplă învăţătură pe care un nobil polon i-o atribuie unui adversar al Republicii, pentru a-i creşte impactul. Fragmentul citat apare în scrisoarea unui spion polon din Moldova, trimisă către regele Sigismund al III-lea, în iunie-iulie 1600: Petre P. Panaitescu, *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul*, Bucureşti, Fundaţia Regele Carol I, 1936, p. 119.

[59] Petre P. Panaitescu, „Renaşterea şi românii", în *Interpretări româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1994, p. 198.

[60] Hermann Wahle, *Die Reception röhmischer Staatstheorie in der zweiten Hälfte des 16 Jahrhunderts durch Jan Zamoyski*, 1968, *passim*.

https://biblioteca-digitala.ro

Observăm cum, în fața apariției umanismului civic și a republicanismului din nord, cancelaria Moldovei (și a Munteniei), le opune acestora un pseudo-republicanism și un pseudo-umanism civic (din moment ce ele sunt manipulate mai ales de domn și nu de elita boierească), cu scopul de a limita prezența celor reale (a privilegiilor nobiliare polono-lituaniene și a ideilor care le însoțeau) și de a-și conserva propria putere. Între aceste concepții ne-am concentrat asupra monarhiei mixte care, așa cum apare din documentația analizată, arată că cele trei componente ale regimului mixt erau cunoscute probabil la curtea lui Ieremia Movilă. Cu alte cuvinte putem data în această epocă primele discuții asupra clasificărilor regimurilor politice, pe care Daniel Barbu le-a identificat și datat în 1678[61].

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Archiwum Kurnikowskie

„Absolutum dominium quid sit?", în *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, tom II Proza, Jan Czubek (ed.), Kraków, 1918, pp. 409-413.

ARISTOTEL, *Politica*, Alexander Baumgarten (ed.), București, Editura Iri, 2001.

BARWIŃSKI, E., *Diariusze i akta sejmowe r. 1591–1592*, Kraków, 1911.

BARWIŃSKI, E., *Dyaryusze sejmowe 1597 r.* Kraków, 1907.

BIELOWSKI A., (ed.), *Pisma Stanisława Żółkiewskiego, kanclerza koronnego i hetmana*, Lwow, 1861.

BRONIEWSKI, M., *Tartariae descriptio. Opis Tatarii*, Ewa Śnieżewska, Magdalena Mączyńska (eds.), SNAP Oddział w Łodzi, Łódź, 2011.

CICERO, „Despre stat", în: idem, *Despre supremul bine și supremul rău*, Gh. Ceaușescu (ed.), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

CORFUS I., *Corespondență inedită asupra relațiunilor dintre Mihai Viteazul și Polonia*, Cernăuți, Tiparul Glasul Bucovinei, 1935.

HEIDENSTEIN, R., *Rerum Polonicarum ab excessu Sigismundi Augusti libri XII*, Frankfurt am Menem, 1672.

HURMUZAKI, E., *Documente privitoare la istoria românilor*, suplementul II, volumul I *(1510–1600*), București, 1893.

KROMER, M., *Histroryja prawdziwa o przygodzie żałosnej książęcia finlandzkiego Jana i królewny Polskiej Katarzyny*[2], J. Małłek (ed.), Wydawnictwo Pojezieze, Olsztyn, 1983.

GÓRNICKI, Ł., „Droga do zupełnej wolności", în: idem, *Pisma*, vol. II, Roman Polak (ed.), PIW, Warszawa, 1961, pp. 475–531.

„Libera Respublica quae sit?[1]", în *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, tom II Proza, Jan Czubek (ed.), Kraków, 1918, pp. 403–409.

„Libera Respublica quae sit?[2]", în *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, *Wybór źródeł*, Anna Grześkowiak-Krwawicz, Patryk Sapała (eds.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Warszawa, 2013.

LUBIENIECKI, Z., „Diariusz drogi tureckiej (r. 1640)", în *Trzy relacje z polskich podróży na wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, A. Walaszek (ed.), Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1980, pp. 89–139.

PANAITESCU, P. P., *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul*, București, Fundația Regele Carol I, 1936.

[61] Daniel Barbu, „Democrația în românește: istoria veche a cuvântului", în idem, *Politica pentru barbari*, București, Editura Nemira, 2005, pp. 41–42.

https://biblioteca-digitala.ro

PAPROCKI, B., *Dwe broszury polityczne z lat 1587 i 1588*, J. Czubek (ed.), Kraków, 1900.
PETRYCY, S., „Przydatki do polityki arystotelesowej", în idem, *Pisma wybrane*, tom II, Warszawa, PWN, 1956, pp. 123–489.
PIELGRZYMOWSKI, E., *Poselstwo i krótkie spisanie rozprawy z Moskwą*, Roman Krzywy (ed.), Warszawa, Wydawniactwo Neriton, 2010.
POLYBIOS, *Istorii*, Virgil C. Popescu (ed.), București, Editura Științifică, 1966.
SKARGA, P., *Kazania Sejmowe*, Janusz Tazbir, Miroslaw Korolko (ed.), ZNI Ossolińskich, Wrocław 1995.
Slaktarebenck czyli krwawe jatki księcia Karola Sudermańskiego, Wojciech Krawczuk (ed.), Historia Jagellonica, Kraków, 2017.
TYSZKOWSKI, K., *Poselstwo Lwy Sapiehy w Moskwie 1600 r.*, Lwów, 1927.
ZAMOYSKI, J., „Mowa na sejmie 1605 r.", în *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, tom II, *Proza*, Jan Czubek (ed.), Kraków, 1918, pp. 471–480.
ŻÓŁKIEWSKI, S., *Początek i progres wojny moskiewskiej*, Wacław Sobieski (ed.), Kraków, 1920;
WOLAN, A., *De libertate politica sive civili*, Maciej Eder, Roman Mazurkiewicz, Wacław Uruszczak (eds.), Warszawa, Wydawnictwo Neriton, 2010.

Bibliografie secundară

AUGUSTYNIAK, U., „Wpływ konfesjonalizacji katolickiej na dyskurs polityczny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Wizje państwa i społeczeństwa", în *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Anna Grzeszkowiak-Krwawicz, Jerzy Axer (eds.), Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2017, pp. 52–87.
BARBU, D., „Democrația în românește: istoria veche a cuvântului", în idem, *Politica pentru barbari*, București, Editura Nemira, 2005, p. 39–58.
BESALA, J., *Stanisław Żókiewski*, PIW, Warszawa, 1988.
BOBICESCU, C. A., „Între integrare și păstrarea autonomiei. Modelul polonez și controlul domnilor în Moldova și Țara Românească la cumpăna secolelor XVI–XVII", în *Movileștii. Istorie și spiritualitate românească,* vol. II. *Ieremia Movilă. Domnul. Famlia. Epoca*, Sfânta Mănăstire Sucevița, 2006, pp. 227–247.
BOBICESCU, C. A., „Tirani și tiranie la cumpăna secolelor XVI și XVII", în A. Panaite, R. Cirjan, C. Căpiță (eds.), *Moesica et Christiana. Studies in honour of Professor Alexandru Barnea*, Brăila, Editura Istros, 2016, pp. 559–570.
BRZEZIŃSKI, S., Tyran i tyrania w staropolskim języku politycznym (XVI–XVII w.), Warszawa, 2008 (= *Społeczeństwo staropolskie*. Seria Nowa, t.1).
CHOWANIEC, Cz., *Poglądy polityczne rokoszan (1606–1607) wobec doktryn monachomachów francuskich*, Kraków, 1925.
COLLINS B. J., La Republique et l'État en France, 1360–1740, în : *La Monarchie républicaine*, Paris, Odile Jacob, 2016, pp. 13–43.
FEROS, A., *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III 1598–1621*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
FILIPCZAK KOCUR, A., „Walka o rozdawnictwo urzędów na sejmach za Zygmunta III Wazy", în Kamler, M., Manikowski, A., Samsonowicz, H., Wyrobisz, A., (eds.), *Władza i społeczeństwo w XVI i XVII w. Prace ofiarowane Antoniemu Mączakowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, PWN, Warszawa, 1989, pp. 232–247.
FROST, R., „Regaliści bez regalizmu? Dwór królewski a szlachta w czasach Wazów", în R. Skowron, (ed.), *Dwór a kraj. Między centrum a peryferiami władzy*, Kraków, Zamek królewski na Wawelu, 2003, pp. 295–306.
GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, A., *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
GRZYBOWSKI, S., *Jan Zamoyski*, Warszawa, PIW, 1994.
GULDOŃ, Z., „Przyczynek do dziejów handlu polsko-mołdawskiego w drugiej połowie XVI wieku", în Z. Guldoń, Lech Stępkowski, *Z dziejów handlu Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, Kielce, 1980, pp. 39–41.

https://biblioteca-digitala.ro

KERSTEN, A., *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*, Warszawa, PIW, 1988.
KOEBNER, R., „Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 14, no. 3/4 (1951), pp. 275–302.
KOMASARA, I., *Książka na dworach Wazów w Polsce*, Wrocław, Ossolineum, 1994.
KOT, S., *Rzeczpospolita w literaturze politycznej Zachodu*, Warszawa, Instytut Historii Nauki PAN, 2017.
LEE, D., „Private Law Models for public Law Concepts: The Roman Law Theory of Dominium in the Monarchomach Doctrine of Popular Sovereignty", *The Review of Politics*, vol. 70, No. 3 (Summer 2008), pp. 370–399.
LEPSZY, K., *Rzeczpospolita Polska w dobie sejmu inkwizycyjnego (1589–1592)*, Oświęcim, Wydawnictwo Napoleon V, 2015.
MACISZEWSKI, J., *Wojna domowa w Polsce, 1606-1609*, Wrocław, Ossolineum, 1960.
MACISZEWSKI, J., *Szlachta polska i jej państwo*[2], Warszawa, Wydawnictwo Państwowe Wiedza Powszechna, 1986.
PANAITESCU, P. P., *Interpretări românești. Studii de istorie economică și socială*[2], București, Editura Enciclopedică, 1994.
PAWŁOWSKA-KUBIK, A., *Rokosz sandomierski 1606–1609. Rzeczpospolita na politycznym rozdrożu*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019 (*non vidi*).
PIPPIDI A., *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, Editura Academiei, București, 1983.
Polski Słownik Biograficzny, PAN-PAU, Warszawa–Kraków, tom 24, 1979.
REZACHEVICI, C., „Poziția marii boierimi din Țara Românească față de Mihai Viteazul și Simion Movilă (noiembrie 1600–august 1601)", în *Studii*, tom 26, nr. 1, 1973, pp. 49–63.
ȘTEFĂNESCU, Ș., „Știri noi cu privire la domnia lui Mihai Viteazul", *Studii și materiale de istorie medie*, V, 1962.
TAZBIR, J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*[3], Warszawa, Wydawnictwo Państwowe Wiedza Powszechna, 1983.
VAHLE, H., *Die Rezeption römischer Staatstheorie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch Jan Zamoyski*, Bochum, 1968.
WISNER, H., *Najjaśniejsza Rzeczpospolita*[2], Warszawa, Wydawnictwo Neriton, 2001.
WISNER, H., *Rokosz Zebrzydowskiego*, Kraków, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989.
WISNER, H., *Zygmunt III Waza*[2], Wrocław, Ossolineum, 2006.
WISNER, H., *Władysław IV Waza*[2], Wrocław, Ossolineum, 2009.
WOLAN, A., *De libertate politica sive civili*, Maciej Eder, Roman Mazurkiewicz, Wacław Uruszczak (eds.), Warszawa, Wydawnictwo Neriton, 2010.
ZAMOYSKI, J., „Mowa na sejmie 1605 r.", în *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, tom II Proza, Jan Czubek (ed.), Kraków, 1918, pp. 471–480.
ŻÓŁKIEWSKI, S., *Początek i progres wojny moskiewskiej*, Wacław Sobieski (ed.), Kraków, 1920.

https://biblioteca-digitala.ro

FENOMENI DI COERENZA METAFORICA INTRATESTUALE. UN'ANALISI DELLE *EPISTOLE* DI PETRARCA

Maria BOGHIU
Universitatea din Bucureşti

Résumé : Dans cet article, nous nous proposons d'analyser, dans une perspective cognitiviste, le phénomène discursif nommé *shift* métaphorique (terme consacré par Shen&Balaban, 1999), à partir d'un corpus extrait des *Epîtres* de Pétrarque. La question à laquelle nous allons essayer de répondre est la suivante : le texte pétrarquien, est-il cohérent du point de vue des métaphores employées, à savoir utilise-t-il des exemples relevant de la même métaphore, pour définir un certain concept, ou, au contraire, il recourt à des métaphores différentes pour définir un seul et même concept ? Nous allons tenter également d'analyser les effets pragmatiques et rhétoriques de ce phénomène dans le discours, en formulant, à la fois, des hypothèses sur les raisons pouvant mener à l'emploi du *shift* métaphorique.

Mots-clés : métaphore, cognitivisme, *shift*, coherence.
Parole chiave: metafora, cognitivismo, *shift*, coerenza.

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARIE. QUADRO TEORICO

La stragrande maggioranza dei rappresentanti del Cognitivismo si trovava, fino a qualche decennio fa, a sostenere pressoché la stessa posizione per quanto riguarda il meccanismo tramite il quale, nella nostra mente, si attiva una determinata metafora concettuale. Gibbs[1], ad esempio, sosteneva un modello di comprensione „spontanea": l'utente della lingua sente una determinata espressione e, in modo naturale, inconsapevole e senza rilevanti sforzi cognitivi, riesce ad attivare la metafora-tetto o -radice a cui quell'espressione sarebbe ascrivibile. Se ciò non si verifica, se per esempio il parlante incontra difficoltà sostanziali nell'accedere alla metafora-tetto, ciò si deve o al carattere oscuro dell'espressione, che non è un esempio prototipico di occorrenza, o al contrasto troppo marcato tra la funzione svolta dai due termini della metafora nei loro rispettivi domini, fonte e *target*.

[1] *Apud* SHEN, Y., BALABAN, N., „Metaphorical (In)Coherence in Discourse", *Discourse Processes*, 28/2, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey, 1999, pp. 139–153, qui p. 141.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 51–63

https://biblioteca-digitala.ro

Altri studiosi, tra cui Glucksberg e Keysar[2], sempre negli anni '90, hanno contraddetto l'ipotesi sovrammenzionata, affermando, al contrario, che in realtà il modo in cui l'utente interpreta la metafora si basa sulle informazioni che ricava dalla cosiddetta „scheda mentale" (*lexicon entry*) a cui facciamo ricorso quando sentiamo un determinato lessema, informazioni che poi dobbiamo abbinare ad ulteriori elementi, forniti dalla sintassi (la struttura profonda e quella superficiale del sintagma o del periodo) e, soprattutto, dalla pragmatica (in che contesto, con quali intenzioni, in quali condizioni è stato prodotto il messaggio). In effetti, a volte la situazione comunicativa è proprio la chiave che ci permette di interpretare un detto enunciato in una direzione piuttosto che in un'altra. Ad esempio, se uno si riferisce ad un periodo particolarmente buio della propria vita con il sintagma „quell'anno *pestifero*", possiamo interpretare l'espressione come un'istanziazione della metafora I PROBLEMI SONO MALATTIE, nel senso che tutte le vicende spiacevoli e le difficoltà cui la persona ha dovuto fare fronte sono simili alle malattie contagiose, che si diffondono rapidamente e che sono quasi impossibili da fermare o da sconfiggere. Diversamente stanno le cose se l'espressione la usa Petrarca, in riferimento all'anno 1348, l'anno della famigerata peste nera che ha sconvolto la città di Firenze e non solo:

> *Nolo per aliorum casus stilum ducere, ne tristis michi fletum renovet memoria et* annus hic pestilens*, qui [...] florentissimam frequentissimamque urbem his hactenus malis intactam, pene funditus exhausit, me, quod nolim, iterum in querelas [...] cogat* (Sen. I, 1)[3];
>
> Non voglio parlare adesso degli altri casi, perché questi ricordi tristi non mi rinnovino il pianto e *quest'anno della peste*, che ha quasi reso deserta questa città fiorente e popolata finora non toccata da questi mali, non mi costringa di nuovo a lamentarmi, pur non volendolo.

Vediamo dunque, in questo caso, che il contesto in cui il messaggio viene prodotto non solo influisce sulla chiave interpretativa, ma fa anche la differenza tra una lettura connotativa, metaforica e una lettura denotativa.

Spesse volte, però, a contribuire alla corretta interpretazione di un'espressione metaforica non è tanto il *contesto*, cioè la situazione in cui si produce la comunicazione, quanto il *cotesto*, ovvero i sintagmi che seguono o che precedono il nostro enunciato. Le espressioni che accompagnano un determinato sintagma metaforico si dimostrano spesso essenziali nell'attribuzione dell'espressione ad una

[2] *Apud* SHEN, Y., BALABAN, N., *ibidem*.

[3] Tutte le citazioni petrarchesche delle *Seniles* vengono fornite in base all'edizione: PETRARCA, F., *Res Seniles*, Libri I–IV, a cura di Silvia Rizzo, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 2006. Ho scelto di fornire, per ognuna delle citazioni, anche una variante propria in lingua italiana, quanto più letterale possibile, per una più facile osservazione del significato di ogni sintagma latino e del modo in cui la metafora si conserva o meno nel passaggio all'italiano.

https://biblioteca-digitala.ro

specifica metafora-tetto, soprattutto nei casi – per niente lati – in cui più interpretazioni concorrenti si disputano la validità[4]. Un esempio in questo senso vediamo in un altro brano petrarchesco, stavolta tratto dalle *Familiares*:

> *Sive enim successores eius in sua sede mansissent, et ipse* boni operis auctor *erat*... (*Ad posteritatem*, II 27)[5];
>
> infatti o i suoi successori sarebbero rimasti nella loro sede, e allora lui sarebbe stato *l'autore di questa buona opera*...

Nel brano in questione si tratta del pontefice romano, a quei tempi Urbano V, che aveva provato a portare di nuovo a Roma la sede della chiesa cattolica, senza però riuscire a spostarla da Avignone, dove si trovava da molto tempo. Se l'avesse fatto, dice Petrarca, lui sarebbe stato *l'autore di un'opera lodevole*. Potremmo dunque parlare di una metafora della VITA COME OPERA, e direi, più precisamente, come OPERA LETTERARIA: le azioni umane vengono viste come opere o come parti di quella grande opera che è, nel nostro sistema concettuale, l'esistenza stessa: non a caso diciamo, ad esempio, „*ti racconto la storia* della mia vita" o „il mio vicino di casa *è un vero personaggio*". A volte vogliamo addirittura *chiudere un capitolo* della nostra vita o *voltare pagina*, per andare avanti senza ricordare determinati avvenimenti. Ma la parola latina AUCTOR, di per sé, e grazie alla sua etimologia, si presta a più di un'interpretazione semantica: le accezioni del termine vanno dal giuridico 'tutore' o 'garante' a 'testimone' a 'ideatore', 'fautore', 'esecutore' o al più comune 'scrittore' che si è tramandato fino a noi. Può darsi, dunque, che una stessa parola ci porti verso metafore diverse a seconda dell'accezione che scegliamo tra quelle possibili. Bisogna dunque applicare in casi come questo un criterio ben definito per trovare, se non la metafora 'corretta', almeno quella, o quelle, che più si dimostrano plausibili e convincenti nel caso dato. Per cui dobbiamo innanzitutto badare al cotesto, cioè alle frasi o ai termini che accompagnano il nostro sintagma, sia prima che dopo, e vedere se dall'accostamento tra quel sintagma e altri lessemi si riesce a scartare alcune ipotesi e a promuoverne altre. Nel caso di AUCTOR, l'accostamento ad OPUS, (anch'esso polisemico, ma che tra i suoi significati annovera anche quello di 'opera'), rende più coerente un'interpretazione del tipo LA VITA È UN'OPERA SCRITTA che non, poniamo, LA VITA È UN PROCESSO GIURIDICO. Ulteriormente

[4] Riassumo, in quel che segue, alcuni aspetti che ho già discusso in BOGHIU, M., „La metafora nell'*Epistola Posteritati* di Francesco Petrarca", *Verbum Analecta Neolatina*, Balassi Kiadó, Budapest, 2018, in seguito ad un dibattito avvenuto durante la RODOSZ Conference (Convegno dei Dottorandi di Filologia Romanza), a Budapest, nel 2018. Ringrazio il professor György Domokos per gli spunti forniti in merito, durante quella e altre conversazioni.

[5] Per le citazioni dall'*Epistola Posteritati*, ho utilizzato l'edizione REFE, L., *I* Fragmenta *dell'Epistola* Ad Posteritatem *di Francesco Petrarca,* Centro internazionale di studi umanistici, Messina, 2014.

https://biblioteca-digitala.ro

bisogna vedere, anche, se la metafora che sospettiamo è o non è produttiva, cioè si riscontra o meno in altre espressioni – nello stesso testo ma anche a distanza d'anni nelle nostre lingue moderne. È piuttosto, questa, una riconferma che non una *condicio sine qua non* o un criterio imprescindibile. È senz'altro possibile considerare gli esempi in questione anche come istanze di altre metafore (a seconda dell'accezione che adottiamo), e non sarebbe l'unico caso in cui un sintagma o una collocazione ci permettessero più di un'interpretazione. Ciò nonostante, la metafora più plausibile dovrebbe rispecchiare anche la spontanea associazione che gli utenti della lingua hanno più *chances* di fare nel loro sistema concettuale entrando in contatto con le dette espressioni (ciò forse anche grazie alle connessioni con altre espressioni, coerenti alla metafora della VITA COME OPERA SCRITTA, che godono di una grande frequenza nella nostra comunicazione di tutti i giorni).

Alla luce di quanto detto finora, una domanda sorge spontanea: le occorrenze metaforiche riguardanti un determinato concetto sono sistematiche, cioè appartengono alla stessa metafora-tetto? O incontriamo piuttosto occorrenze disparate, ascrivibili a varie metafore-tetto, magari anche contraddittorie tra di loro? È stato un particolare contributo teorico a svegliarmi l'interesse per fenomeni come la coerenza o la coesione intratestuale e per il ruolo che la metafora potrebbe ricoprire all'interno di questi meccanismi. Si tratta di un articolo degli studiosi Shen e Balaban dell'Università di Tel Aviv, che verte, appunto, su un problema non molto dibattuto nella letteratura di specialità, e cioè il cosiddetto *metaphoric coherence principle*, il principio della coerenza metaforica[6]. La domanda a cui cercano di rispondere i due studiosi è più o meno quella a cui abbiamo appena accennato: all'interno di un testo, si tende piuttosto ad utilizzare occorrenze ascrivibili alla stessa metafora-tetto per definire un concetto, o, al contrario, si può abbandonare la metafora scelta *in primis* per passare ad un'altra, anche molto diversa come immagine?

I due studiosi cercano di controllare entrambe le ipotesi tramite un esperimento dedicato, in teoria, sia al discorso naturale che al discorso pianificato. Va detto però che in realtà si tratta di articoli di giornale – 30 brani di opinione comparsi sul quotidiano *Ha'aretz* di Israele – che vengono considerati 'pianificati' se contengono una menzione esplicita della metafora-tetto e almeno tre occorrenze ascrivibili ad essa, e vengono invece considerati 'spontanei' o 'non-pianificati' se invece questo non accade[7]. 'Spontaneo' dunque non vuol dire 'prodotto *ad hoc*', 'senza una precedente elaborazione', vuol dire, semplicemente, che l'autore non si è proposto esplicitamente di definire un determinato concetto o situazione in termini metaforici.

I risultati dell'esperimento[8] mostrano – com'era anche abbastanza presumibile – che i testi 'pianificati' presentano un alto livello di coerenza metaforica – ciò,

[6] SHEN, Y., BALABAN, N., *op. cit.*, p. 144.
[7] *Ibidem*, p. 146.
[8] Ampiamente descritto *ibidem*, p. 147–150.

https://biblioteca-digitala.ro

evidentemente, anche perché in un discorso elaborato con cura la metafora può avere anche un ruolo retorico-argomentativo, per cui cominciare un'esposizione su un determinato concetto tramite un'espressione metaforica richiederebbe, in seguito, il mantenimento della stessa immagine cognitiva per permettere al lettore di afferrare pienamente ciò che l'autore gli propone. Per esempio, se definiamo il confronto politico in termini di guerra – mostrando, poniamo, che ci sono avversari che si contendono una posizione, che ognuno ha la propria strategia di battaglia, ognuno i propri alleati, i vari dibattiti sono degli scontri, a volte anche molto accaniti, alcuni vincono, gli altri perdono e via dicendo – non ci fermiamo di solito ad un'unica occorrenza, ma sviluppiamo la metafora finché, a volte, essa diventa una vera e propria analogia se si aggiungono sufficienti elementi. Al contrario, dicono gli studiosi, in un testo 'spontaneo' – ovvero che non si concentra su un determinato concetto da definire in termini metaforici – si tende piuttosto a navigare liberamente da una metafora ad un'altra, a seconda del modo in cui quelle metafore rispondono ai bisogni comunicativi: si può scegliere in partenza una metafora che però poi viene abbandonata perché ad un certo punto non si dimostra più adatta a ciò che l'autore vuole trasmettere.

2. ANALISI DEL CORPUS PETRARCHESCO

Mi sono chiesta, dunque, dopo aver percorso la descrizione dell'esperimento e i suoi risultati, se ciò accadesse anche all'interno di un corpus costituito da alcune delle *Epistole Senili* di Petrarca[9]. Un discorso altamente pianificato com'è l'opera di Petrarca, il quale fece del *labor limae* un vero e proprio *modus operandi*, dovrebbe presentare, stando ai risultati dell'esperimento, un fortissimo livello di coerenza metaforica intratestuale e, viceversa, una minima presenza degli *shift* metaforici, cioè di passaggi da una metafora ad un'altra (utilizzeremo il termine nella stessa accezione in cui lo usano Shen e Balaban).

Un altro aspetto che vale la pena di essere menzionato riguarda la tipologia degli *shift* metaforici. Alcuni si producono tramite un cambiamento del veicolo della metafora, ma con la conservazione della struttura profonda della mappatura. In altre parole, interessano solo la struttura superficiale del sintagma metaforico. Per esempio, se si parte con una metafora della vita come competizione e poi si continua con una metafora della vita come guerra, allora, evidentemente, abbiamo semplicemente sostituito un veicolo all'altro, ma senza alterare il messaggio basilare della metafora iniziale: nello specifico, il carattere duro della vita terrena, in cui si combatte per la sopravvivenza o per dimostrare la propria destrezza, oppure ancora per sconfiggere un determinato avversario. Altri *shift*, invece, si

[9] Che è anche il corpus su cui sto elaborando la mia ricerca per la tesi di dottorato presso la Scuola Dottorale di Lingue e Identità Culturali dell'Università di Bucarest.

https://biblioteca-digitala.ro

dimostrano molto più profondi, e, conseguentemente, anche più forti dal punto di vista dell'effetto anticoerente. Per esempio, se cominciamo la descrizione di un determinato avversario in termini animaleschi, facendo ricorso ad una metafora come gli avversari sono cani (o lupi, o serpenti ecc), per poi passare ad un'altra in cui essi diventano dei tessitori di intrighi, abbiamo operato uno *shift* di profondità proprio perchè, innanzitutto, i due veicoli non condividono più un tratto fondamentale (il carattere umano o non-umano) e poi anche perché ognuna delle due metafore genera le sue proprie inferenze che non sempre sono sovrapponibili, il punto di contatto, in questo caso, essendo quello della negatività, del carattere maligno che viene attribuito al *topic* metaforico, cioè agli avversari[10].

Alla luce di quanto detto finora, possiamo dedicarci in seguito all'analisi di alcuni brani del corpus, che, a mio avviso, illustrano efficacemente il fenomeno che stiamo analizzando. Un primo esempio di *shift*, che mette in risalto entrambe le tipologie menzionate, possiamo identificare in un brano come quello che segue, in cui l'argomento è la vita umana, che Petrarca cerca di definire in questi termini:

(1) *Quem circum, quam palestram, quod certamen ingressi simus atque omnino quem in mundum venerimus, ignoramus? Ianitor nos fefellit, nisi patienda omnia predixit in limine. [...] Hec sors nostra est, quam flere licet et conqueri, quod totis voluminibus docti homines fecere et ego ipse non parvis epistolis olim feci, sed nil fletu proficitur aut lamentis: adamantine leges rerum sunt* (Sen. I, 7);

Non sappiamo forse in che circo, in che palestra, in che contesa siamo entrati oppure in che genere di mondo siamo venuti? Ci ingannò il portinaio se non ci disse subito quello che avremmo sofferto, già sulla soglia. Questa è la nostra sorte, che ci conviene piangere e lamentarci, il che fecero tanti uomini saggi nei loro volumi e anch'io una volta nelle mie epistole per niente brevi, ma il pianto o i lamenti a niente servono: le leggi che governano queste cose sono di diamante.

In questo brano siamo di fronte a ben quattro metafore diverse, in cui non cambia semplicemente il veicolo, ma cambiano anche altri elementi che analizzeremo. Già nell'interrogazione retorica con cui comincia il passo, la vita viene vista come una GARA, come una lotta alla sopravvivenza in cui solo chi riesce a superare le varie prove a cui viene sottomesso può dichiararsi vincitore: esattamente come in un circo o in una gara tra gladiatori, altro non facciamo, dice Petrarca, durante l'esistenza terrena, che misurarci le forze gli uni con gli altri, spesse volte non a causa di un conflitto vero e proprio, come succede in una guerra, bensì per il divertimento di chi sta ad osservare lo spettacolo in cui siamo coinvolti

[10] Ho riassunto qui, brevemente, i risultati di una ricerca presentata al Convegno *Laureatus in Urbe*, Roma, maggio 2019. Per una più dettagliata analisi della distinzione fra gli *shift* di superficie e quelli di profondità, rimando all'articolo (BOGHIU, M., „Percorsi metaforici nelle *Epistole* di Petrarca. Shift metaforici a livello discorsivo") degli *Acta* del convegno, in stampa.

https://biblioteca-digitala.ro

nostro malgrado. Se gli esseri umani in genere corrispondono ai combattenti in questa struttura metaforica, allora gli spettatori possono essere o altri esseri umani, che si distaccano da tutto ciò e riescono ad osservare ciò che realmente accade – come pretendono appunto di fare i filosofi – o, coerentemente alla dottrina cristiana, le forze del male che si prendono gioco dei mortali, divertendosi ad aizzarli gli uni contro gli altri, soprattutto se questo accade senza una ragione reale e concreta.

Ma proprio nella stessa frase interrogativa assistiamo ad uno *shift* verso la metafora della VITA COME PERCORSO: non sappiamo noi, si chiede Petrarca, in che mondo siamo entrati? L'immagine che si evince è simile a quella di chi arriva in un determinato posto, vi trascorre un arco di tempo, quindi si abitua a tutti gli aspetti positivi o negativi di quel luogo, per meravigliarsi, all'improvviso, di chissà che situazione problematica di cui però, a quel punto, doveva essersi già accorto. Petrarca fa un simile ragionamento anche per quanto riguarda la vita umana: a che pro ci meravigliamo ancora degli affanni o delle disgrazie che accadono, se, come in un viaggio, abbiamo trascorso già un cospicuo arco di tempo in questo punto di sosta che è l'esistenza terrena e quindi dovremmo già essere „pratici" di ciò che il mondo ci riserva?

Fin qui lo *shift*, benché consistente, non è avvertito come profondo, proprio perché in entrambi i casi l'immagine è una delle più dinamiche: l'uomo arriva nel mondo, come arriva anche nella palestra, deve combattere, deve dimostrarsi capace di superare le prove, quindi l'accento si colloca proprio su questo dinamismo che, secondo Petrarca, è solo un'apparenza di attività: ci diamo da fare, sembriamo impegnati e occupati, ma combattiamo tra di noi, per nulla, invece di combattere contro il maligno e preoccuparci per la vita eterna. Nella frase successiva, invece, la metafora cambia radicalmente e lo *shift*, come vedremo subito, interessa la struttura profonda del brano. La vita non è più una gara, nemmeno un percorso, bensì è uno SPAZIO CHIUSO, da cui, una volta entrati, non possiamo più uscire se non nel momento della morte. Se abbiamo avuto determinate aspettative da questo spazio, dice Petrarca, il portinaio – e sarebbe interessante discutere sulle possibile corrispondenze di quest'elemento nel dominio di arrivo – ci avrebbe dovuto dire già *in limine*, cioè proprio mentre varcavamo la soglia della vita, come stavano realmente le cose, e se non l'ha fatto, allora ci ha ingannato.

Siamo di fronte ad uno *shift* di profondità proprio perché stavolta l'immagine è agli antipodi di quelle precedenti: il dinamismo cede il passo alla staticità, la vita è uno spazio chiuso, simile ad una prigione, addirittura, l'essere umano vi è prigioniero e non può uscire se non al momento della morte, e quando finalmente ciò accade non si sa quale altra destinazione gli venga assegnata, non si sa, cioè, se il cambiamento sia per il bene o per il male. Ma all'interno di questa metafora non riusciamo sempre ad identificare delle corrispondenze isomorfiche, cioè 1-1: un elemento del dominio-fonte corrispondente ad un elemento, e solo a quell'elemento, del dominio di arrivo. Se la vita è la prigione e l'individuo è il prigioniero, la metafora sembra funzionare, ma resta aperta la domanda: chi sarebbe in questo caso lo

https://biblioteca-digitala.ro

ianitor, il portinaio? Non può essere Dio, nonostante il fatto che Lui decida chi nasce e chi muore, cioè chi entra o chi esce dallo spazio della prigione, perché Dio non inganna gli esseri umani, come invece fa il portinaio, secondo Petrarca, se non ci mette subito in guardia sulle condizioni che ci attendono nella vita. L'inganno e l'astuzia sono attributi collegabili piuttosto al maligno, che cerca di illuderci per poi intrappolarci, ma il maligno non può controllare chi varca la soglia e chi no. Se interpretiamo la figura del portinaio come quella di un semplice esecutore di una sentenza emessa altrove e da qualcun altro, allora forse la metafora diventa un po' più trasparente: il giudice che decide la sorte dell'uomo può corrispondere a Dio, mentre il portinaio che ci inganna su ciò che stiamo per trovare nello spazio a cui accediamo può corrispondere alla figura astuta del demonio.

Quest'ultima interpretazione, che introduce anche la figura di un giudice che emette la sentenza sull'esistenza umana, ci porta ad una nuova metafora, quella della VITA COME PROCESSO GIURIDICO – e in effetti, l'ultima parte del brano che abbiamo appena visto parla anche delle leggi *adamantine*, cioè fisse, impossibili da cambiare, che governano la vita e tutto ciò che la riguarda, esattamente come in un ordinamento giuridico in cui ciò che è stato deciso una volta non è, o non dovrebbe essere, facilmente ribaltabile. Anche quest'ultima metafora gioca sempre sull'idea di staticità, di carattere difficilmente modificabile dell'esistenza terrena, in cui non ci resta che rassegnarci e accettare ciò che è stato deciso nei nostri confronti. La tabella che segue prova a riassumere quanto detto finora:

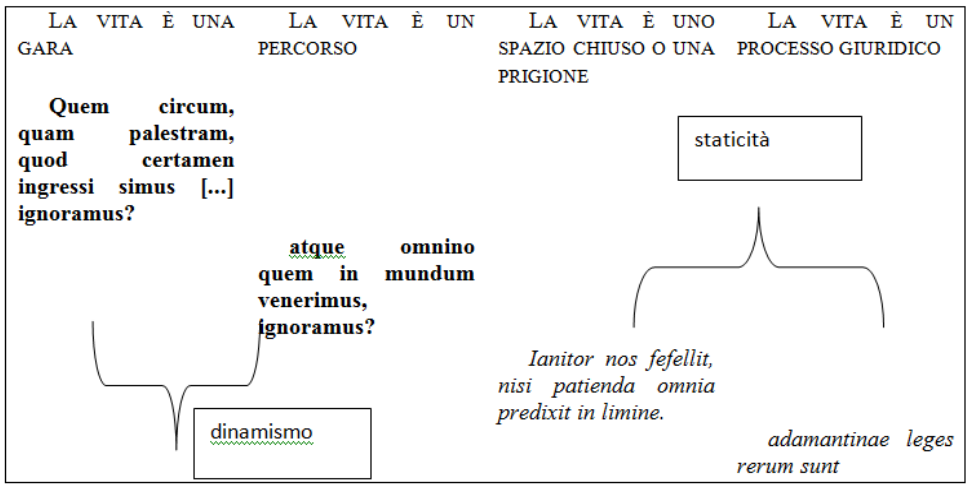


Fig. 1

Un altro esempio che vale la pena di essere analizzato riguarda, stavolta, la metafore sul discorso. Si tratta di un brano estratto dalla prima lettera del secondo libro delle *Senili*, in cui Petrarca inveisce contro i suoi detrattori e in genere contro coloro che lo criticavano gratuitamente. Il brano è quello che segue:

https://biblioteca-digitala.ro

(2) *Et, ut ceterarum rerum ad me minus spectantium iudicia pretermittam, sic de literis iudicant quasi nichil rite dici queat, quod non et capaces ac patulas illorum aures impleat, et leniat asperas, et infensas placet, et recreet fessas, et delicatas mulceat, et illiciat occupatas: opus vel Ciceroni arduum vel Maroni vel utrique, quod magis reor, impossibile* (Sen. II, 1);

E, per tralasciare le considerazioni sulle altre cose che mi interessano di meno, [questi critici] giudicano le opere come se non ci fosse niente di buono in esse, tranne quello che potrebbe riempire le loro orecchie larghe e capienti, o mitigare quelle aspre, o calmare quelle ostili, o rinfrescare quelle stanche, o accarezzare quelle delicate, o accattivare quelle impegnate: cosa che sarebbe difficile non solo per Cicerone o per Virgilio, ma, addirittura, impossibile per entrambi.

Siamo qui di fronte ad un raggruppamento di metafore che riguardano, tutte, il discorso, più precisamente il discorso scritto, l'opera letteraria, oggetto di critiche e di polemiche da parte di coloro che, secondo Petrarca, esprimono giudizi di biasimo sulle opere altrui, senza però poter indicare degli argomenti concreti a favore delle proprie tesi, ma criticando per il semplice gusto di criticare. Questi detrattori, dice l'autore, non saranno mai contenti, non approveranno mai del tutto una determinata opera letteraria, perché le loro pretese sono tante e perché spesso sono contraddittorie tra di loro. E qui comincia un elenco, rapido e preciso come una mitragliata, di qualità che l'opera letteraria dovrebbe avere a seconda del ricevente che la giudica e la apprezza. La tabella che segue prova a sorprendere le metafore che qui si intrecciano:

Testo latino	Schema metaforico
et capaces ac patulas illorum aures impleat	IL DISCORSO È UNA SOSTANZA
et leniat asperas	IL DISCORSO È UN UTENSILE DA RIFINITURA
et infensas placet	IL DISCORSO È UN MESSAGGIO DI PACE
et recreet fessas	IL DISCORSO È UN FARMACO RINVIGORENTE
et delicatas mulceat	IL DISCORSO È UNA CAREZZA AMOREVOLE
et illiciat occupatas	IL DISCORSO È UN'ESCA

Fig. 2

La prima metafora con cui abbiamo a che fare è quella del DISCORSO COME SOSTANZA, che riempie, per così dire, le orecchie e le menti dei riceventi del messaggio. Ciò vuol dire che la successione di parole e le idee da esse trasportate vengono concettualizzate come un flusso d'acqua che scorre da una sorgente – la mente che concepisce l'opera – e sfocia in un determinato contenitore – le orecchie di chi legge o sente il messaggio. Possiamo intuire perché questa metafora iniziale non accontentava del tutto il nostro autore, che subito ne aggiunge un'altra, quella del discorso come utensile di rifinitura: a differenza della prima metafora, quella

https://biblioteca-digitala.ro

successiva accenna anche all'effetto prodotto dal discorso o dall'opera letteraria sui riceventi con cui entra in contatto. Se prima dello *shift* l'immagine del ricevente era, in un certo senso, in secondo piano (aveva solo il ruolo di contenitore per il flusso ideatico rappresentato dal discoso), stavolta vediamo che l'opera letteraria agisce concretamente sul ricevente, rendendolo più delicato, più raffinato, mitigando o addirittura togliendo la ruvidezza o le asperità che fino a quel punto lo caratterizzavano. Il discorso, dunque, è come il cesello o la pomice che con la loro azione riescono a modellare l'anima o la mente del ricevente.

In entrambi i casi che abbiamo visto finora, al ricevente veniva attribuito un ruolo perfettamente passivo: o era un semplice contenitore del flusso delle idee, o era l'oggetto inerte di un lavoro di rifinitura. Ma nella vita di tutti i giorni, sembra accorgersene Petrarca, le cose stanno diversamente. Per quanto lo riguardava, o per quanto riguardava i suoi amici, la ricezione della loro opera non era per niente un processo pacato; spesse volte i riceventi – ed è a loro che si rivolge Petrarca – si dimostravano ostili nei suoi confronti, cercando magari anche di smontare, con i loro acidi commenti, la struttura dell'opera. Un buon discorso, quindi, dovrebbe, secondo le pretese di questi critici, avere anche il valore di un messaggio di pace, cioè *infensas aures placare*, calmare le orecchie ostili. Il ricevente, dunque, non è più passivo, bensì attivo: l'atto della ricezione dell'opera letteraria diventa una specie di „guerra diplomatica", il discorso deve riuscire a calmare gli eventuali scatti d'ira dei critici e non aizzarli ancora di più. Ma, allo stesso tempo, come vediamo nel sintagma successivo, il discorso dovrebbe avere agire anche come una specie di farmaco, di medicinale che miracolosamente riesce a dare forza a chi era stanco e a rinvigorire chi era ormai esaurito.

Se finora Petrarca giocava su un contrasto semantico evidente fra il verbo e l'aggettivo, cioè se praticamente il discorso doveva annullare una determinata caratteristica del ricevente (se era stanco, doveva riacqusire forza, se era ostile, si doveva calmare, se invece era rozzo o ruvido doveva diventare raffinato ecc), vediamo, nel sintagma successivo – *et delicatas mulceat* – che lo schema soggiacente cambia all'improvviso. Se il ricevente, dunque, è fine e delicato, stavolta il discorso non deve scatenare l'effetto contrario, anzi, deve rafforzare questa caratteristica positiva: in altre parole, il discorso è una carezza o comunque un atto di affetto nei confronti di chi lo riceve. E infine, l'ultimo *shift* metaforico all'interno di questo brano ci porta di nuovo verso un contrasto, e cioè verso la metafora IL DISCORSO È UN'ESCA, il che significa, praticamente, che dovrebbe accattivare anche le orecchie impegnate altrove, dovrebbe attirarle e distrarle dagli altri interessi che potrebbero avere.

Cerchiamo adesso di vedere se queste sei metafore diverse per il dominio di arrivo del discorso letterario ci guidano verso le stesse inferenze – e allora si tratta solo di *shift* di superficie – o se, al contrario, possono condurci verso inferenze contraddittorie, il che sarebbe indice di una modifica al livello profondo della mappatura concettuale. La tabella che segue cerca di sorprendere le più evidenti inferenze che possiamo estrarre da ognuno dei sei schemi metaforici:

https://biblioteca-digitala.ro

IL DISCORSO È [VEICOLO]	Inferenze
[sostanza]	• Il discorso scorre, ma non agisce in alcun modo sul ricevente • Il ricevente è passivo – [contenitore]
[utensile da rifinitura]	• Il discorso agisce sul ricevente • Il ricevente è sempre passivo, ma si lascia modellare – [paziente]
[messaggio di pace]	• Il discorso agisce sul ricevente • Il ricevente non è più passivo, ma attivo – [agente volontario]
[farmaco rinvigorente]	• Il discorso agisce sul ricevente • Il ricevente non è più un agente volontario, ma subisce l'azione negativa di un altro agente (la stanchezza), che va combattuto ⇨ Il discorso annulla una caratteristica già posseduta dal ricevente
[carezza]	• Il discorso agisce sul ricevente • Il ricevente risente un effetto benefico ⇨ Il discorso rafforza una caratteristica già posseduta dal ricevente (la delicatezza)
[esca]	• Il discorso agisce sul ricevente • Il ricevente deve compiere una scelta (è già impegnato in altre attività, ma si lascia – o no – convincere dall'opera letteraria ad abbandonarle a favore della lettura) ⇨ Il discorso diventa una forza che entra in competizione con altre forze

Fig. 3

Come possiamo vedere, il meccanismo su cui viene costruito il brano è simile al procedimento musicale del *crescendo*: si parte con una metafora di uso comune, che viene poi abbandonata perché l'autore risente il bisogno di un'espressione più forte, che possa trasmettere un'ulteriore caratteristica, non trasmessa dalla metafora iniziale. In seguito, neanche quella metafora si dimostra perfetta, perché c'è bisogno di un ulteriore elemento semantico da trasmettere. In questo modo, gli *shift* continuano in un ritmo piuttosto veloce, aggiungendo, ogni volta, una caratteristica diversa a ciò che si era formulato in precedenza. Le inferenze che abbiamo cercato di formulare nella colonna di destra sembrano seguire un ordine logico e calcolato, il che ci potrebbe determinare a parlare di *shift* di superficie (non cambia la struttura profonda, ma solo il veicolo). Se prendiamo però una coppia di inferenze,

https://biblioteca-digitala.ro

ci rendiamo conto che, in molti se non in tutti i casi, esse difficilmente potrebbero essere vere allo stesso tempo: ad esempio, un discorso può essere, senz'altro, una carezza amorevole se consola l'anima o la mente del ricevente, ma allora non può essere più un cesello che compie il suo lavoro di rifinitura, che emenda, sanziona, toglie, modifica ciò che non è conforme ad un determinato standard. Oppure, un discorso può, certamente, rinvigorire le forze di chi, magari in uno stato d'animo piuttosto cupo, legge un messaggio moralmente risanante; quest'effetto positivo è però in contrasto con l'accezione leggermente negativa dell'ultima metafora, in cui la cosiddetta „esca" può essere intesa anche come metodo astuto e subdolo di 'imbrogliare' chi legge, per distrarlo da altre attività, magari di maggior rilievo (e va ricordata, a questo proposito, la critica alla letteratura come bugia, che va dalla Repubblica di Platone fino ad esempi meno remoti, e che vedeva nella letteratura un vero e proprio pericolo per le anime). Sarebbe dunque più coerente parlare qui di *shift* di profondità, anche se, magari, meno evidenti rispetto all'altro caso che abbiamo discusso. E ce lo conferma Petrarca stesso con le parole che chiudono il brano: un simile discorso, che possa avere tutte queste caratteristiche contemporaneamente, è un compito arduo non solo per un Cicerone o per un Virgilio, ma addirittura impossibile per entrambi.

3. CONCLUSIONI

Gli *shift* metaforici, come abbiamo visto, sono dei fenomeni che possono interessare qualsisasi tipo di testo, non solo spontaneo, ma anche pianificato, in cui la metafora scelta *in primis* per definire un determinato concetto viene sostituita da un'altra mappatura metaforica, per essere poi, eventualmente, ripresa e rivalutata, ma non necessariamente, visto che, a volte, lo *shift* può essere concatenato, come nell'ultimo esempio che abbiamo discusso. Il meccanismo cerca, nella maggior parte dei casi, di rispondere a certi bisogni pragmatici: l'autore avverte che una determinata metafora si dimostra più soddisfacente per lo scopo comunicativo proposto, e di conseguenza adopera quella, anziché proseguire con la metafora iniziale.

Un simile cambiamento, però, potrebbe a volte generare incoerenza al livello del discorso: infatti se il ricevente ha già attivato le mappature concettuali necessarie per la decodificazione di una metafora, ovvero se ha già assegnato un valore ai vari elementi del dominio-fonte (o *topic*), il passaggio improvviso ad un'altra metafora può produrre squilibrio al livello del messaggio, che richiederà, dal ricevente, un ulteriore sforzo cognitivo, per realizzare le nuove mappature e poter interpretare il messaggio.

In alcuni casi, la nuova metafora può essere anche molto simile a quella iniziale, il che annulla parzialmente gli effetti anticoerenti dello *shift*. In quel caso possiamo parlare di *shift di superficie*, che interessano solo la struttura superficiale del discorso e non quella profonda. Come abbiamo visto, però, negli esempi

https://biblioteca-digitala.ro

discussi prima, in altri casi lo *shift* ha dei forti effetti strutturali, visto che può generare inferenze pragmatiche contraddittorie rispetto alla metafora inizialmente utilizzata. Il che è, senz'altro, parte del fascino che questo fenomeno linguistico ancora presenta dal punto di vista degli spunti di ricerca offerti.

BIBLIOGRAFIA

A. Fonti primarie

PETRARCA, F., *Res Seniles*, Libri I–IV, a cura di Silvia Rizzo, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 2006.
REFE, L., *I* Fragmenta *dell'Epistola* Ad Posteritatem *di Francesco Petrarca*, Centro internazionale di studi umanistici, Messina, 2014.

B. Fonti secondarie

ÄDEL, A., REPPEN, R., *Corpora and Discourse. The challenges of different settings*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2008.
ANDORNO, C., *Che cos'è la pragmatica linguistica*, Carocci: Roma, 2012 (2005).
BOGHIU, M., „La metafora nell'*Epistola Posteritati* di Francesco Petrarca", in *Verbum Analecta Neolatina*, Balassi Kiadó, Budapest, 2018, pp. 45–57.
BOGHIU, M., *Percorsi metaforici nelle* Epistole *di Petrarca.* Shift *metaforici a livello discorsivo*, in stampa.
LAKOFF, G., JOHNSON, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 2003 (1980).
RITCHIE, D., *Metaphors in Conversational Context: Toward a Connectivity Theory of Metaphor Interpretation*, «*Metaphor and Symbol*», 19(4), Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey, 2004, pp. 265–287.
SHEN, Y., BALABAN, N., „Metaphorical (In)Coherence in Discourse", *Discourse Processes*, 28/2, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey, 1999, pp. 139–153.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

FROM *AD SE IPSUM* TO *SVADHARMA* OR AT THE CRISSCROSS BETWEEN ONE'S FATE AND EXPECTATIONS

Florina DOBRE BRAT
University of Bucharest

Abstract. The vigorous stoicism professed by Roman emperor Marcus Aurelius as displayed in his seminal *Meditations* has produced over time a remarkable body of literature. Besides the literary accomplishments of this work, the *Meditations* are highly tempting to enable their readers to set further parallels with other thought systems from different cultural areas.

The Roman emperor's concept of an individual share of life resembles strikingly the message of the classical Indian *svadharma,* which represents one's right, duty or nature in accordance with one's caste (*varṇa*), stage of life (*varṇāśrama*), and one's role in the social and cosmic order. It is the cornerstone of the *karma yoga* as it's explained and developed in *Bhagavad Gītā*.

This paper aims to highlight these similarities, bringing in as well the Buddhist highly ethical-philosophical interpretation of the *svadharma* concept as related to the Eightfold Noble Path. The responsible action (*karman*) as an alternative way to that of meditation is also pursued in both the Roman world and in Classical India.

Keywords: Marcus Aurelius, stoicism, *svadharma*, *karma yoga*, Buddhism.

It is widely accepted that all ancient philosophies and philosophical schools respond in some way to the questions of the meaning of life and the practical way to reach salvation. Without necessarily being a philosophical system *in re*, the *Meditations* of the 2nd century AD emperor philosopher Marcus Aurelius also aim at laying down a practical way of tackling the odds of Fate as well as pointing out the real meaning of human existence.

A recent reading of the *Meditations* from a more detailed philological perspective has led to the idea that the philosophical school of the Stoa, as propounded by Zeno from Citium and as seen in later manifestations like the *Meditations* of the emperor Marcus Aurelius, is perhaps one of the closest possible philosophical schools of the Hellenic Roman world to the practical Indian Classical philosophies, in terms of both formula and its ever resourceful content. The Indian mind regards philosophy "as a practical necessity [to cultivate] in order to understand how life can be best led" (Chatterjee, 1984:12). Nonetheless, the pensive bias of the Indian mind always made generous room for high speculation

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 65–77

https://biblioteca-digitala.ro

on what Western thinking ranked as metaphysics, epistemology and logic. The practical relevance of philosophy as conceived by the Indian mind surges out not just once in the Emperor's reflections, where philosophy is presented as the sole guide through life.

> ἡ δὲ ὑστεροφημία λήθη. τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἓν καὶ μόνον φιλοσοφία: τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ, ἡδονῶν καὶ πόνων κρείσσονα, μηδὲν εἰκῇ ποιοῦντα μηδὲ διεψευσμένως καὶ μεθ'ὑποκρίσεως, ἀνενδεῆ τοῦ ἄλλον ποιῆσαί τι ἢ μὴ ποιῆσαι (M.Au II.17.2)
>
> What can escort us on our way? One thing and one thing only: philosophy. This consists in keeping the divinity within us inviolate and free from harm, master of pleasure and pain, doing without aim, truth, or integrity, and independent of others' actions or failure to act[1].

The Indian Classical philosophies, both Orthodox (*āstika*) – based on the Vedas' authority (Sāṁkya-Yoga, Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṁsā-Vedānta[2]) – and heterodox (*nāstika*) Buddhism and Jainism, which refute the Veda's authority, have at their core the ideal of the human endeavouring (*puruṣārtha*) that is salvation (*mokṣa*). Each of these schools of thinking is named simply *darśana*, that is the view, or rather a specific View of the Ultimate Reality as grasped by the mythical founders of every school. This view is to be shared to each school's followers in order to equip them with the necessary sources of the right knowledge *(pramāṇas*), and means to see and keep in mind while groping along the path to acquire that very View[3]. Given the inseparability between philosophy and religion in Indian culture, it is also worthwhile mentioning that the same noun (*darśana)* also applies for contemplating and seeing God when going to any shrine or temple.

SVADHARMA IN THE LIGHT OF *KARMA YOGA* IN THE *BHAGAVAD GĪTĀ*

Svadharma represents one's own right, duty or nature as it is in accordance with one's caste (*varṇa*) and stage of life (*varnāśrama*). It is also one's role in the social and cosmic order. In the light of the *karma yoga* as preached by Kṛṣṇa in the form of the charioteer to Arjuna of the Paṇḍava's clan in the *Bhagavad Gītā*, the

[1] Translation by Martin Hammond, 2006.

[2] These are the most significant of all Classical Indian philosophies. In the 15th century AD Mādhavāchārya, the abbot of one of the most representative monasteries of vedantin monks, Śṛṇgeri Maṭha, and brother of Sāyaṇa, the famous commentator of the *Rg Veda* tradition that has come down to us, gave in his work *Sarva Darśana Saṁgraha* a review of the sixteen philosophical systems (*darśanas*) current in his time.

[3] We could be tempted here to make an excellent use of the Platonic Cave's myth as a general framework of approach in order to show that building a proper vision of the Truth is a painstaking life-time (or many lives) endeavour.

https://biblioteca-digitala.ro

concept helped to forge a robust philosophical tradition necessary to uphold the values of a Brahmanical society seriously challenged by the strong emergence of nonorthodox orientations, such as the Jain or Buddhist reforms. These reforms attempted to rephrase the prerogatives of the Brahmin caste in terms of virtue and moral conduct, not birth alone.

According to S. Radhakrishnan (1963:14), the composition of the *Bhagavad Gītā* could be dated in the 5th century BC or 4th century BC by R.G. Bhandarkar (1912:13), which in Greek terms would make a similar fair counterpart, given the importance of this period in the ancient world. It is enough to mention Socrates and Plato on one side, and all the founders of most of the Indian philosophical schools on the other hand, from Mahāriṣi Kapila, the founder of Sāṁkhya to Pāṇini, the mastermind of laying down an almost mathematical standardised Sanskrit, to mention only a few names. The Brahmanism in question here is a more elastic one than the Brahmanism advocated by the sacerdotal *Brāhmaṇas* texts, able to accommodate and produce a more personal idea of God[4] in strong opposition to the most impersonal Brahman of the Upaniṣads, which offered no places and no bias to cling to ("Not like that, nor like that: *neti*, *neti!*"). What we see in Gītā is literally *deus ex machina*: the god Viṣṇu (the good preserver of the world equilibrium) through his avatar Kṛṣṇa in the form of a humble charioteer is ready to impart the knowledge of salvation to the reluctant and confused Arjuna, the very epitome of individual who is at a loss, not knowing which path to take. There is a strong urge to follow one's own duty, not that of others, because it is said that it is by all means much better, thus preferable to the other one, which could be very hazardous:

> *śreyān sva-dharmo viguṇaḥ para-dharmāt svanuṣṭhitāt/sva-dharme nidhanaṁ śreyaḥ para-dharmo bhayāvanaḥ* (*Bh.G.* III.35);
>
> Better one own's dharma (law), even if ineffective, than the dharma of another, practised well! Better death in one's own dharma! The dharma of another only brings on fear[5].

Dwelling on the intricacies of the knowledge of what exactly *svadharma* is, it was necessary for Arjuna to fight his own cousins (the Kurus) in order to restore the military order and code of honour of the warrior caste. The Kurus broke the agreement to reinstate the right heir to the throne, thus Kṛṣṇa advises Arjuna to overcome his weakness and duly fight the right fight. Fighting against his own kin was going certainly against moral law, which forbade fratricide, to comply with the law of the warrior. Kṛṣṇa takes all the necessary pains to explain that one's salvation is not obtained by merely abandoning the action underlined by one own's duty (*svadharma*), which is the consequence of the distribution mechanism (*karman*).

[4] F. Dobre Brat, *From śabda-brahman to sabad*: the way from transpersonal concept to personal experience, 2011, p. 183–196.

[5] Translation of the *Bhagavad Gītā's* stanzas belongs to Laurie L. Patton, 2008.

https://biblioteca-digitala.ro

On the contrary, the performance of one's own duty with a complete sense of detachment is viewed as equal to divinity: as Kṛṣṇa emphasizes, he is not bound necessarily by action, yet he is for action. Action is the very essence of human life, as it is said:"

> *na karmaṇām anarambhannaiḥ karmyaṁ puruṣo'śnute / na ca saṁnyasanat eva siddhiṁ samādhi gacchati // na hi kaścit kṣanam api jatu tiṣṭhati akarmakṛt / karyate hyavasaḥ karma sarvah prakṛti jaiḥ guṇaiḥ* (*Bh*.G. III.4–5)
>
> One does not reach the state beyond action by abstaining from actions; nor does one reach fulfillment only by renunciation. No one, not even for one moment, ever stands without acting; by virtues of the guṇas, born in nature, without willing it, everyone is made to perform action.

However, the *svadharma* is envisaged within the newly put forward *yoga*, that is *karma yoga*, more exactly *aphalam karma yoga*, the action in the state of controlling one's senses and tendencies (*yoga*) dispassionately, without craving a reward.

> *karmaṇy evādhikāras te mā phaleṣu kadācana / mā karma phala hetur bhūr mā te saṅgo'stvakarmaṇi // yogasthaḥ kuru karmāṇi saṅgaṁ tyaktva dhanañjaya / siddhy-asiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṁ yoga ucyate* (*Bh*.G.II.47–48);
>
> Your authority is the action alone and never its fruits; motive should never be in the fruits of action, nor should you cling to inaction. Abiding in yoga, engage in actions! Let go of clinging, and let fulfilment and frustration be the same; for it is said yoga is equanimity.

This type of action heralds, or rather launches the *bhakti* devotional movement that would open wide the access to attaining salvation, not only for the upper castes, but for the lower castes as well. This shows a democratisation of the path, not of the understanding of the Highest Reality, which is still confined to the most trained minds and above all to the very understanding of the Upaniṣadic formula *tat tvam asi* (You are That).

SVADHARMA AND ONE'S LOT IN STOICISM

This concept of *svadharma*, which goes from one end to meet the other, is an exploration of the self's limits, which would be accommodated in Stoic philosophy as coming to terms with one's own share. Epictetus' questions are a corollary to setting up the way of looking upon the individual lot: οὐ θέλεις μελετᾶν

https://biblioteca-digitala.ro

ἀρκεῖσθαι τῷ δεδομένῳ; 'Why not try to come to terms with what you have been given?' (Epict.I.1.27).

There are plenty of opportunities to get mislead or misjudged, therefore it is better to stick to one's own plans, or put in blunt, practical terms "minding one's own business"[6] (M.Au. I.5).

> τίνος οὖν ὑπεύθυνόν σε ἐποίησαν; τοῦ μόνου ὄντος ἐπὶ σοί, χρήσεως οἵας δεῖ φαντασιῶν τί οὖν ἐπισπᾷς σεαυτῷ ταῦτα ὧν ἀνυπεύθυνος εἶ; τοῦτό ἐστιν ἑαυτῷ παρέχειν πράγματα (Epict. I.12.34–34);
>
> They made you responsible only for what is in your power – the proper use of impressions. So why take on the burden of matters which you cannot answer for? You are making unnecessary problems for yourself[7].

Stoicism is the dominant philosophy of the post-classical epoch. Praise has been assigned by scholarly tradition to this period: "If a man were called to fix the period in the history of the world during which the human race was most happy and prosperous, he would, without hesitation, name that which elapsed from the death of Domitian to the ascension of Commodus"[8]. Nevertheless, no human hardship spared the nations under the Roman Empire within this much-acclaimed period: appalling wars, devouring diseases such as the plague during Marcus Aurelius' reign, and persecutions of the arising new cult of Christ's followers. None of it is recorded as such by Marcus Aurelius, this being the share of the historians.

Unfortunately, there is not much left of the corpus of theoretical texts from the school, other than the fragments put together in *Stoicorum veterum fragmenta*. The writings of Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius are the expression of the new[9] stoicism, a practical stoicism *par excellence*, which favoured the ethical import of the philosophical school, whereas the rest of the whole system as conceived by its founders and followers is little known and that only from secondary sources. Strangely enough, although Epicurus's writings fared significantly better and some of them were preserved intact through Diogenes Laertius' writings, Epicureanism never built a level of interest as impressive as what stoicism produced throughout time. Could it be because the amount of hardship humankind has experienced has never surpassed the ratio of happiness and enjoyment?

Epictetus was born into slavery and freed in his later years by his master Epaphroditus, a former slave himself[10], and he would therefore be considered of a low caste extraction in Indian terms. Nevertheless, he was the master of the emperor

[6] Or in a more literary, witty formula by Oscar Wilde: "Be yourself, everyone else is already taken".

[7] Translation by Robert Dobbin, 2008.

[8] Edward Gibbon. *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. *Apud* M. Beard, *SPQR: A History of Ancient Rome*, 2015, p. 401.

[9] Aram Frenkian, *Scepticismul grec și filosofia indiană*, 1988: 82.

[10] He was Nero's secretary in charge of petitions and later served Domitian in the same capacity.

https://biblioteca-digitala.ro

Marcus Aurelius and the inspiration for his writing. Driven away alongside the rest of the philosophers from Rome banned by Emperor Domitian in 95 AD, Epictetus took refuge in Nicopolis, where he founded a school that soon acquired a solid reputation and which also attracted Emperor Hadrian's attention, who honoured it with a personal visit. Epictetus' discourses, recorded in writing by his disciple Arrian, considerably shaped the philosophical tenets of Stoicism in Imperial Rome. Also, great credit is given to Epictetus in shaping moral philosophy and ethics: "Epictetus brought to culmination the ethical program of Stoicism, perhaps the most beneficial contribution to human ethics made by classical antiquity" (E. Hall 2016:24).

FORMALISM

In terms of formal parallelism between Classical India and the *Meditations* of Marcus Aurelius, what draws attention in the first place is the ceremonious formula that opens the *Meditations*. It is a very elaborated and exhaustive salute and vote of thanks to parents, forefathers and masters of a significant rhetoric effect. The salute is like an inventory list abundantly sprinkled with a pervasive sense of gratitude for the qualities and virtues the emperor has acquired over time from his parents, forefathers, masters and gods.

There is real concern about not leaving anything out, as if he feared a possible ὕβρις. He could also be portraying himself in bright colours, as if to say: "That's the man and this is what he can do". Much more than this, however, it is again a matter of exploring the boundaries of his Self. It is a self, or an image of the self that is unremittingly re-created by the emperor's cult[11], which is also supposed to reflect the evolution of the Roman Empire. Is it this self-image that he is trying to take out from his inner layers and analyse or display? Could it be a response of a Stoic mind to the most challenging, truth-altering emperor's cult? Or could it be also, as has been rightly questioned, a visible quest in the appearance of the Roman emperors after 117 BC to reinforce the lost Republican values and "an attempt to intellectualise Roman imperial power, to re-present it in Greek terms?"[12] (M. Beard 2016:412). Regardless of the answers, in such a self-elevating

[11] It is absolutely customary and also a matter of pride, as Marcus Cornelius Fronto is writing to his pupil, the emperor Marcus Aurelius, that the image of the emperor is everywhere: "In all the banks, shops, bars, gables, colonnades, windows, everywhere portraits of you are on public display, even though they are badly painted and modelled and carved in crude, almost worthless style" *apud* M. Beard, *op.cit.,* p. 411.

[12] Furthermore, similar views have also been expressed: "Greek articulacy colonized the Roman mind. Greek culture offered expressive ways to talk about the superpower that now ran the world. Greek remained the unchallenged language of all the dominant philosophical schools (…) The most vivid insights into the mind of all the inhabitants of the Roman Empire were produced by the great celebrities who wrote in Greek. Their thoughts have had an incalculable impact on cultural and intellectual life since the Renaissance and still influence us today". Edith Hall, *The Ancient Greeks:*

https://biblioteca-digitala.ro

environment, the stoic *profession de foi* is by and large remarkable and quite unique[13].

From the rhetorical stylistic standpoints, repetitions of the same idea in the form of announcements or exhortations to show his capacity to stay connected to the Stoic principles drive powerful effects. Once put down in writing and no longer speaking to himself alone, those repetitions appealing one's awareness become a powerful stylistic device that enforces on the writing the strength of an aphorism. It is like a mnemonic tool that is also used in the Indian oral transmission of the sacred texts and their commentaries from the master to the disciple (*guru śiṣya paraṁpara*) to ensure the accuracy of the text and its preservation through time.

Through the force of these sentences and aphorisms, the *Meditations* gained a guiding authority that would also lay out practical hints at how to advance with appropriating the content of the guiding principles. A good example in this sense is the dramatic, intense urging to eventually give up books, or in other words put aside the contemplative way and just engage in action. This example has the same force of suggestion as leaving behind the boat after one has crossed the river from the Buddhist parables. Carrying it after crossing over would encumber one's advancement.

YOGA AND CONTEMPORARY RELEVANCE OF STOICISM

Stoicism and *karma yoga,* as handed down to us from the *Bhagavad Gītā*, are also drawn close to each other by their contemporary relevance. Both have generated and shaped modern structural approaches to life's struggle and challenges. The history of the *bhakti* movement and Indian medieval mysticism is inextricably linked to the concept of *karma yoga,* whose corollary is nonetheless the better understanding of *svadharma* in the light of the cosmic order. The sense of duty and selfless surrender of one's thoughts and deeds to God is embedded at the core of today's religious practices of modern Hinduism, which aims to secure individual wellbeing and eventually salvation. Similarly, stoicism was often associated with the

Ten Ways they shaped the modern world. 2015:250. It is also noteworthy that by choosing to write in Greek, Marcus Aurelius falls exactly into the line of thought of what has been questioned above.

[13] He is also happy for not being one of the sophists and that he is not just a master of the words and therefore a constructor of a parallel world which might, many times, clash in opposition with the inner principle of Virtue proclaimed as supreme of the Stoics.

It is also remarkable that Emperor Marcus Aurelius manifested visibly a real concern for the *humiliores*. By following the main principle of Stoa, the moral virtue (ἀρετή), the pervasive value of his philosophy, during his reign, there were many *senatusconsultus* that favoured orphan children, mothers, and also slaves, all destitute of the society. Faithful to Stoic principle, he aimed at a complete abolition of slavery. For more, see Noyen, P. "Marcus Aurelius, the greatest practician of stoicism", in *L'Antiquité Classique*, vol. 24, no. 2, 1955, pp. 372–383. *JSTOR*, [http://www.jstor.org/stable/41644391], accessed 9 Mar. 2020.

https://biblioteca-digitala.ro

art of happiness[14]. It has been widely acknowledged that stoicism lies at the foundation of Mindfulness concepts and practices and of modern cognitive behavioural therapy (CBT) which is rather seeking to reduce emotional distress than to build virtue or living in accord to Nature[15].

On several occasion, significant similarities of this form of stoicism as a practical philosophy to some Eastern forms of thought have been pointed out. For that reason, this type of stoicism was named "Western Yoga" or "European Buddhism"[16]. Other forms of therapy practices such as Rational Emotive Behaviour Therapy (REBT)[17] are also openly acknowledging their indebtedness to readings of Epictetus and Marcus Aurelius.

Fundamentally, the main headlines of what all these therapies are concerned with are perfectly traceable in what Diogenes Laertius has summarized: 'the end [of Stoicism] turns out to be living in agreement with nature, taken as living in accordance both with one's own nature and with the nature of the whole [universe]' (Diogenes Laertius: 1964, VII: 88.3).

In many places in Epictetus as well as Marcus Aurelius, the author spares no energy in emphasizing that humans should work on understanding that they are part of a whole and that there should be maintained awareness throughout each of our thoughts and deeds.

> Τούτων ἀεὶ δεῖ μεμνῆσθαι, τίς ἡ τῶν ὅλων φύσις καὶ τίς ἡ ἐμὴ καὶ πῶς αὕτη πρὸς ἐκείνην ἔχουσα καὶ ὁποῖόν τι μέρος ὁποίου τοῦ ὅλου οὖσα καὶ ὅτι οὐδεὶς ὁ κωλύων τὰ ἀκόλουθα τῇ φύσει, ἧς μέρος εἶ, πράσσειν τε ἀεὶ καὶ λέγειν (M.Au 2.9);
>
> Always remember these things: what the nature of the Whole is, what my own nature is, the relation of this nature to that, what kind of part it is of what kind of Whole; and that there is no one who can prevent you keeping all that you say and do in accordance with that nature, of which you are a part.

[14] *Stoicism and the Art of Happiness: Practical wisdom for everyday life: embrace perseverance, strength and happiness with stoic philosophy* by Donald Robertson, 2013. However, the Internet is packed with numerous proposals of modern world stoicism formulas.

[15] There have been a number of successful experiments today such as the "Stoic week," a pilot programme initiated by Patrick Usher in November 2012 from the University of Exeter under the guidance of Christopher Gill, Professor of Ancient Thought. Specialists in psychology, philosophy, psychotherapy and classicists contributed towards this program to create, develop and analyse the experiment. In 2018 there were already 7000 people taking part in this programme, and it looks like there is a certain future for it. The results were quite promising: reducing negative emotions by 10%, and increasing by 5% of the positive ones.

[16] D. Robertson, *Stoicism as Philosophical Psychotherapy*, 2005, republished online 7 October 2010, in [https://donaldrobertson.name/2010/10/07/stoic-philosophy-as-psychotherapy-2005/online], accessed 24 November 2019.

[17] Founded by the psychiatrist Albert Ellis in the mid-1950s, this is supposed to be the original form of the cognitive-behavioural therapy (CBT).

https://biblioteca-digitala.ro

This highly ethical and ecological approach could be in itself the subject of a separate discussion. Entertaining a constant awareness of being just a part of a whole would clash openly *prima faciae* with Protagoras' most quoted assertion: "Man is the measure of all things – of the things that are, that they are, and of the things that are not, that they are not"[18]. Yet, it is not sophistic over the stoic perspective in opposition, but outlines a visible change of approaching the place of the individual in a world that looks more comprehensible by acknowledging the various connections, links and correspondences between its constitutive parts.

DEALING WITH DEATH

The attitude in front of death is another aspect that would align both Stoicism and Classical Indian thought in the same type of approach, although each of them has got a different standpoint. For Indian thought, both orthodox and unorthodox, human existence is but a speck of possible millions that *saṁsāra* tend to mill up and down until the self attains the highest consciousness and eventually realizes its identity with the Big Soul of the Universe (according to the monistic Vedanta: "I am Brahman (*ahaṁ Brahma asmi*), then complete liberation (*mokṣa*) is achieved, and there will be no more going up and down in circles"). Death is thus the very premises of another rebirth.

In Stoicism, the main emphasis lays on reconciling ourselves to our own death or to making sense of death. Furthermore, it is distinctive to the Stoic belief to seeing death, when given the option, as the way out of undesirable existence. In the very spirit of one's own lot of birth and death, Marcus muses over the thought that it's not the length of life that makes death significant. It is your own life that you have to let go of and not someone else's.

> Κἂν τρὶς χίλια ἔτη βιώσεσθαι μέλλῃς, κἂν τοσαυτάκις μύρια, ὅμως μέμνησο ὅτι οὐδεὶς ἄλλον ἀποβάλλει βίον ἢ τοῦτον ὃν ζῇ, οὐδὲ ἄλλον ζῇ ἢ ὃν ἀποβάλλει. εἰς ταὐτὸν οὖν καθίσταται τὸ μήκιστον τῷ βραχυτάτῳ. τὸ γὰρ παρὸν πᾶσιν ἴσον καὶ τὸ ἀπολλύμενον οὖν ἴσον καὶ τὸ ἀποβαλλόμενον οὕτως ἀκαριαῖον ἀναφαίνεται. οὔτε γὰρ τὸ παρῳχηκὸς οὔτε τὸ μέλλον ἀποβάλοι ἄν τις: ὃ γὰρ οὐκ ἔχει, πῶς ἄν τις τοῦτο αὐτοῦ ἀφέλοιτο (M.Au. II.14).
>
> Even if you were destined to live three thousand years, or ten times that long, nevertheless remember that no one loses any life other than the one he lives, or lives any life other than the one he loses. It follows that the longest and the shortest lives are brought to the same state. The present moment is equal for all; so what is passing is equal also; the loss therefore turns out to be the merest fragment of time. No one can lose either the past or the future – how could anyone be deprived of what does not possess?

[18] Diogene Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* 9.51–3 Lang, *apud The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*, transl. by Robin Waterfield, 2000, p. 211.

https://biblioteca-digitala.ro

Another strong Stoic argument to face death wisely, one which has been successfully integrated into Christianity, is that no matter how excellent or miserable one's life has been, everyone ends up at the same point.

FROM ONE END TO ANOTHER

However, in Indian terms, mostly in the Buddhist framework that challenged the very definition of excellence (the exclusive possession of the upper castes, mostly of the Brahmins), there is a certain path to how to lead your present existence and how to go near if not attain the *nirvāṇa*, which is the Noble Eightfold Path, *āryāṣṭāṅgamārga,* or the Middle Path[19] that is open to all, monks as well as layman, irrespective of their birth extraction. This is where Indian thought has ever produced the most articulated and systematic system of Ethics. These eight components are: right views (*sammādiṭṭhi* or *samyagdṛṣṭi*) which ensure the correct knowledge about the four noble truths[20], the right resolve or right determination (*sammāsaṅkappa* or *samyaksaṅkalpa*), which revolves mostly around giving up the attachment to the world, thoughts of ill-feeling towards others, or harming others in any way; the right speech (*sammāvācā* or *samyagvāk*) is a consequence of channelling one's energy-determination into thoughts and words. Therefore, there should not be any lying, slander, unkind words or frivolous talk. The right conduct (*sammākammanta* or *samyakkarmānta*) should also accompany the right speech, and it is also a consequence of our right determination. The code-ethics of Buddhism (*Pañca Sīla*) comprises the five vows to refrain from killing, stealing, sensuality, lying, and intoxication. By applying oneself to right speech and right conduct, one is to live a right livelihood (*sammājīva* or *samyagājīva*). A right effort (*sammāvāyāma* or *samyagvyāyāma*) must be strenuously kept throughout the sorts of "temptations" into stray ways, more accessible and alluring ones. The constant effort to root out old evil thoughts and hold to the right path is permanently required.

Right mindfulness (*sammāsati* or *samyaksmṛti*) is the constant vigilance to maintain the awareness of the fact that one's self is not be identified with the things one has or strives for, no matter how remarkable they might seem. This point intersects again with the *aphalam karmayoga* preached to the world by Kṛṣṇa. In *Dīgha Nikāya* 22, the Buddha gives detailed instructions about how to practice and maintain throughout a fourfold type of contemplation over the body that starts with visualizing the primary four elements of the body (earth, water, fire and air), then one should move on to see how a body rots and decays by death, how it is reduced eventually to the same matter elements from which it came. Contemplating this

[19] A possible correspondent (not synonymous) could be the famous Delphi oracular statement μηδὲν ἄγαν or Horatius most quoted *est modus in rebus sunt certi denique fines / quos ultra nec citraque nequit consistere rectum* (Satires I, 1,106–107).

[20] Just to summarize them: 1. All is suffering. 2. There is a cause of suffering. 3. The cause of suffering is the desire. 4. There is a way to put a stop to it and that is the Noble Eightfold Path (*āryāṣṭāṅgamārga*).

https://biblioteca-digitala.ro

process of change and perishability, one can train oneself to give up emotions and sensations that are attached to the body (own body or other's body).

The right concentration (*sammāsamādhi* or *samyaksamādhi*) is the last step of the path that leads to *nirvāṇa*. Once freed from all passions and evil thoughts, one may enter step by step into the stream (*sotta*) of the four deeper stages of concentration that take the aspirant gradually to the final goal – cessation of suffering[21]. The first stage of the concentration is on reasoning and investigation with regard to the Truths. The joy of pure thinking is to be achieved. Moving on, the second stage of the concentration seeks to acquire unruffled meditation, free from reasoning, which gives room to the joy of perfect tranquillity. The third stage of concentrations aims to get detachment even from the joy of tranquillity and acquiring indifference even to such joy, yet a feeling of bodily ease still persists. The fourth and the last stage is detachment even from that bodily ease, which will result in perfect equanimity and indifference[22], which is one way to describe *nirvāṇa* or perfect wisdom.

Elements, parts and bits of these stages, by no means defined precisely as in the Buddhist teachings, in the systematic order exposed above, are to be found scattered throughout Epictetus' and Marcus Aurelius' thoughts, ideas and writings. We might advance that what would be significantly different from the Buddhist perspective is the very end of this path, and this is a point where Stoicism shakes hands with Christianity. It is not the dispassion, the aloofness from suffering that Marcus Aurelius is urging, but the sheer commitment to abide and live by one's own fate, or in Stoic terms κατὰ φύσιν ζῶντα, in accordance with nature, or rather in agreement (ὁμολογούμενος) with nature. It should be also borne in mind all along that Nature in stoic terms is the highest form of human nature – reason (λόγος).

CONCLUSIONS

Marcus Aurelius' *Meditations* or rather *Ad se ipsum*, a better title to keep with the line of the thought that sweeps gently throughout his writings, is an

[21] By seeing so, one may justifiably raise the concern that this goal looks to the eyes of Christian Eastern mysticism rather a way of avoiding at any cost the suffering that in Christianity is certainly a way to achieve salvation. That is why from the Christian point of view, Buddhism is more a "religion of evasion", not a religion of commitment.

[22] This perfect "indifference" and tranquillity is again seriously questionable from the standpoints of Christianity. "One with God" is the central message of Christianity, whereas Buddhism professes and teaches the art of the aim of "Perfect Solitude". Yet, over time and in today's Buddhism, there are noticeable amendments to this Ideal. Mahayana Buddhism is fervently in favour of the Boddhisāttva ideal that is just one step away from the Buddha, who deliberately chooses to remain so to offer his grace to humankind and its effort on the path of salvation. Even the Vedānta philosophy, the most pure expression of high philosophical monism, has also produced a distinct school that is the Viśiṣṭādvaita Vedānta, which is the qualified monism that has been made more accessible to all, where the idea of becoming one with god is also central to the devotional Bhakti movements which are fully prevailing these days in modern India.

https://biblioteca-digitala.ro

excellent example of the well-equipped ancient mind of dealing with whatsoever Fate has kept in store for humans, as well as with the outcomes and consequences of every human's thoughts, words, and deeds, whether or not there is a commitment to it. The framework of engaging in both the meditative and active way is inveterately the Stoic way.

Likewise, the same well-equipped ancient mind in India produced the *svadharma* religious and philosophical pattern that has been given weight and exemplary force by the admirable teachings of the *Bhagavad Gītā*. The *svadharma* concept rephrases from a more intelligible perspective the world order that has been set up *illo tempore,* linguistically moulded in what we know as cosmic law (*ṛta* for the Vedic period) or *dharma*, which applies both to gods and humans. Nevertheless, it is no doubt the association of this concept with the *karma-yoga* that opens the path of salvation even for those who otherwise were condemned to aeons of multiple reincarnations in order to ascend to the acceptable condition of the upper classes, twice-born (*dvījas*), from which one could qualify for achieving salvation. The Buddhist interpretation of performing one's own duty by going along the Noble Eightfold Path (*āryāṣṭāṅgamārga*) offers a highly ethical understanding of the concept upon which it builds the premises of expanding the consciousness to the state of complete dispassion.

Both the Roman and Indian instances of dealing with the struggle for meaning delineated above, empowering for each moment or stage of one's life, seem perfectly capable to respond to the modern man's quest in this line. Thus, many examples of applied principles of Stoicism and diverse interpretations of Yoga philosophy and techniques are highly embraced today as life philosophy as well as practical methods and therapies to deal with health and wellbeing challenges. By doing so, the central and foremost purpose of philosophy is, at least, partially fulfilled.

BIBLIOGRAPHY

The *BHAGAVAD GITA*, *The Song of God*, Ramananda Prasad (transl), New Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.

The *BHAGAVAD GITA*, transl. by Laurie L. Patton, London, Penguin Books (Penguin Classics), 2008.

EPICTETUS, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Epictetus, Heinrich Schenkl (ed.), Leipzig, B. G. Teubner, 1916, [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman].

EPICTETUS, *Discourses and Selected Writings*, translated and edited by Robert Dobbin London, Penguin Classics, 2008.

MARCUS AURELIUS, *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*. Jan Hendrik Leopold (ed.) in aedibus B. G. Teubneri, Leipzig,1908, [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman].

MARCUS AURELIUS, *Meditations*, translation with notes by Martin Hammond, introduction by Diskin Clay, London, Penguin Random House (Penguin Classics), 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

AL-GEORGE, Sergiu (transl.), *Filosofia indiană în texte*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.
BEARD, Mary, SPQR, *A History of Ancient Rome*, London, Profile Books, 2015.
CHATTERJEE, Satishcandra and DATTA, Dhirendramohan, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta, University of Calcutta, 1984.
COWELL, E.B., *Sarva Darśana Saṁgraha* (7th ed.), Varanasi, Chowkhambha Sanskrit Series Office, 1978.
DOBRE-BRAT, Florina, "From sabda-brahman to sabad: the Way from a Transpersonal Concept to Personal Experience", in *Bhakti Beyond the Forest*, Proceedings of the 10th Bhakti International Conference, ed. Imre Bangha, Manohar Lal Publisher, New Delhi, 2013, pp. 191–204.
FRENKIAN, Aram, "Scepticismul grec şi filosofia indiană", in *Scrieri filosofice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.
THE FIRST PHILOSOPHERS: The Presocratics and the Sophists, translation and commentary by Robin Waterfield, London, New York, Oxford University Press (Oxford World's Classics), 2000, reprint 2009.
HALL, Edith, *The Ancient Greeks: Ten ways they shaped the modern world*, London, Penguin Random House (Vintage), 2015.
HOWATSON, M.C. (ed) *The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1989.
NOYEN, P., "Marcus Aurelius, the greatest practician of Stoicism", in *L'Antiquité Classique*, vol. 24, no. 2, 1955, pp. 372–383. JSTOR, [http://www.jstor.org/stable/41644391], 6 March 2020.
RADAKRISHNAN, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, vol I–II, Delhi, Oxford University Press, 1963, reprint 1996.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LEUCONOE. TRADUCERE ȘI ASPECTE TRADUCTOLOGICE

Alexandru M. CĂLIN
Universitatea din București

Résumé : Les pages subséquentes présentent aux lecteurs la première traduction roumaine métrique du poème *Leuconoe* (Horace*, Odes*, I.11), accompagnée d'un commentaire reflétant le processus de traduction.

Mots-clés : traduction métrique, asclépiade majeur, Horace, *Leuconoe*.

Cunoscută sub titlul *Leuconoe*, oda horațiană I, 11 este cea care conține celeberrimul adagiu *carpe diem*. Ediția bilingvă *Opera omnia*, apărută în 1980 la editura Univers, ne propune patru traduceri diferite ale acestui poem. Toate sunt însă rimate. Versiunea pe care v-o supunem atenției este, după știința noastră, cea dintâi care propune tălmăcirea *Leuconoe*-i în metrul ei original.

Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. Ut melius quicquid erit pati!
Seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrhenum, sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.

(HORATIUS, *Od.* I, 11)

Nu-ntreba (n-o poți ști) noi de la zei – tu, Leuconoe-ori eu –
Când e dat să murim. Magi caldeeni nu iscodi-n zadar.
Orice-ar fi, de va fi, bine-i să rabzi; fie că multe ierni
Dat-a Zeus să mai ai, fie că nu – și-ultima, poate, e
Iarna asta ce-acum sparge de stânci valul tirenei mări.
Vinul, dar, strecurând, vino-ți în minți: traiul ni-i foarte scurt.
Nu spera-n viitor: cât am vorbit, vremea ne-a și trecut.
Gustă ziua de azi. De la ce-o fi, cât mai puțin să-aștepți.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 79–82

https://biblioteca-digitala.ro

Marcel Proust afirma cândva că cel mai frumos lucru din *Educație sentimentală* n-ar fi o frază, ci un spațiu alb. Parafrazându-l, am putea și noi susține că cel mai frumos/subtil aspect al versului asclepiad major sunt, nu cuvintele, nu unitățile de sens, cât pauzele dintre acestea – cezurile, răstimpurile de liniște dintre (fragmentele de) enunțuri. Cu-atât îi sunt ele mai dragi traducătorului român, cu cât, dacă încearcă să redea aceste prezențe silențioase, se vede pus în fața unor serioase dificultăți.

Limba maghiară, dăruită cu vocale lungi și scurte, își permite, deși tot convențională, o redare mai fidelă, în traducere, a versului antic (de altfel, după știința noastră, poezie în versificație cantitativă se scrie în limba maghiară până astăzi). Cât privește româna, ea trebuie să se „resemneze" cu o mai palidă imitație a ritmurilor celor vechi, echivalând ictusul – care, la asclepiadul major, ca și-n strofa safică, coincide cu silaba lungă – exclusiv prin accentul tonic, de intensitate, al cuvintelor.

Este însă o caracteristică a asclepiadului major aceea că ambele silabe, atât cea de la stânga, dar și cea de la dreapta cezurii, sunt lovite de ictus. Cu alte cuvinte, cezura ar trebui, în redare românească, cel puțin, să fie delimitată de un cuvânt oxiton, la stânga, și de un cuvânt accentuat pe prima silabă, la dreapta. Or, atunci când două cuvinte învecinate se află într-un raport de strânsă legătură gramaticală – ca cel dintre substantiv și adjectivul său, ori dintre nume și predicat – ele alcătuiesc o sintagmă, unitate prozodică posedând un singur accent „global". Problema este cu atât mai complicată cu cât, datorită scurtimii picioarelor – trei sau patru silabe – ocurența monosilabelor, cuvinte cu statul accentual ambiguu, este foarte ridicată.

Modul de funcționare a prozodiei limbii grecești ne oferă posibilitatea de a formula cu deplină precizie sarcina asumată de traducător: pentru o bună marcare a cezurilor, misiunea acestuia va fi să rupă sintactic, unele de altele, unitățile de sens care compun mesajul, privilegiind construcțiile incidente, circumstanțialele, apozițiile, inversiunile topice și în fine, toate acele elemente sintactico-prozodice de natură a favoriza, într-o limbă ca greaca, accentul ascuțit, în detrimentul celui grav.

„Nu-ntreba (n-o poți ști) noi, de la zei – tu, Leuconoe-ori eu 1
Când e dat să murim". 2

Dintre nenumăratele la care am renunțat, o soluție de traducere a primului vers ar fi fost: „Ce sfârșit ne e dat nouă de zei, tu Leuconoe,-ori eu".

Am fost nemulțumit de această variantă pentru că legătura semantică dintre predicat și complementul indirect „nouă" este prea puternică, așa încât, acolo unde vocea interioară a cititorului ar trebui să respire, ea continuă, dimpotrivă, să citească, topind laolaltă pronumele în dativ cu verbul care îl guvernează – și care mai prezintă și „dezavantajul" de a fi monosilab – într-o unitate de sens, al cărei accent este unic, global (**dat-nó-uă**).

https://biblioteca-digitala.ro

Deşi metrica nu ni-l impunea („nu poţi şti” şi „n-o poţi şti” ocupă tot atâta spaţiu) am optat pentru pronumele neutru „-o”, cu scopul de a consolida autonomia celei de-a doua propoziţii faţă de restul enunţului. Prin simpla apariţie a acestui pronume, propoziţia a treia (care, în ordine „normală”, ar fi fost „când e dat să murim noi de la zei”) devine apoziţie faţă de cea de-a doua, obligatorie devenind, prin urmare, şi separarea lor.

Versul întâi este cel care fixează modul de citire prozodică a întregului poem. Echivalează cu ceea ce, în muzică, se numeşte armură – sau cu beţele pe care, înainte de atacarea unei noi piese, toboşarul le loveşte între ele cu scopul de a defini, pentru întregul ansamblu, tempo-ul în care aceasta va fi executată. De aceea, este important ca primul vers să nu fie echivoc din punct de vedere ritmic. Odată implantată structura ritmică în mintea cititorului, licenţele, atunci când se vor produce, vor deveni insesizabile. Dar, pentru reuşita „implantului”, incipitul trebuie să fie fără cusur.

„...magi caldeeni nu iscodi-n zadar” 2

Inversiunea dintre complementul direct şi predicat creează, între cele două, o ruptură sintactică, o cezură logică şi, deci, prozodică. (Credem că, în destule limbi europene, o astfel de situaţie cere marcarea rupturii sintactice prin virgulă.)

„Dat-a Zeus să mai ai, fie că nu – şi-ultima, poate, e” 4

Verbul „a fi”, atunci când nu are înţeles existenţial, este vid accentual (ceea ce au sesizat gramaticii greci care, atunci când acest verb **nu** este copulativ, îi notează accentul). Totuşi, poziţia ultimă, de dinaintea unei cezuri, este întotdeauna „forte”. Poziţia primă – din dreapta cezurii – dă cuvintelor, de-asemenea, o „primă” accentuală. (Vezi, la sfârşit, comentariul ultimului vers.)

„Iarna asta ce-acum sparge de stânci valul tirenei mări”. 5

Dintr-un zel poate excesiv, am renunţat la soluţia „iarna care acum” întrucât pronumele „care”, atunci când nu este interogativ, are un vădit – sau, mai bine zis, auzit – comportament proclitic. Accentul tonic al cuvântului este palid în enunţ, nefiind suficient de puternic pentru a „sprijini” ictusul de vers.

„Nu spera-n viitor: cât am vorbit, vremea ne-a şi trecut”. 7

Adverbul „şi”, cu valoarea lui din context, este întotdeauna marcat intonaţional prin accent de intensitate. (A se vedea, pentru comparaţie, şi versul lui Bacovia „e ziuă şi **ce** întuneric...”, în care poetul se foloseşte de ictusul de vers pentru a-i da pronumelui „ce” valoare exclamativ-interogativă – deci tonică – pe care, în context, o are.)

https://biblioteca-digitala.ro

„Gustă ziua de azi. De la ce-o fi, cât mai puțin să-aștepți”. 8

Ca orice prepoziție monosilabă, și „de” este vidă accentual. Totuși, aflată imediat după cezură, ea poate sprijini ictusul, în condițiile în care „anturajul” este alcătuit tot din monosilabe vide (*i.e.* prepoziția „la” și pronumele „ce”).

BIBLIOGRAFIE

HORATIUS, *Opera omnia*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și indici: Mihai Nichita; stabilirea textului și selecția traducerii: Traian Costa, București, Editura Univers, 1980.

https://biblioteca-digitala.ro

L'IMAGE DES EMPEREURS ROMAINS DANS LES *SATIRES* DE JUVÉNAL

Alexandra CIOCÂRLIE
Institut d'Histoire et Théorie Litteraire « G. Călinescu »

Abstract: Juvenal was supposed to have been expelled from the country by Domitian or Hadrian. This supposed ostracism reinforced the opinion that Juvenal had been an opposer of the empire. Scrutinizing his work, one can notice that Juvenal refers critically and also derisively to most of the predeceasing emperors. The fourth satire is an elaborate attack against Domitian and all his entourage; the target of this satire is the consulting of the council on derisory culinary matters. Juvenal avoids an aggressive critique by using parody, but nevertheless some brief commentaries unveil the serious implications of the funny events he depicts. In the 7th satire, Juvenal expresses confidence in the availability of the emperor Hadrian to support cultural people. The presentation of the intellectuals as being preoccupied only with their welfare is ambiguous, and the benevolence of the emperor seems to be conditioned by the obedience of those he protected. Juvenal judges severely and scornfully all the former emperors of Rome and he treats Domitian and Hadrian, the two emperors, with whom he was contemporary, with amused hostility. The footprint of a direct persecution cannot be deciphered in his satirical work.

Keywords: Juvenal, Domitian, Hadrian, satire, criticism, derision.

La vie de Juvénal est peu connue, quant à ses satires, plutôt pauvres en éléments autobiographiques – à la différence de celles d'Horace – elles ne nous apprennent pas davantage. Les quelques biographies antiques qui nous sont parvenues abondent en données contradictoires. L'événement le plus controversé de la vie du poète c'est un possible exil en Égypte ou en Calédonie[1]. On a supposé qu'il avait été chassé du pays par Domitien entre 93 et 96 pour avoir critiqué son favori Paris, hypothèse agréée par des savants comme G. Highet[2]. H. Bardon[3] penche en faveur d'un exil dissimulé sous une mission militaire à un âge avancé, du temps d'Hadrien. Fr. Villeneuve[4] en doute, vu que cette disgrâce n'a pas laissé

[1] Au V^{ème} siècle, en évoquant la vie d'Ovide à Tomis, Sidoine Apollinaire se réfère à Juvénal comme à celui qui fut exilé par la colère d'un histrion (*qui consimili deinde casu / ad uulgi tenuem strepentis auram / irati fuit histrioni exul – Carm*., 9. 269).

[2] Highet, G. 1955. *Juvenal the satirist*, p. 20–41.

[3] Bardon, H. 1940. *Les empereurs et les lettres latines*, p. 435–437.

[4] Villeneuve, Fr., l'introduction à Juvénal, *Satires*, X^{ème} tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. XVII–XX.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 83–103

https://biblioteca-digitala.ro

des traces dans l'œuvre de Juvénal. À son tour, E. Cizek[5] opte pour un double exil : l'un sévère sous Domitien et l'autre plus clément, que lui attirent les critiques qui concernaient la politique militaire de l'empereur ou son hellénisme, sous le règne d'Hadrien. Quoi qu'il en soit, la supposition de ce revers de fortune a longtemps nourri l'image d'un Juvénal irréductible opposant au régime impérial et défenseur des libertés républicaines[6].

La parution des poèmes se laisse situer entre l'époque de Trajan et celle d'Hadrien : dans la I^{ère} satire Juvénal fait allusion au procès de Marius Priscus en l'an 100, dans la XV^{ème} il parle du consulat de L. Aemilius Iuncus de 127. Un examen de l'œuvre révèle que tous les Césars de Suétone à l'exception de Vitellius, Vespasien et Titus sont ciblés par ses critiques. La II^{ème} satire, par exemple, rappelle les mesures répressives qui sont allées de pair avec les luttes civiles consécutives à la mort de Jules César. Juvénal traite avec une indulgence relative les homosexuels qui ne renient pas leur passion irrépressible alors qu'il accable ceux qui tiennent des discours dignes d'Hercule pour dissimuler leur nature féminine. Leur fausseté est dénoncée par des interrogations rhétoriques adressées à des fautifs célèbres qui désavoueraient leurs propres méfaits s'ils étaient commis par d'autres : *Quis caelum terris non misceat et mare caelo,/ si fur displiceat Verri, homicida Miloni,/ Clodius accuset moechos, Catilina Cethegum,/ in tabulam Sullae si dicant discipuli tres?* (2. 25–28). Membre du second triumvirat, Octave a proscrit les républicains défaits et son éventuelle colère contre la pratique inaugurée par Sulla serait une preuve d'hypocrisie. Exemple historique négatif, le futur prince se distingue par la seule persécution des adversaires.

La V^{ème} satire qui attaque l'arrogance des patrons et l'obséquiosité des clients fait état du nom d'Auguste pour railler l'idéal des pique-assiettes qui gagnent leur pain en courbant l'échine. Vivre aux dépens d'autrui suppose subir de trop cuisantes offenses pour un bouffon de Cour : *Si potes illa pati quae nec Sarmentus iniquas/ Caesaris ad mensas nec uilis Gabba tulisset/ quamuis iurato metuam tibi credere testi* (5. 3–5). Le prince est assimilé aux patrons qui rabaissent leurs comparses en leur imposant leur autorité au mépris de la dignité. L'exemple renforce le message dissuasif de la satire qui suggère une révolte contre la servilité.

Octave est mentionné dans la VIII^{ème} satire où la série des aristocrates infâmes et des gens du peuple méritants inclut le noble Catilina et Cicéron, *homo novus*. En déjouant la conspiration de 63, Cicéron a acquis une gloire égale à celle du vainqueur de Philippi et d'Actium : *Tantum igitur muros intra toga contulit illi/ nominis ac tituli, quantum uix Leucade, quantum/ Thessaliae campis Octauius abstulit udo/ caedibus adsiduis gladio* (8. 240–243). L'hommage à Cicéron inclut le titre de père de la patrie offert par la Ville reconnaissante : *Roma parentem,/ Roma patrem patriae Ciceronem libera dixit* (8. 243–244). L'allusion à un vers

[5] Cizek, E. 1977. «Juvénal et certains problèmes de son temps», *Hermes*, 105/1977, pp. 81–101.

[6] « Juvénal c'est la vieille âme libre des républiques mortes », dit Victor Hugo (*William Shakespeare*, I. 2, *Les Génies*, 7).

https://biblioteca-digitala.ro

cicéronien pompeux suggère, au-delà du combat avec Catilina, une nouvelle opposition. Le héros républicain défend la liberté, alors que le fondateur de l'empire – d'ailleurs impliqué dans la mort de l'orateur requise par Antoine – prend des allures sanguinaires.

Dans un épisode fameux, la chute de Séjan parle dans la X^{ème} satire de la vanité des aspirations des humains. Les tares de Tibère et de ses sujets acquièrent du relief dans la façon dont Juvénal présente la déchéance du préfet du prétoire qui, une fois l'empereur retiré à Capri, avait pris les rênes de l'État. En apprenant les plans usurpateurs de Séjan, l'empereur le condamne à mort, bon exemple de la fragilité des pouvoirs passagers. L'exhortation à célébrer son infortune comme un triomphe précède un échange de répliques savoureux entre ceux qui vont assister à son supplice – étalage de l'inconstance et de la lâcheté de la populace. La tendance qu'a la foule de toujours se ranger du côté du vainqueur est résumée dans la formule *Sequitur fortunam ut semper et odit/ damnatos* (10. 73–74) complétée par un commentaire sur le bas peuple uniquement intéressé à se goinfrer et à se divertir. Le blâme de la servilité n'implique aucune nostalgie puisque Juvénal fustige le régime républicain qui permet la vente des suffrages et le régime impérial qui abolit le droit d'intervenir dans les affaires publiques. La foule attroupée autour du cadavre de Séjan est suspecte d'opportunisme. Il se trouve un spectateur pour avancer que l'empereur, furieux d'avoir été si mal gardé pendant la conspiration, pourrait les punir tous, tel Ajax vaincu au combat qu'il avait livré pour les armes d'Achille. Le contraste entre le monde héroïque et le monde avili qui était le leur est mis en évidence avec ironie : *Quam timeo, uictus ne poenas exigat Aiax/ ut male defensus* (10. 84–85). Le même personnage encourage les spectateurs à écraser la dépouille de Séjan mais il attend des témoins pour ne pas risquer un procès : *Curramus praecipites et/ dum iacet in ripa, calcemus Caesaris hostem./ Sed uideant serui, ne quis neget et pauidum in ius/ ceruice obstricta dominum trahat* (10. 85–88). L'effondrement de Séjan, acclamé par cette foule même qui peu de temps auparavant chantait ses louanges – quel spectacle tragique mais grotesque aussi ! Les honneurs s'accompagnent aussi des malheurs de ce proche de Tibère dont l'ascension et la chute sont plus spectaculaires que la carrière que n'assombrit aucun danger de quelque obscur notable de province, déclare le poète. D'un ton grave ou avec un amusement qu'il ne cache pas, sa critique cible à la fois le prince tyrannique, le favori ivre de pouvoir et le peuple obéissant.

Caligula est une apparition fugitive dans la VI^{ème} satire, là où il est question des femmes qui se servent de philtres magiques pour fourvoyer l'esprit des hommes. Le sort du souverain devenu fou après avoir bu la potion offerte par son épouse[7] risque d'être partagé par tous les Romains, proclame l'auteur qui se demande avec une naïveté feinte quelle femme ne fait ce que fait l'épouse de l'empereur : *Tamen hoc tolerabile, si non/ et furere incipias ut auunculus ille Neronis,/ cui totam tremuli frontem Caesonia pulli/ infudit; quae non faciet quod*

[7] V. Suet., *Cal*., 50.

https://biblioteca-digitala.ro

principis uxor? (6. 614–617). Étendue, cette pratique mettrait en danger le pays tout entier. L'image funeste est adoucie par l'hypothèse amusante selon laquelle Junon s'emparerait du pouvoir dans l'Olympe après avoir fait perdre raison à Jupiter : *Ardebant cuncta et fracta compage ruebant,/ non aliter quam si fecisset Iuno maritum/ insanum* (6. 618–620). Désastreuse pour Rome, la folie pousse Caligula à décimer la classe des sénateurs : *Haec poscit ferrum atque ignes, haec potio torquet,/ haec lacerat mixtos equitum cum sanguine patres* (6. 624–625). Abusé par son épouse, l'empereur anéantit l'Etat qu'il est censé protéger. Même l'empoisonnement de Claude par Agrippine nuit moins à l'ordre général que la folie de Caligula, soutient Juvénal. Le sérieux de la démonstration qui s'appuie sur des exemples historiques vire à la dérision : l'horreur du crime est amoindrie par le tableau grotesque des défauts physiques de la victime et par la dérision à laquelle est soumise la pratique de l'apothéose : *Minus ergo nocens erit Agrippinae/ boletus, siquidem unius praecordia pressit/ ille senis tremulumque caput descendere iussit in caelum et longa manantia labra saliua* (6. 620–623). La fin atroce des deux empereurs successifs est une démonstration extravagante des dangers du mariage qui peut mener à la perte de l'esprit voire à la mort.

Dans la III^{ème} satire, le personnage de Claude met du sel dans le tableau de la vie semée de désastres qui est celle de la métropole. En vérité, seuls les pauvres pâtissent des mésaventures de l'agglomération urbaine. À l'ombre des jardins qui entourent leurs villas les riches dorment d'un sommeil tranquille alors que, entassés pêle-mêle dans leurs gourbis, les pauvres sont condamnés à l'insomnie. Ce contraste scandaleux inspire une remarque spirituelle : le vacarme de la ville réveillerait les phoques et l'empereur Claude dont le sommeil profond pendant les festins et les procès était devenu objet de la risée publique : *Raedarum transitus arto/ uicorum inflexu et stantis conuicia mandrae/ eripient somnum Druso uitulisque marinis* (3. 246–248). Vivre les uns sur les autres, serrés comme des sardines, est pour les gens du peuple une aventure épique semées de blessures réelles. Dans l'agitation qui naît autour de la *sportula*, l'esclave est écrasé par un fardeau capable de terrasser le robuste général de Claude, Domitius Corbulo. Le ridicule des exemples que fournissent le prince et son entourage atténuent les accents de la révolte.

Dans la VI^{ème} satire, Claude est renvoyé parmi les mâles dominés par des épouses abusives. En transgressant ouvertement les serments du mariage, Messaline humilie le chef de l'Etat. Sa débauche[8] est décrite dans des termes qui ne laissent aucun doute. Dans une note froide qui associe des termes apparemment irréconciliables, Juvénal détaille la conduite de cette impératrice perverse : *Claudius audi/ quae tulerit. Dormire uirum cum senserat uxor,/ ausa Palatino tegetem praeferre cubilli,/ sumere nocturnos meretrix Augusta cucullos/ linquebat* (6. 115–119). Les détails crus se dispensent du commentaire du moraliste. L'indignation visible déjà dans l'apostrophe par laquelle il interpelle Britannicus et où

[8] V. Tac., *An*., 11. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

il dénonce l'incompatibilité entre le statut de mère du prince et de courtisane prend toute son ampleur à la fin du passage lorsque l'auteur, exaspéré, se demande s'il y a encore lieu de mentionner les crimes de Messaline qui font pâlir sa dépravation : *Hippomanes carmenque loquar coctumque uenenum/ priuignoque datum? Faciunt grauiora coactae/ imperio sexus minimumque libidine peccant* (6. 133–135). Messaline prend les devants et exige qu'on lui obéisse, Claude se résigne à subir le traitement qu'elle lui impose. Les traditionnels rapports d'autorité qui régissent la famille sont inversés.

Que la beauté n'apporte pas le bonheur est une idée relativement banale illustrée par la X[ème] satire. Pour décourager la tentation de demander aux dieux une trop belle apparence Juvénal utilise des exemples usuels dans les diatribes : Lucrèce, Virginie, Hyppolite et Bellérophon. Après avoir fait défiler rapidement ces victimes de leur propre pouvoir de séduction, l'auteur s'arrête sur un dernier *exemplum*, celui de Silius engagé dans une fausse cérémonie nuptiale avec Messaline, en l'absence de Claude. Si Tacite accuse le jeune noble de vouloir usurper le pouvoir[9], Juvénal en fait une proie des caprices de sa maîtresse : *Elige quidnam/ suadendum esse putes cui nubere Caesaris uxor/ destinat. Optimus hic et formosissimus idem/ gentis patriciae rapitur miser extinguendus/ Messalinae oculis* (10. 329–333). Qu'il refuse ou accepte le rituel de « la noce », le seul choix tragique qui lui reste c□est de se faire tuer sur le coup par la femme dédaignée ou, un peu plus tard, par le mari cocu, souverain aux pouvoirs discrétionnaires : *Si scelus admittas, dabitur mora paruula, dum res/ nota urbi et populo contingat principis aurem./ Dedecus ille domus sciet ultimus* (10. 340–342). L'épisode du prince trompé par une épouse dévergondée anime la démonstration conventionnelle de la thèse des dangers qu'entraîne la beauté.

La fin de la XIV[ème] satire sur les nuisances de la mauvaise éducation rappelle en passant le caractère influençable de Claude. L'avarice n'est assouvie, dit-on, ni par des biens devenus exemples rhétoriques ni par les richesses accumulées par Narcissus. En mentionnant l'affranchi impliqué dans l'assassinat de Messaline, Juvénal frappe la faiblesse de Claude, manipulé par ses favoris : *Nec Croesi fortuna umquam nec Persica regna/ sufficient animo nec diuitiae Narcissi,/ indulsit Caesar cui Claudius omnia, cuius/ paruit imperiis uxorem occidere iussus* (14. 328–331). Jusque dans le crime, cet empereur dépourvu de majesté se laisse manier comme un pantin.

La mort de Claude est mentionnée dans la V[ème] satire dans une série qui abonde en ambiguïtés. Les références historiques s'accumulent dans le tableau du dîner du patron ennobli par une compagnie prestigieuse. Dans un contexte que les noms des martyrs du combat contre la tyrannie[10] colorent d'une allure épique, le passé ne fait figure que de repère de la qualité du breuvage. Virron boit un vin pareil à celui que Thrasea Paetus et Helvidius Priscus le Jeune, opposants de l'époque de Néron et Domitien, élevaient en l'honneur de Brutus et de Cassius,

[9] Tac., *An*., 11. 26.
[10] V. Tac., *An*., 16. 21–35; *H*., 4. 4 *sq*.

https://biblioteca-digitala.ro

assassins du dictateur César. Paradoxalement, celui que l'on appelle *rex* est associé à des régicides réels ou potentiels. Les renvois historiques recherchent toujours l'effet de surprise. L'équivoque persiste lorsque la générosité des protecteurs d'autrefois est invoquée pour inciter le patron à traiter poliment son client : *Nemo petit, modicis quae mittebantur amicis/ a Seneca, quae Piso bonus, quae Cotta solebat/ largiri; namque et titulis et fascibus olim/ maior habebatur donandi gloria* (5. 108–111). Les modèles proposés sont de grands seigneurs du règne néronien. Pareil à Thrasea et à Helvidius, Virron est invité de se joindre à d'autres participants à une conspiration contre un despote, Sénèque et Pison. Assimilés aux champignons à effet fatal qu'Agrippina sert à Claude, les champignons offerts au patron ravivent le souvenir de l'assassinat du souverain[11] : *Vilibus ancipites fungi ponentur amicis,/ boletus domino, set quales Claudius edit/ ante illum uxoris, post quem nihil amplius edit* (5. 146–148). L'exemple historique agit de façon inattendue lorsque Juvénal déclare que l'esclave oriental de Virron a plus de prix que les biens des rois romains. Le gaspillage actuel est mesuré à l'aune de l'austérité d'Ancus Martius et Tullus Hostilius. Lorsqu'il semble s'en prendre à l'opposition classique vertu passée / vice présent, Juvénal traite de riens les avoirs des rois. Par cette remarque à double sens, l'image du patron est couplée à l'idée de royauté qui règne sur un patrimoine dérisoire de sorte que le rapprochement censé renforcer la prestance du personnage en devient compromettant.

Une brève remarque sur la fausse amitié dévoile dans la XII^{ème} satire les rapts de Néron. Consacré à la chasse aux héritages, le final fait allusion au sacrifice d'Aulis : ironiquement, la promesse du titre d'héritier est arrachée au prix d'un sacrifice humain. Le testament est plus important que la flotte grecque pour l'amour de laquelle Iphigénie a été immolée, semble admettre l'auteur. Le souhait qui veut que celui qui est disposé à de tels gestes jouisse d'une longévité légendaire et des biens appropriés abusivement par Néron n'est rien d'autre qu'une malédiction : *Viuat Pacuuius quaeso uel Nestora totum,/ possideat quantum rapuit Nero, montibus aurum/ exaequet, nec amet quemquam nec ametur ab ullo* (12. 128–130). Aussi fameux que le personnage mythique, l'empereur devient un étalon de l'infamie.

La X^{ème} satire qui parle de la vanité des aspirations humaines rappelle la chasse déclenchée par Néron contre des patriciens comme Sénèque, Plautius Lateranus, qui avait pris part à la conjuration de Pison, ou Cassius Longinus, le consul exilé sous prétexte qu'il gardait dans sa maison le portrait de Cassius, assassin de César, en réalité à cause de sa fortune et de son intégrité. Lorsque le poète parle de la soif de fortunes, les persécutions évoquées rappellent qu'une montagne de richesse n'est pas sans attirer des dangers : *Temporibus diris igitur iussuque Neronis/ Longinum et magnos Senecae praediuitis hortos/ clausit et egregias Lateranorum obsidet aedes/ tota cohors* (10. 15–18). Dans un monde des abus, la pauvreté devient une vertu car elle assure une vie sereine, prétend Juvénal.

[11] Voir aussi Martial: *Boletum qualem Claudius edit, edas* (1. 20).

https://biblioteca-digitala.ro

Qui plus est, dans la même satire Néron est dénoncé comme pédéraste. Des exemples usuels de victimes du propre charme, on l'a vu plus haut, servent à décourager l'aspiration à la beauté. Le récit où il est question du sort d'un éphèbe qui risque de se faire châtrer sur ordre d'un despote pervers acquiert du relief par des notations insolites. Le commentaire qui traite des mœurs des autocrates oppose le charme sensuel à l'horreur de l'émasculation : *Nullus ephebum/ deformem saeua castrauit in arce tyrannus,/ nec praetextatum rapuit Nero loripedem nec/ strumosum* (10. 306–309). L'argument excessif qui repose sur un exemple historique trahit l'imagination enflammée de l'auteur qui exagère pour des raisons rhétoriques.

Dans la VIII[ème] satire, le sombre assassin qu'est Néron s'avère être un histrion. Maintes accusations de crimes pèsent sur cet empereur. Esquissées d'une main rapide, les images de ceux qui déshonorent par une conduite indigne des origines illustres acquièrent du relief par des détails inattendus. Le portrait de Néron, le plus fameux de la série infamante, se détache par une construction spéciale. Inférieur à son illustre précepteur, il mérite la sanction réservée aux parricides : *Libera si dentur populo suffragia, quis tam/ perditus ut dubitet Senecam praeferre Neroni?/ Cuius supplicio non debuit una parari/ simia, nec serpens unus, nec culleus unus* (8. 211–214). Une ample comparaison mythologique met en balance les turpitudes du prince et le matricide d'Oreste, si souvent convoqué dans les déclamations d'école. Pour confirmer la supériorité du personnage mythique, Juvénal reprend les arguments qui l'innocentent dans les *Euménides* d'Eschyle : en vengeant son père honteusement assassiné, le fils d'Agamemnon a suivi l'exhortation divine. Qui plus est, Oreste est moins coupable que Néron, car il s'est limité à un meurtre et surtout parce qu'il n'a point nourri les velléités d'auteur de celui qui avait composé un poème médiocre sur la guerre de Troie : *Quippe ille deis auctoribus ultor/ patris erat caesi media inter pocula, sed nec/ Electrae iugulo se polluit aut Spartani/ sanguine coniugii, nullis aconita propinquis/ miscuit, in scaena numquam cantauit Orestes,/ Troica non scripsit* (8. 216–221). On pourrait croire que sa culpabilité esthétique l'emporte sur les assassinats politiques dont Néron s'est rendu coupable envers les membres de sa propre famille – Agrippine, Octavie ou Britannicus. En situant à la fin d'un apogée des horreurs l'orgueil artistique de l'empereur, Juvénal altère par l'ironie la gravité de la sentence morale. En fermant le parallèle mythique, il reproche à Néron son apparition dans les spectacles grecs qui, selon lui, justifierait les révoltes de Verginius, Vindex et Galba : *Haec opera atque hae sunt generosi principis artes,/ gaudentis foedo peregrina ad pulpita cantu/ prostitui Graiaeque apium meruisse coronae* (8. 224–226). Juvénal reprend les accusations usuelles contre l'empereur, excepté celle d'avoir mis le feu à Rome[12], et fustige le souverain histrion qui décore les effigies de ses devanciers guerriers, voire sa propre image sculpturale de trophées scéniques et de son instrument musical préféré : *Maiorum effigies habeant insignia uocis,/ ante pedes Domiti longum tu pone Thyestae/ syrma uel Antigones aut personam Melanippes,/ et de marmoreo*

[12] V. Tac., *An.*, 15. 67: *parricida matris et uxoris, auriga et histrio et incendiarius exstitisti*.

https://biblioteca-digitala.ro

citharam suspende colosso (8 227–230). Artiste et criminel, Néron est présenté avec indignation mais avec amusement aussi.

Quand il s'occupe, dans la II[ème] satire, des homosexuels fiers de leur statut, Juvénal prend Othon pour modèle d'efféminations mais de cruauté aussi. Il remarque la présence des pédérastes aux cérémonies tenues en l'honneur de la Bonne Déesse d'où ils éloignent les femmes en inversant la pratique rituelle. L'empereur en est aussi qui emporte dans leur camp un miroir : *Ille tenet speculum, pathici gestamen Othonis,/ Actoris Aurunci spolium, quo se ille uidebat/ armatum, cum iam tolli uexilla iuberet* (2. 99–101). La note parodique sur le Troyen dépossédé de sa lance et tué au combat par Turnus[13] suggère la disparité entre les valeurs épiques et les valeurs satiriques. Le contexte martial suggère le ramollissement de l'assassin de Galba, aisément vaincu par Vitellius à Bedriacum. Les vers en style noble sont employés pour décrire les affrontements armés alors que ceux qui suivent, prosaïques, décrivent le souci d'Othon pour son apparence[14] : *Res memoranda nouis annalibus atque recenti/ historia, speculum ciuilis sarcina belli./ Nimirum summi ducis est occidere Galbam/ et curare cutem/ […] quod nec in Assyrio pharetrata Sameramis orbe* (2. 102–108). Ce passage repose sur la disparité entre le contexte guerrier et l'attitude lascive du souverain que la victoire laisse indifférent. Les efféminés refusent le combat cependant que les femmes revêtent la tenue d'amazones. Conquis par l'exemple de l'éphémère empereur, les Romains renient leur identité de conquérants.

La VI[ème] satire revient sur le meurtre perpétré par Othon. Lorsqu'il accuse la crédulité des matrones disposées à suivre les prédicateurs des croyances exotiques, Juvénal évoque la prophétie de l'astrologue qui avait annoncé une épouvantable succession au trône. Le crédit des Chaldéens augmente à mesure que s'accomplissent les désastres annoncés, par exemple l'assassinat de Galba, désigné par la reformulation de l'expression de Caton à la mort de Pompeius Magnus dans l'épopée de Lucain[15] : *Praecipuus tamen est horum, qui saepius exul,/ cuius amicitia conducendaque tabella/ magnus ciuis obit et formidatus Othoni* (6. 557–559). La tendance naïve de croire aux faux prophètes cache parfois des intentions criminelles. Othon n'est mentionné qu'à titre d'assassin de son « glorieux » prédécesseur.

Le modèle des débauchés qui font figure de moralistes dans la II[ème] satire est Domitien**.** Le censeur qui a remis en vigueur la sévère *lex Iulia de adulteriis* émise par Auguste était le concubin de sa nièce Julie, morte des suites d'un avortement. L'empereur est un exemple d'hypocrisie, pareil à un Octave qui condamnerait les proscriptions : *Qualis erat nuper tragico pollutus adulter/ concubitu, qui tunc leges reuocabat amaras/ omnibus atque ipsis Veneri Martique timendas,/ cum tot abortiuis fecundam Iulia uuluam/ solueret* (2. 29–33). L'inceste, réservé à la fiction

[13] Verg., *En*., 12, 94–95 : *ualidam ui corripit hastam / Actoris Aurunci spolium*.
[14] V. Suet., *Otho*, 12 : *munditiarum uero paene muliebrium*.
[15] Luc., 9, 190: *'ciuis obit' inquit 'multum maioribus inpar'*.

https://biblioteca-digitala.ro

tragique, devient une réalité car dans un monde pervers Domitien est un nouvel Œdipe. L'allusion livresque vient doubler une référence mythologique amusante : les lois sévères devraient être craintes par Mars et Vénus, le couple adultérin dont parle Homère[16]. Situation tragicomique s'il en est car, loin d'être un repère moral, l'univers des dieux est un étalon du vice. Les détails sordides de l'avortement de Julie nous poussent dans une réalité où le trivial l'emporte sur le sublime.

Dans la IV^{ème} satire, Domitien fait les frais d'une attention accrue : une ample attaque est dirigée contre l'empereur et son entourage quand il apparaît que le conseil est consulté sur des questions culinaires dérisoires. La luxure, qui soulève l'indignation dans l'introduction, est ridiculisée dans la satire. Les protagonistes des séquences se ressemblent : pervers et goinfres, Crispinus et Domitien veulent, chacun pour soi, un poisson immense. Le prologue qui contrevient à la partie centrale du poème la complète par un mélange de comique et de gravité.

Déjà dénigré dans la I^{ère} satire, Crispinus appartient à une engeance odieuse à Juvénal. La carrière de l'ancien vendeur de poisson de Canope, favori de Domitien qui en fait un cavalier et le préfet du prétoire est typique de la révolution que les étrangers usurpateurs avaient portée dans Rome. Nommé *monstrum nulla uirtute redemptum/ a uitiis* (4. 2–3), il est introduit en scène par une expression qui évoque l'apparition du philosophe Crispinus dans la satire 1. 4 de Horace et l'indignation est déviée par ce jeu littéraire[17]. Des désignations inhabituelles sont attachées à ce coureur qui ne méprise que la subornation par trop facile des veuves : *aegrae solaque libidine fortes/ deliciae ; uiduas tantum spernatur adulter* (4. 3–4). Les contradictions qui accompagnent la présentation de cet amant des vestales annoncent la disparité contenue dans la satire qui traite sur un ton épique le sujet gastronomique.

Les méfaits de l'arriviste Crispinus sont mis en lumière suivant leur gravité, depuis les exactions et jusqu'aux faiblesses. Qui plus est, on a à faire à un individu qui échappe à la justice usuelle. Le poète fait observer que quiconque se rendrait coupable de ses ignominies serait tout de suite obligé de comparaître devant le censeur. Dans un monde aberrant, un criminel se voit permettre des actions compatibles avec son caractère détestable qui seraient interdites à un honnête homme. Quand il se demande *quid agas, cum dira et foedior omni/ crimine persona est ?* (4. 14–15), le poète semble embrasser une tolérance qui anéantit la morale.

Ayant payé six mille sesterces pour un poisson, Crispinus se rend coupable d'excentricité. Le poète prend la précaution d'ajouter que le chiffre, choquant, est mis en circulation par des personnes qui n'hésitent pas à exagérer. Ironiquement, il déclare qu'il approuverait l'extravagance du « malin » Crispinus s'il faisait cadeau du poisson aux vieillards sans successeurs ou aux femmes riches pour s'assurer leur faveur : *Consilium laudo artificis, si munere tanto/ praecipuam in tabulis ceram senis abstulit orbi;/ est ratio ulterior, magnae si misit amicae* (4. 18–20).

[16] Hom., *Od.*, 8. 266–366.

[17] Hor., *S.*, I. 4, 13: *Ecce Crispinus minimo me prouocat*. Juv., 4, 1–2: *Ecce iterum Crispinus, et est mihi saepe uocandus/ ad partes*.

https://biblioteca-digitala.ro

La chasse aux héritages ou la séduction pour l'amour de l'argent sont plus aisément compréhensibles que l'avidité gratuite, suggère le poète qui établit une hiérarchie déroutante des vices. La conduite du gourmand justifie la révolte, pourtant la légitimité de l'accusation au nom d'un code moral douteux est sujette à caution.

Juvénal insiste sur le caractère extraordinaire de la dépense devant laquelle Apicius lui-même aurait hésité. Le parvenu est prêt à payer un mulet plus qu'on ne lui demanderait pour un esclave ou pour un terrain en province. Une réflexion interrogative fait la transition avec la deuxième partie du poème. Si un individu de basse extraction se permet de telles extravagances, comment le prince connaîtrait-il des limites : *Qualis tunc epulas ipsum gluttisse putamus/ induperatorem, cum tot sestertia, partem/ exiguam et modicae sumptam de margine cenae,/ purpureus magni ructarit scurra Palati,/ iam princeps equitum?* (4. 28–32). Le passage, qui précise l'objet de l'attaque, l'excès culinaire, contribue à mieux situer les héros du poème. Le vrai protagoniste est le chef de l'État : jusqu'ici il a été suggéré par des allusions aux vestales déshonorées ou à la fonction censoriale. À côté de Domitien, Crispinus n'est qu'un bouffon qui emprunte ses traits négatifs. L'univers dans lequel le marchand à la criée est promu chevalier et le commandant suprême nourrit de vains intérêts gastronomiques est un monde des contradictions rendues par juxtaposition stylistique.

Une invocation épique à rebours assure la transition entre les sections. Le poète demande à la Muse de l'assister pour la composition de son poème[18] mais le sens de son traditionnel appel est détourné avec humour. Il sollicite la protection de Calliope, l'invite à s'asseoir et à exposer sobrement un fait réel au lieu de chanter debout une fabulation d'épopée : *Licet est considere : non est/ cantandum, res uera agitur* (4. 34–35). La préférence qu'il exprime pour le récit exact suggère qu'il doute de la vraisemblance de la littérature noble. Il achève l'invocation par un compliment amusant adressé à ses inspiratrices dont il cherche à s'allier la bienveillance en les prenant pour des vierges : *prosit mihi uos dixisse puellae* (4. 36). En admettant qu'il vise son seul intérêt, il recourt aux flatteries qu'il blâme dans la satire. Juvénal manipule la convention épique dont il se moque : il emprunte le langage solennel tout en sachant qu'il n'est pas approprié à l'objet mesquin de son attaque.

Dès les premiers vers de la section centrale il est précisé que les événements se déroulent dans une période néfaste pour le pays : *Cum iam semianimum laceraret Flauius orbem/ ultimus et caluo seruiret Roma Neroni* (4. 37–38). Les traits répréhensibles du souverain sont mis en évidence. La calvitie[19] prématurée trahit la débauche, l'association avec Néron renvoie à l'autoritarisme. Juvénal ne s'expliquera sur les plus graves accusations qu'à la fin du poème. Pour le moment, elles laissent la place à un épisode humoristique mais suggestif pour l'asservissement de Rome. La satire culinaire pétillante expose en creux les effets du gouvernement tyrannique.

[18] V. Verg., *En*., 9, 525 : *Vos, o, Calliope, precor, aspirate canenti*.
[19] V. Suet., *Dom.*, 18.

https://biblioteca-digitala.ro

Juvénal emprunte un ton épique pour décrire un événement mineur, la prise d'un poisson à une date improbable, au début de l'hiver. La noblesse du style tourne à la parodie car le langage noble est attaché à un objet humble. De temps en temps, l'insolite exposé s'interrompt pour faire place à des réflexions qui mettent à nu les enjeux réels des faits. Désigné par une périphrase épique, le tout puissant de la barque et du filet, le pêcheur décide d'offrir au souverain le miraculeux turbot : *Destinat hoc monstrum cumbae linique magister/ pontifici summo* (4. 45–46). Le poète fait observer que personne n'oserait donner un autre emploi à la capture par peur des délateurs. Fléau de l'époque[20], les espions omniprésents, *algae inquisitores*, s'empresseraient de clamer que le superbe exemplaire s'est échappé de l'étang appartenant au prince et que, donc, il doit y retourner. Ce serait par exemple l'argument de Palfurius Sura, célèbre juriste et dénonciateur de l'époque : *Si quid Palfurio, si credimus Armillato,/ quidquid conspicuum pulchrumque est aequore toto,/ res fisci est, ubicumque natat* (4. 53–54)[21]. La conclusion confirme la décision du pêcheur : *donabitur ergo,/ ne pereat* (4. 56–57). Le commentaire fait ressortir le contraste entre la conduite de Domitien et ses titres de gloire, entre l'insignifiance d'un simple poisson et l'ampleur du dispositif politique qui l'entoure.

La voie qui mène à la Cour bénéficie d'une description épique. Le périple a lieu dans une saison malsaine pendant laquelle le seul espoir des malades est le moindre mal, la fièvre intermittente. Le pêcheur longe les ruines d'Alba qui remettent en mémoire le voyage entrepris par Énée pour y porter le feu éternel[22]. Les lieux sacrés se déploient aux pieds de l'homme ordinaire et le contraste entre le voyage initiatique et le voyage décrit dans la satire est source d'ironie. La présentation devant le prince est annoncée avec une gravité empreinte d'esprit parodique : *itur ad Atriden* (4. 65). Agamemnon, le héros épique, le chef des Achéens, est superposé au « héros » satirique dépourvu de vertus martiales. Comparé au grand ennemi de ses ancêtres Troyens, Domitien trahit les traits définitoires de son peuple.

Avec emphase, le pêcheur invite l'empereur à accepter le met de choix, le turbot qui proclame sa gloire. Qui plus est, il affirme que le poisson lui-même s'est laissé prendre pour avoir l'honneur de figurer sur la table impériale. Quelques siècles plus tard, Claudien soutiendra que le lion se réjouit d'avoir été blessé par Honorius[23]. Le passage de la célébration de l'offrande s'achève par une imprécation contre la servilité, preuve de la terreur qui régnait à Rome. Vaniteux, l'empereur accepte toutes les flatteries aussi éhontées soient-elles puisqu'il se croit pareil aux dieux[24] : *Quid apertius? Et tamen illi/ surgebant cristae; nihil est quod credere de se/ non possit, cum laudatur, dis aequa potestas* (4. 69–71). De nouveau, la note grave côtoie la parodie épique et accentue les contradictions du monde de Domitien.

[20] V. Tac., *Agr.*, 2: *adempto per inquisitiones etiam loquendi audiendique commercio*.
[21] Martial parlait des poissons qui lèchent la main du maître du monde (4. 30).
[22] V. Verg., *En*., 2, 293 *sq*.
[23] *telis iacebunt sponte tuis ferae, gaudens sacris uulneribus leo admittet hastam* (*Fesc.*, 1, 13).
[24] V. Plin., *Pan*., 4, 4 : *principem quem aequata dis immortalibus potestas deceret*.

https://biblioteca-digitala.ro

Bien qu'au centre de l'attention, l'empereur n'a pas de représentation directe et il garde son mystère en prononçant quatre mots seulement. Quand il parle de lui, le poète emploie les titres officiels ou non-officiels : *induperator*, *pontifex summus*, *Caesar*, *dux magnus*. Il utilise aussi des attributs qui soulignent son appartenance aux lignées des chefs de l'État : *Flauius ultimus*, *caluus Nero*. Par ailleurs, maître des portraits pittoresques, Juvénal néglige le visage du héros dont il se borne à mentionner la calvitie. Il ne se donne pas la peine de déchiffrer ce qui se cache derrière le masque et les flagorneries débitées par les thuriféraires. L'ambiguïté du personnage le rend d'autant plus redoutable et Juvénal n'est pas le seul à remarquer son penchant pour la dissimulation, Suétone[25] et Tacite[26] le font aussi. Contre cette cible trompeuse, le poète satirique procède par une attaque indirecte en se concentrant sur un sujet insignifiant sous couverture parodique.

Faute d'un plateau aux dimensions du poisson, le conseil – dont la mission est de débattre des questions politiques et militaires – est convoqué. L'assemblée réunit les proches du prince, des hauts personnages désignés par le terme épique *proceres.* Par les temps de terreur, la familiarité avec le souverain de l'empire peut s'avérer dangereuse[27]. Cette *amicitia* redoutée explique les visages livides de ceux qui devraient se sentir protégés : *uocantur/ ergo in consilium proceres, quos oderat ille,/ in quorum facie miserae magnaeque sedebat/ pallor amicitiae* (4. 72–75). Les conseillers dépourvus de prestige débattent d'une question indigne dans une réunion burlesque, réplique des conclaves solennels des divinités de la littérature noble[28]. L'appel de l'esclave qui annonce l'assemblée est suivi de l'attroupement des conseillers qui arrivent en courant. Parodie des catalogues épiques, Juvénal recense la kyrielle des figures grotesques de personnages difformes de corps et d'esprit. La procession kaléidoscopique, mascarade de comédie, imite en le raillant le poème de Stace consacré à la campagne germanique. Une scholie publiée par G. Valla cite un fragment de *De bello Germanico* qui traite des proches de l'empereur, Crispus, Veiento et Acilius. Désigné par allusion par Stace, poète de cour de Domitien, Catullus l'aveugle devient une figure marquante chez Juvénal qui condamne à la fois la servilité des conseillers et les œuvres qui chantent les louanges du souverain.

Le premier arrivé avec un empressement indigne de son rang est Pégasus, le préfet de Rome, devenu le pitoyable gérant de la ville. Sa maîtrise des affaires publiques et sa probité sont réduites à zéro par une prudence excessive : *quorum optimus atque/ interpres legum sanctissimus, omnia quamquam/ temporibus diris, tractanda putabat inermi/ iustitia* (4. 78–81). Au lieu de se plonger dans de sérieuses affaires d'Etat, le haut dignitaire se lance dans un débat frivole.

Suit le vieux Vibius Crispus, triple consul dont l'expérience a pour seule fin sa propre protection. Un empereur qui encouragerait le franc parler ne pourrait

[25] V. Suet., *Dom.*, 11.
[26] V. Tac., *Agr.*, 39 : *fronte laetus, pectore anxius*
[27] V. Tac., *H.*, 4. 8.
[28] V. Verg., *En*., 10.

https://biblioteca-digitala.ro

souhaiter conseiller plus avisé : *maria ac terras populosque regenti/ quis comes utilior, si clade et peste sub illa/ saeuitiam damnare et honestum adferre liceret/ consilium?* (4. 83–86). Mais avec un despote, la plus anodine conversation peut tourner à la catastrophe : *sed quid uiolentius aure tyranni,/ cum quo de pluuiis aut aestibus aut nimboso/ uere locuturi fatum pendebat amici?* (4. 86–88). La lâcheté sauve la vie de celui qui ne déclare au souverain que ce qu'il veut entendre : *nec ciuis erat qui libera posset/ uerba animi proferre et uitam impendere uero./ sic multas hiemes atque octogensima uidit/ solstitia, his armis illa quoque tutus in aula* (4. 90-93). Conclusion logique : dans un régime tyrannique, la flagornerie reste le plus sûr moyen de se protéger.

La présentation d'Acilius Glabrio et de son fils – consul en 91, exilé puis mis à mort sur ordre de Domitien – est accompagnée par un commentaire paradoxal sur la persécution des patriciens. Ayant constaté que c'est par miracle que les aristocrates meurent de leur belle mort, le poète déclare sa préférence pour l'anonymat sûr d'un fils de la terre ignoré de tous : *sed olim/ prodigio par est in nobilitate senectus,/ unde fit ut malim fraterculus esse gigantis* (4. 96–98). Le poète se déclare prudent, celui qui évalue la flagornerie des hommes de la Cour partage leur faiblesse. Le commentaire sur les risques d'une origine nobiliaire sous le règne d'un tyran s'achève par l'allusion ironique aux temps où Brutus trompait, en mimant la folie, Tarquinius Superbus qui lui attribuait des intentions usurpatrices : *Quis enim iam non intellegat artes/ patricias? Quis priscum illud miratur acumen,/ Brute, tuum? Facile est barbato inponere regi* (4. 101–103). Asservis à un pouvoir autocratique, on regrette l'équilibre de naguère. Pourtant, le rappel de la mystification bien connue est comique et la *sententia* finale tourne en dérision la vertu réduite à la naïveté primitive, ce qui met en question l'étalon passéiste.

Après avoir consacré un commentaire plus ample à Pegasus, Crispus et Acilius, Juvénal se tourne vers les autres conseillers dont il esquisse un portrait de groupe remarquable. Son attention s'arrête d'abord sur Rubrius Gallus – chef militaire, amant de Julie, la nièce de Domitien – plus coupable encore que l'inverti qui poserait en moraliste. Le syntagme paradoxal *saturam scribente cinaedo* (4. 106) vise justement le devoir du poète satirique de proclamer la vérité, obligation qui contrevient à la dissimulation. Sont encore présents l'insatiable T. Iunius Montanus, consul en 81, décrit dans une périphrase épique parodique, et Crispinus l'efféminé. Le héros de l'introduction de la satire joue ici un rôle insignifiant, son goût pour les parfums est suggéré avec humour par l'association avec un cadavre embaumé. Suivent le cruel Pompeius Licinianus, toujours prêt à susurrer une allusion assassine et l'imprudent préfet du prétoire Cornelius Fuscus qui rêve de batailles épiques dans sa villa luxueuse pour finir comme victime de l'expédition de 88 en Dacie. Viennent après deux anciens consuls et délateurs, le prudent Fabricius Veiento et le monstrueux Catullus Messalinus, aveugle épris d'une jeune fille jamais aperçue, personnage odieux et comique imaginé en mendiant. Les courtisans sont le fidèle reflet du prince : Rubrius, Montanus et Crispinus sont efféminés et amateurs de débauche, Pompeius, Fuscus et Catullus

https://biblioteca-digitala.ro

sont violents et cruels. Ils se vautrent tantôt dans un vice et tantôt dans un autre sans pourtant atteindre la perfection dans le mal de Domitien.

Les conseillers se prononcent sur la façon idéale d'accommoder le poisson. Catullus loue le turbot qu'il ne peut voir, tourné comme il est dans une autre direction que celle où se trouve l'objet de ses louanges, ce qui montre que son éloge est complètement dénué de sens. Veiento simule l'exaltation visionnaire et explique la prise du poisson comme indice du succès militaire : *Non cedit Veiento, sed ut fanaticus oestro/ percussus, Bellona, tuo diuinat et: „Ingens/ omen habes", inquit, „magni clarique triumphi./ Regem aliquem capies* (4. 123–126). La prophétie du consul au sujet d'une proie illustre semble répondre au discours du pêcheur. Soumis à une même tyrannie, le bas peuple et les nobles se rencontrent dans la même adulation du prince. Le conseiller appuie son interprétation sur la suspecte compétence grâce à laquelle il peut deviner l'origine du turbot voire peut-être son lieu de naissance ainsi que l'âge d'après la disposition des écailles. La prédiction solennelle qui porte sur un objet trivial n'est pas sans nous rappeler l'épigramme de Martial : une oie annonce la fin des guerres du nord[29]. On dirait que Juvénal jette le même discrédit sur l'empereur et sur ses obséquieux poètes de Cour. Que le prudent Veiento prédit une victoire inspirée par la guerrière Bellona, déité orientale célébrée dans les orgies, suggère une fois de plus la déchéance des valeurs militaires dans la Rome impériale.

Le dilemme est résolu par Montanus avec une habileté qui lui vient des orgies où il avait connu l'ancienne luxure impériale, les fines parties de Néron ***:*** *Nouerat ille/ luxuriam inperii ueterem noctesque Neronis/ iam medias aliamque famem, cum pulmo Falerno/ arderet* (4. 136–139). Son dévergondage fait du despotique Néron le digne modèle de Domitien. Pareil à Prométhée, un potier devrait façonner un vase à la mesure du poisson qui ne mérite pas l'injure d'être dépecé, dit le courtisan. La comparaison mythologique met en évidence la dégradation du présent dépourvu de dimension héroïque. Avec le même effet, la conclusion hyperbolique réunit des termes incompatibles qui rabaissent le discours pompeux. Il est suggéré que l'empereur emporte dans ses batailles un arsenal culinaire : *ex hoc/ tempore iam, Caesar, figuli tua castra sequantur* (4. 134–135). Le tableau militaire souligne l'inadéquation des standards guerriers dans une cité dominée par la frivolité et la tyrannie. La clôture du débat culinaire emprunte ironiquement une tournure judiciaire : *uicit digna uiro sententia* (4. 136). Les compétences de ceux qui sont appelés à se prononcer dans des questions de cuisine sont limitées à ce domaine.

Lorsqu'il arrive à la fin de la séance, le poète clame la nécessité de convoquer désormais des conseils militaires authentiques capables de résoudre les problèmes sérieux auxquels l'Empire est confronté. Les *proceres* se sont engagés dans leur débat comme si l'expédition même contre les Germaniques était en cause : *Surgitur et misso proceres exire iubentur/ consilio, quos Albanam dux magnus in arcem/ traxerat attonitos et festinare coactos/ tamquam de Chattis aliquid toruisque*

[29] Mart., 9. 31.

https://biblioteca-digitala.ro

Sycambris/ dicturus (4. 144–148). En précisant le contexte guerrier, Juvénal suggère la déchéance du potentiel combatif romain. Le syntagme *dux magnus* peut cacher une allusion malicieuse à Martial ou Stace, poètes officiels qui portaient aux nues Domitien le conquérant et le maître du monde[30] malgré un manque avéré d'aptitudes militaires. La mention du conflit avec les Cattes est compromettante vu que le prince avait célébré son triomphe sur cette peuplade bien qu'il n'eût pas remporté le moindre succès dans la campagne de 82–83[31]. Plus l'empire est gravement menacé, plus les préoccupations des conseillers semblent futiles[32]. Quand les chefs de guerre feignent seulement les discussions stratégiques, l'idéal militaire archaïque s'écroule.

Après la longue scène parodique relative à la concupiscence de Domitien, le poète satirique rappelle les assassinats dus à celui qui avait décimé la noblesse. Juvénal s'aperçoit de l'insignifiance des actions imputées jusqu'ici à l'empereur et dans un appel pathétique il regrette que celui-ci ne se fût pas limité à l'excès de gourmandise : *Atque utinam his potius nugis tota illa dedisset/ tempora saeuitiae, claras quibus abstulit Vrbi/ inlustresque animas impune et uindice nullo* (4. 150–152). La présentation de Crispinus commençait par des infamies pour s'arrêter sur l'extravagance culinaire alors que la présentation du prince s'attarde sur ses soucis gastronomiques et continue par les meurtres. Les derniers vers rappellent la mort atroce de celui qui avait tué impunément des patriciens, mais n'avait pu éviter la vengeance du bas peuple[33] : *Sed periit postquam cerdonibus esse timendus/ coeperat; hoc nocuit Lamiarum caede madenti* (4. 153–154). Le final correspond aux vers qui avaient introduit le despote qui déchirait Rome. L'histoire comique du turbot est introduite entre des constats graves. Bien qu'il n'ait accordé qu'un regard distrait aux faiblesses de l'empereur, Juvénal ne peut pas parler avec sérénité de ses crimes.

Après la mort de Domitien, Juvénal – dont beaucoup pensent qu'il avait été exilé sur ordre de l'empereur – ne s'acharne pas avec autant de violence contre lui que Sénèque l'avait fait à l'encontre de son persécuteur Claude. Dans le seul poème à thème prioritairement politique de l'œuvre de Juvénal, l'attaque agressive laisse la place à une attaque déguisée en parodie. Il est vrai que certains commentaires concis dévoilent les conséquences sérieuses des actions amusantes. Mais dans l'ensemble de la satire, la dérision l'emporte sur l'indignation sans pourtant être moins cinglante.

Dans la série des empereurs qui occupent plus ou moins longuement le devant de la scène dans les satires de Juvénal figure le César du prologue de la VII[ème] satire, personnage sans nom mais que l'on identifie d'habitude au raffiné Hadrien. Juvénal prend le parti des hommes de culture laissés sans défense après la

[30] V. Mart. 1. 4, 4; 8. 50, 8. et Stat., *S.*, 3. 1, 62.

[31] V. Tac., *Agr.*, 39.

[32] Durant l'émeute de Vindex, Néron convoque le conseil pour valider un nouveau modèle d'orgue (v. Suet., *Nero*, 41).

[33] V. Suet., *Dom*., 17.

https://biblioteca-digitala.ro

disparition du mécénat et se déclare confiant dans la disponibilité du prince de les soutenir. En avouant sa préoccupation pour la position des intellectuels vis-à-vis de leurs protecteurs, le poète reprend un thème qui l'a toujours intéressé à savoir la relation patron / client. Après s'être identifié au client (I^{ère} satire), Juvénal prend ses distances envers celui-ci lors de la condamnation de Trebius, complice de son tortionnaire (V^{ème} satire). Dans la VII^{ème} satire, l'auteur soutient cette fois-ci la cause de ses collègues et accuse ouvertement les patrons mesquins. Ses flèches pourtant obliquent vers ceux de ses confrères uniquement intéressés par le succès matériel.

Il affirme d'emblée que le prince reste le seul espoir des intellectuels trahis par les autres patrons : *Et spes et ratio studiorum in Caesare tantum./ Solus enim tristes hac tempestate Camenas/ respexit* (7. 1–3). Sans insister sur l'image auguste dans la dédicace qui reprend en partie le langage des panégyriques impériales[34], Juvénal déplore le statut des poètes obligés à pratiquer des métiers ignobles pour subsister. Solennelle mais prosaïque aussi, la Muse affamée abandonne sa demeure pour participer à des ventes publiques[35] : *cum desertis Aganippes/ uallibus esuriens migraret in atria Clio* (7. 6–7). Le départ de la divinité dégoûtée par l'humanité fausse un *topos* littéraire car elle ne se retire point dans les cieux mais dans un endroit sordide. Le conseil de tourner le dos aux Piérides pour une compagnie plus profitable s'adresse à celui qui titube vainement dans les ténèbres de leur grotte à la recherche d'une piécette : *si Pieria quadrans tibi nullus in umbra/ ostendatur, ames nomen uictumque Machaerae/ et uendas potius commissa quod auctio uendit* (7. 8–10). Symbole de la réclusion sereine, l'ombre propice à l'inspiration devient un obstacle à l'aisance matérielle, suggère le poète attentif aux calculs des artistes. La déchéance est d'autant plus forte que le poète héraut s'entremet pour la vente d'objets sans valeur. Parmi ces biens mis en vente il y a des tragédies médiocres aussi peu appréciées que les vieilleries domestiques : *oenophorum, tripedes, armaria, cistas,/ Alcitheon Pacci, Thebas et Terea Fausti* (7. 11–12). Sans doute, participer aux enchères est plus honorable que jurer faux comme les nouveaux chevaliers d'origine asiatique mais l'argument n'annule pas la mauvaise impression générale.

L'espoir dans des temps où nul artiste ne sera obligé de faillir à sa noble mission est exprimé par de nouveaux poncifs de la création : *Nemo tamen studiis indignum ferre laborem/ cogetur posthac, nectit quicumque canoris/ eloquium uocale modis laurumque momordit* (7. 17–19). Le dernier détail réduit la transmission de la grâce apollinienne au geste de mâcher les feuilles. Simulée ou non, la confiance dans la condition exceptionnelle des poètes surgit de l'exhortation adressée aux jeunes qui n'ont qu'à croire à la générosité du souverain : *Hoc agite, o iuuenes. Circumspicit et stimulat uos/ materiamque sibi ducis indulgentia quaerit* (7. 20–21). L'allusion à la générosité impériale qui clôt le prologue se prête à plusieurs interprétations. Elle exprime une admiration pareille à celle de Martial pour le

[34] V. Calp., 4. 87–88: *me quoque facundo comitatus Apolline Caesar/ respiciat*.

[35] V. Mart., 1. 76: *praeter aquas Helicon et serta lyrasque dearum/ nil habet et magnum, sed perinane, sophos.*

https://biblioteca-digitala.ro

souverain éclairé tout comme elle peut dissimuler un reproche pour le soutien accordé aux seuls intellectuels serviles. Le contexte guerrier suggère le commandement du prince qui sollicite un poème épique. Le syntagme *ducis indulgentia* est usuel chez les poètes de Cour. En utilisant, pour parler de son César, les termes que Calpurnius Siculus et Stace emploient pour désigner Néron et Domitien[36], soi-disant protecteurs des arts, Juvénal semble glisser un avertissement concernant la tentative de l'asservissement. Dans cette lecture, l'encouragement des jeunes a l'air équivoque. Dans l'ensemble de l'œuvre, la méfiance qu'éveille le prince semble plus probable que l'enthousiasme sans réserves. Le *captatio beneuolentiae* du prologue et l'attitude envers les intellectuels qui acceptent des situations indignes respirent une ambiguïté prudente.

Juvénal continue à tabler sur le double sens dans le contenu de la satire. Au naïf Telesinus qui s'imagine qu'il pourrait trouver un autre support que celui impérial il s'empresse de montrer de manière amusante que cette illusion équivaut à une perte de l'œuvre : *Siqua aliunde putas rerum expectanda tuarum/ praesidia [...]/ lignorum aliquid posce ocius et, quae/ componis, dona Veneris, Telesine, marito/ aut clude et positos tinea pertunde libellos* (7. 22–26). Le conseil de brûler le manuscrit reprend un motif assez fréquent en poésie[37]. Souvent, la destruction de l'œuvre sanctionne sa médiocrité ce qui suggère la dévalorisation de l'œuvre de Telesinus, identifié par F. Jones à un consul à dispositions philosophiques envoyé en exil par Domitien[38]. Des inadvertances voulues de langage aboutissent à la minimisation de l'activité poétique. D'autres clichés viennent appuyer l'invitation à briser sa plume ou à disperser les produits de ses veillées poétiques: *frange miser calamum uigilataque proelia dele* (7. 27). Par un jeu des contrastes il apparaît que le résultat de la fatigue intellectuelle n'est pas à la mesure des attentes. Obligé de composer dans une mansarde un poème épique, tout ce que Telesinus peut en attendre c'est une récompense symbolique : *facis in parua sublimia carmina cella,/ ut dignus uenias hederis et imagine macra* (7. 28–29). La distance entre le triste sort du poète et ses rêves de gloire éveille la compassion et en même temps met en doute la qualité de l'œuvre. En tant que genre littéraire, l'épopée répondrait à la commande impériale et la dérision rejaillit sur le prince responsable de l'état de la littérature officielle. Une autre déclaration en faveur du poète risque de se retourner contre lui. On dit que le patron avare se contente d'élogier l'artiste pareil aux enfants éblouis par le plumage du paon : *didicit iam diues auarus/ tantum admirari, tantum laudare disertos,/ ut pueri Iunonis auem* (7. 30–32). Naturellement, l'affirmation vise les riches qui négligent leurs devoirs tout en mettant dans une position précaire les auteurs pareils à des oiseaux dont la voix est désagréable et la queue d'une beauté inutile, symbole de la vanité[39]. Les créateurs finissent leurs

[36] V. Stat., *S.*, 5. 2, 125–7 (*ergo iam magno – ducis indulgentia pulsat/ certaque dat uotis hilaris uestigia frater –/ surge animo*); Calp., 4, 33–35 (*tua nos alit indulgentia farre/ tu nostras miseratus opes docilemque iuuentam/ hiberna prohibes ieiunia soluere fago*).

[37] V. Catull., 36, 7; Hor., *S.* 1. 5, 74.

[38] Jones, F. 1989. „Juvenal, satire VII", p. 449.

[39] V. Cic., *Fin.*, 3, 18.

https://biblioteca-digitala.ro

jours dans la misère après avoir gâché les années quand ils auraient pu pratiquer des métiers rémunérateurs, idée traduite par l'image de la gracieuse muse qui inspire les vers peu applaudis du vieux poète : *Taedia tunc subeunt animos, tunc seque suamque/ Terpsichoren odit facunda et nuda senectus* (7. 34–35). Vu que le seul côté positif de Telesinus c'est son statut de victime, Juvénal ne peut s'identifier pleinement avec lui. Il balance entre la pitié et le mépris pour un effort intellectuel stérile.

L'attaque dirigée contre les patrons revêt parfois des formes comiques. Désireux de se soustraire aux obligations, ils prétendent qu'ils écrivent eux-mêmes des vers ou qu'ils n'admirent qu'Homère qui n'a plus besoin d'être subventionné. Conscient de la mesquinerie des protecteurs, Juvénal n'est pas moins sévère quand il s'agit de l'insistance des poètes disposés à abandonner le temple de la création pour s'associer aux personnes aisées. Le local sordide destiné aux lectures publiques dénonce l'avarice des riches qui refusent de subventionner le prix des bancs. Une qualification emphatique de l'élan du poète qui nourrit des rêves de gloire projette la dérision sur l'artiste ambitieux. Pendant un moment, Juvénal semble s'inclure parmi les artistes en difficulté : *Nos tamen hoc agimus tenuique in puluere sulcos/ ducimus et litus sterili uersamus aratro* (7. 48–49). Mais cette impression de solidarité est altérée par la suggestion ironique contenue dans le passage qui parle de la charrue qui laboure le sable et qui signifie l'inefficience des efforts stériles jusqu'au niveau spirituel. Juvénal considère que, loin d'être une impulsion noble, le désir d'écrire est maladif : *Nam si discedas, laqueo tenet ambitiosi/ consuetudo mali, tenet insanabile multos/ scribendi cacoethes et aegro in corde senescit* (7. 50–52). Les termes de la dégénérescence auxquels répondent des échos du manifeste poétique d'Horace[40] suggèrent le discrédit de ceux qui sont possédés par la fièvre du succès. Décidément, les poètes obsessifs n'attirent pas la sympathie.

Lorsqu'il imagine un *uates* inspiré, Juvénal emploie des métaphores banalisées à force d'un emploi trop fréquent. Au beau milieu de la description une observation avertit que l'artiste parfait peut être imaginé seulement, qu'il n'est pas un individu en chair et en os. S'il est vrai que son absence est due à des soucis matériels et appelle l'utilité du patronage, il n'en est pas moins vrai que les véritables poètes n'existent pas dans un monde où le talent est commandé par le bien-être : *Sed uatem egregium, cui non sit publica uena,/ qui nil expositum soleat deducere nec qui/ communi feriat carmen triuiale moneta,/ hunc, qualem nequeo monstrare et sentio tantum/ anxietate carens animus facit* (7. 53–57). La terminologie de l'inspiration divine tranche sur l'image de celui qui ne peut satisfaire ses besoins les plus élémentaires. Tout en défendant la cause des poètes besogneux, l'argument jette une ombre sur les poètes inaptes d'une vocation sublime : *Neque enim cantare sub antro/ Pierio thyrsumque potest contingere maesta/ paupertas atque aeris inops, quo nocte dieque/ corpus eget* (7. 59–62).

[40] Hor., *P.*, 453–455: *ut mala quem scabies aut morbus regius urget/ aut fanaticus error et iracunda Diana,/ uesanum tetigisse timent fugiuntque poetam*.

https://biblioteca-digitala.ro

La situation lamentable des poètes actuels diffère de celle des maîtres du temps d'Auguste. Juvénal se demande comment se manifesterait le génie apollinien chez un homme courbé par les soucis et prétend que Horace avait le ventre plein lorsqu'il écrivait des odes bachiques : *satur est cum dicit Horatius „Euhoe"* (7. 62). Pareillement, Virgile n'était capable d'imaginer les déités que parce qu'il était à l'abri des difficultés matérielles. Le raisonnement est appuyé par l'image ridicule de la Furie qui aurait perdu ses serpents si l'auteur avait été dépourvu de son confort domestique : *Nam si Vergilio puer et tolerabile deesset/ hospitium, caderent omnes a crinibus hydri,/ surda nihil gemeret graue bucina* (7. 69–71). Juvénal constate que, privés d'un soutien financier, les poètes n'écrivent pas et, tout en accusant surtout les patrons pingres, sa colère se dirige aussi vers ceux qui attendent un contrat pour se manifester. Il tourne en dérision les poétereaux contemporains aussi bien que les auteurs de l'époque d'Auguste. Il n'oublie pas de mettre en question la théorie de l'inspiration artistique réduite à des clichés.

Martial déplore lui aussi l'absence des protecteurs à même d'apporter une certaine aisance dans la vie des gens de lettres, absence qui explique pourquoi l'époque actuelle n'est pas à la hauteur de l'époque d'Auguste : *Temporibus nostris aetas cum cedat auorum/ creuerit et maior cum duce Roma suo,/ ingenium sacri miraris desse Maronis/ nec quemquam tanta bella sonare tuba* (8. 55). Tant que les patrons des arts font défaut, que l'on ne s'étonne pas de la débilité des auteurs incapables de composer des poèmes épiques. La solution prend la forme d'une sentence : *Sint Maecenates, non derunt, Flacce, Marones*. Pourtant, l'argumentation prend un tour suspect lorsqu'elle rappelle l'intervention de Mécène au moment des expropriations dont Virgile est l'une des victimes : *risit Tuscus eques paupertatemque malignam/ reppulit et celeri iussit abire fuga./ Accipe diuitias et uatum maximus esto.* L'aisance ainsi assurée semble avoir inspiré le passage des poésies mineures de jeunesse aux *Géorgiques* et à *l'Énéide* consacrées à la terre et à l'histoire italiques : *protinus Italiam concepit et arma uirumque ,/ qui modo uix culicem fleuerat ore rudi.* On dirait que l'envergure des poèmes est fonction de l'aisance matérielle, ce qui jetterait un certain discrédit sur Virgile[41]. La pénurie de patrons littéraires est certainement blâmable, mais la position des écrivains dépendants de leur bienveillance, les poètes augustéens ou leurs plus modestes émules de l'époques des Flaviens, suggère le conditionnement financier des talents.

Dans la VII[ème] satire, Juvénal examine le triste sort d'artistes contemporains de Néron et de Domitien. Si le mécénat est redevable à Auguste, sa déchéance est imputable aux empereurs qui lui ont suivi. C'est en vain que l'on demande à Rubrenus Lappa d'écrire comme les anciens tragiques alors que l'évocation des

[41] Le revers final de l'épigramme est une autodépréciation de l'auteur. Martial affirme que, même s'il avait reçu des dons dignes de la générosité du conseiller d'Auguste, il n'aurait pu écrire des poèmes comparables à l'*Énéide* mais se serait borné à des poèmes comparables à ceux de Marsus, mauvais poète épique: *Ergo ero Vergilius, si munera Maecenatis/ des mihi? Vergilius non ero, Marsus ero*.

https://biblioteca-digitala.ro

Atrides est d'un si mauvais rapport qu'il est obligé de remettre son habit aux usuriers : *et alueolos et laenam pignerat Atreus* (7. 73). La faute en est au patron, radin avec les poètes mais coulant avec sa maîtresse, accuse Juvénal qui feint d'admettre qu'un client est plus cher à nourrir qu'un lion. Le problème de la gloire littéraire est posé en termes inattendus lorsque Juvénal fait la différence entre le riche Lucain, satisfait de son prestige, et les pauvres Serranus et Saleius Bassus à qui la seule renommée ne suffit pas : *Contentus fama iaceat Lucanus in hortis/ marmoreis, at Serrano tenuique Saleio/ gloria quantalibet quid erit, si gloria tantum est ?* (7. 79–81). Le portrait admiratif de Stace cache des pointes de sarcasme : *Curritur ad uocem iucundam […]: tanta dulcedine captos/ adficit ille animos tantaque libidine uolgi/ auditur; sed cum fregit subsellia uersu,/ esurit, intactam Paridi nisi uendit Agauen* (7. 82–87). L'idée que la gloire ne nourrit pas son homme est confirmée, exposée sur un ton inadéquat. Juvénal parodie le langage de l'élégie érotique lorsqu'il surprend l'enthousiasme de la foule ravie par la lecture des vers ou l'attitude de *leno* de l'auteur obligé de vendre au favori de Domitien son œuvre intacte qu'il n'avait pas encore publiée. Ayant constaté avec amertume qu'un histrion a pris la place des nobles protecteurs des arts, Juvénal reprend l'idée de la déchéance de l'institution du patronage. Inutile, dit-il, d'attendre l'aide des aristocrates du moment que même les fonctions militaires romaines sont distribuées par les mimes qui jouent les rôles féminins dans les pièces grecques : *Praefectos Pelopea facit, Philomela tribunos* (7. 92). On pourrait croire que le poète prend le parti de Stace dont il justifie l'attitude indigne par le bouleversement social qui règne à Rome. Aussi révoltante que soit la disparition des vrais patrons, le lien avec les victimes est compromis par le détail prosaïque qui clôt la rêverie passéiste. Autrefois, les poètes savaient qu'ils seraient récompensés pour la pâleur et l'abstinence propres à l'effort intellectuel : *Tunc par ingenio pretium, tunc utile multis/ pallere et uinum toto nescire Decembri* (7. 96–97). L'adhésion du poète à la cause des collègues compatis et ridiculisés reste discutable.

Au bout de cette présentation ambiguë des intellectuels on peut se demander s'ils méritent vraiment plus qu'on ne leur donne. La critique de la relation perverse entre patrons et clients cible les deux parties. La confiance dans la bienveillance du prince qui tolère et fait tourner tout le système semble plutôt illusoire. Tenté à un moment donné par une vision optimiste, Juvénal semble faire machine arrière comme s'il devinait les pièges d'une protection qui lui coûterait l'indépendance spirituelle. Quoi qu'il en soit, qu'il ait été ou non exilé par Hadrien, le poète ne partage pas le philhellénisme de l'empereur qu'il désavoue dans la XV^{ème} satire ou la bienveillance impériale envers les soldats qu'il rejette carrément dans la XVI^{ème} satire.

Critique et moqueur vis-à-vis de tous les empereurs du passé de Rome, Juvénal n'épargne pas à ses contemporains Domitien et Hadrien une hostilité amusée. On chercherait en vain pourtant la trace de ressentiments personnels ou l'empreinte d'une persécution directe dans son œuvre satirique.

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAPHIE

Bardon, H., *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, Paris, 1940.
Boissier, G., *L'opposition sous les Césars*, Paris, 1892 (ed. 3).
Cizek, E., „Juvénal et certains problèmes de son temps", *Hermes*, 105, 1977, p. 81–101.
Gérard, J., *Juvénal et la réalité contemporaine*, Paris, 1976.
Griffith, J., „Juvenal, Statius and the Flavian establishment", *G&R*, 16, 1969, p. 134–150.
Highet, G., *Juvenal the satirist*, Oxford, 1954.
Jones, F., „Juvenal, satire VII", *Studies in latin literature and roman history*, 5, 1989, p. 444–464.
Marache, R., „Juvénal peintre de la société de son temps", ANRW, II, 33, 1989, p. 606–609.
Sweet, D., „Juvenal's satire 4: poetic uses of indirection", CSCA, 12, 1979, p. 283–303.
Tandoi, V., „Il ricordo di Stazio, dolce poeta nella satira VII di Giovenale", *Maia*, 21, 1969, p. 103–122.
Wiesen, D., „Juvenal and the intellectuals", in *Hermes*, 101, 1973, p. 464–483.
Winkler, M., „Alogia and emphasis in Juvenal's fourth satire", in *Ramus*, 24, 1995, p. 59–81.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LATIN GRAMMAR, GREEK TERMINOLOGY

Ioana COSTA
University of Bucharest

Abstract. The phonetic approach in Martianus Capella's *Grammar* (*id est*, the 3rd book of *De nuptiis Philologiae et Mercurii*) is prevailing and the climax appears to be the depiction of the accent. The accentuation (3.268) is defined from a Greek standpoint, not only terminologically, but also beyond the plausible realities of the Latin language. Martianus Capella states that each syllable is either grave or acute or circumflex. The three different types of accent he considers are described both phonetically and graphically, in a manner that perfectly fits the Greek diacritics (a stroke ascending from left to right, a stoke descending from left to right and, correspondingly, a semicircle, *sigma*, placed above). They might hardly be accepted for Latin language, given the data we have and, nevertheless, the Indo-European comparative linguistics. Consequently, this theoretical description of the accent might be considered beyond the Latin language.

Keywords: Martianus Capella, grammar, Latin, accent, Greek.

1. SOURCES. TEXT

The encyclopaedic work of Martianus Capella[1] is probably indebted to the writings of his predecessors, just as any other encyclopaedic work. It recapitulated the fundamentals of the Roman academic curriculum and transmitted them to a later generation of scholars and students; the book is a key work in the history of education, rhetoric and science during this period and it was one of the highly popular books for nearly a thousand years.

Defining the distant sources of Capella's third book[2] encounters major difficulties and remains on the whole inconclusive, as our surviving Latin grammatical treatises are mainly of the fourth century AD or later. There are some points of correspondence between Capella's book on grammar and the work of Diomedes (late forth century AD) *Ars grammatica* or his treatise *De oratione et partibus orationis et uario genere metrorum libri III*, which includes a book on the eight parts of speech, one book on the elementary principles of grammar and style

[1] The quotations are from the Latin edition of Ilaria Ramelli (2001) and the English translation of William Harris Stahl (1977).

[2] The sources were investigated by Wilhelm Langbein (*De Martiano Capella grammatico*, Ienae: Typis G. Nevenhahni, 1914), following an earlier study by Johann Jürgensen ("De tertio Martiani Capellae libro", *Commentationes philologiae seminarii philologiae Lipsiensis*, 1874, pp. 57–96).

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 105–111

https://biblioteca-digitala.ro

and the final one, on poetry, quantity and meters. The similarities might be explained by supposing that both borrowed from a common source – the source, if any, has perished. Capella differs from Diomedes in his definition of a syllable, in distinguishing the three parts of a syllable and the four genera of *iunctura*, nevertheless in details of the treatment of accent, including his assertion that a word can bear all three accents (*e.g.*, *Árgìlêtum*).

There are also some correspondences between Capella and Charisius, Marius Victorinus, and Servius, that cannot be shown to descend from one common source. In the treatment of conjugations and declensions, as much as it is (*i.e.*, mostly in phonetical perspective), Capella followed Charisius directly; where he differs, it is because he wished to offer his own opinion or perhaps because he followed a different source, such as Pliny the Elder. Capella's treatment of words ending in *u* is not found in any other extant grammarians. There are some similarities with Marius Victorinus and Servius in the treatment of syllables (including the final ones), pronouns, verbs, adverbs, participles, conjunctions, prepositions and interjections (mostly in what concerns *litterae, i.e.*, phonemes); nevertheless, it is impossible to establish from which he drew. Though he shares some points of resemblance with Probus and with the Anonymous of Berne, these are less significant compared to the consonance with other grammarians. It seems clear that he and Priscian used the same source for describing the letters – whether the source is Papirianus or an earlier writer, such as Probus or Pliny, is again in doubt[3].

Leaving aside the topic of Capella's sources, it is relevant to plunge into the complex tradition of the text, crowned by glosses and commentaries. The ancient sources of Martianus Capella are consequently transplanted to the fifth century; the next millennium took them over amidst the filter of commentaries written by Iohannes Scottus Eriugena, Remigius Autissiodorensis and Bernardus Silvestris. The third book of *De nuptiis* is scarcely mentioned in these commentaries[4].

The treatment of pronunciation was found useful and it was often quoted; a handbook made up of Cassiodorus' *Institutiones* II, Iulius Severianus, a paschal computus and excerpts from Martianus (300–9, 312–24) had a minor vogue. Book III as a whole was almost unused, the most plausible explanation being that Donatus' grammar was available and most likely considered superior.

[3] Dick, in his edition of Martianus notes certain similarities between Book III and Bede's *De arte metrica*: this work, on the composition of Latin verse, designed to help teach grammar in the abbey school, was based on Donatus' *De pedibus* and Servius' *De finalibus*, and used examples from Christian poets as well as Vergil. Another textbook of Bede's, *De orthographia*, designed to help a medieval reader of Latin with unfamiliar abbreviations and words from classical Latin works, appears to have been mainly intended as a reference work.

[4] One manuscript of Martin of Laon's commentary simply does not gloss Book III. Iohannes Scottus Eriugena's commentary deals with Book III briefly, most attention being given to the allegorical introduction; the comments on the technical part of the book are confined almost entirely to explaining the uncommon words and proper names which occur amongst Martianus' examples. Remigius' treatment is even more striking: he makes no observation on the technical material of Book III; his notes deal exclusively with the allegorical sections.

https://biblioteca-digitala.ro

The progressive, pyramidal structure of the linguistic levels in Donatus' *Ars maior* is to be detected in Capella's third book. Donatus' treatise includes six parts, one more than *Techne peri phones* of Diogenes of Babylon, but with a significant difference: Donatus does not include chapters on *dictio* (*lexis*) and *oratio* (*logos*), so that the entire work can be labelled, from a modern point of view, as phonetics: 1. *De uoce*; 2. *De littera*; 3. *De syllaba*; 4. *De pedibus*; 5. *De tonis*; 6. *De posituris*. This difference (including a chapter on accent and another one on punctuation) is hardly an innovation, as it seems to belong to the Rhodian School; nevertheless, in his *Techne* of Dionysios Thrax treats accents briefly and confines himself to enouncing the three types. Donatus' chapter on accent is composite, as it includes, besides the general rules of accentuation, some graphic signs, as *diastole* and *hyphen*; this implies Alexandrian tradition, combined with a practical and didactic perspective. The same approach is to be found in *De nuptiis*.

2. *LITTERAE, SYLLABAE, ACCENTUS*

Capella's third book of *De nuptiis* is strictly connected to the content of the whole work: Grammatica[5], the first character that speaks in front of the celestial guests, is the leading liberal art and her characteristics are depicted mostly in relation to the other *Artes*, in a subtle manner[6].

The apprenticeship starts with the elements (*i.e.*, the letters); it proceeds to syllables, words, phrases, clauses and sentences, in a manner more didactic than practical or effective. Martianus offers an elaborate study of letters, their connections and pronunciation; then he treats the syllables, their connections and pronunciation, with special attention to final syllables, which are important in an inflected language.

Unlike other grammatical treatises, Capella's *Grammatica* includes a precise description of the articulation of the "letters" (for example, the vowels[7]); the term

[5] Grammar is introduced as being native from Memphis, in Egypt; she is an old woman, as she was born in immemorial times. The chronological reference to the divine regnum of Osiris, the husband of the goddess Isis, confers grammar a mythical dimension, in tight connection to the central role of Mercury/Hermes in the diffusion of this art, by means of hermeneutics (whether the etymology of the term is authentic or popular). Grammar's purpose is revealed by the instruments that teachers and students of grammar used, displayed as medical remedies meant to cure the ignorance.

[6] The final speech belongs to Music ("Harmony"): her domain is that of *tonus* ("note", "key") and *sonus* ("sound").

[7] A *sub hiatus oris congruo solo spiritu memoramus*. ("We utter *A* with the mouth open, with a single suitable breath.") E *spiritus facit lingua paululum pressiore*. ("*E* is made by a breath with the tongue a little depressed.") I *spiritus prope dentibus pressis*. ("*I* is made by a breath with the teeth kept close together.") O *rotundi oris spiritu comparatur.* ("*O* is made by a breath with the mouth rounded.") V *ore constricto labrisque prominulis exhibetur.* ("*V* is made with the mouth almost closed and the lips forward a little.") Y *appressis labris spirituque procedit.* ("*Y* is a breath with the lips close together.")

https://biblioteca-digitala.ro

encompasses more than sounds, as in succeeding paragraphs the author annuls the superfluous letters. Consequently, his depiction of the letters is ambiguous, given that the term can refer to either SIGN or SOUND and Martianus himself admits that some of the letters are redundant (*K vs* C[8], or the Greek *Y*); nevertheless, he describes the distinctive way in which they are articulated[9]: "*C* is made by the back teeth brought forward over the back of the tongue"; "*K* is made with the palate against the top of the throat"; "*Q*[10] is a contraction of the palate with the mouth rounded" (3.261).

A syllable is defined (3.264) as a combination of letters and is heard as a single sound (*syllaba igitur dicta est, quod iunctis litteris sonitum simul accipientibus informetur*). The syllables are described in details, from the standpoint of their vowel and consonant structure: *[in qua iuncturis] quid nectat littera utrisque, / quo admittat socium uel faciat latere, / quae quo transiliat conuersis legibus usu / et transformatum nomen habere uelit, / quas oris sonitus uel quas modulatio linguae / gignant et pulsu rupta labella suo* (3.262). There are three important aspects regarding the syllable: its connection, its accentuation and its length (*de iunctura, de fastigio aut de longitudinibus*).

The climax of the third book appears to be the study of accent: the allegorical character Grammatica is determined to fully present this topic, disregarding that Pallas demands from her a historical presentation[11].

The accentuation (3.264) is defined from a Greek standpoint, not only terminologically, but also outside the plausible realities of the Latin language. Martianus gives a minute description of the three divisions of syllables: each syllable is either grave or acute or circumflex. These terms refer to the pitch of the voice: the acute is a pitch rising above the normal, the grave is normal, and the circumflex is a dual pitch, which rises and falls back to normal within the space of one vowel (*et similia*); and just as no syllable exists without a vowel, so is none without an accent. The accent, Grammatica states, is the soul of a sound, the

[8] *Vide* 3.253: *K* is thought sometimes to be a "notation", sometimes a "letter", as the letter C can certainly perform all its functions except these: *kapita, kalendae, kalumniae*.

[9] For this paragraph, *vide* Marius Victorinus, *Ars grammatica*, VI 32, 17–34,23; Terentianus Maurus, *De litteris, de syllabis, de metris*, 111–248 (edited by Keil, *Grammatici latini*, VI, p. 315 sqq.).

[10] *Vide* 3.255: "Some people used not to consider *Q* to be a letter, and they would be right, if only it were not so evident in *aequus* and *equitatus*. It never occurs without two vowels in association, of which the first is always *u*; the other vowels may then follow, as in *quartus, questus, Quirites, quotus, equus*. It is made up of *c* and *u* and so is a double and composite sound, and and double-*q* does not occur. It is not preceded by any particular letter and it is never a final letter."

[11] *Vide* 3.263: "While Grammar was saying this, and Jupiter and the Delian were urging her forward, Pallas spoke up: «While Literature (*Litteratura*) here is hurrying on to discuss the connection of syllables, she has passed over the historical aspect (*partem historicam praetermisit*)». At this objection by the maiden goddess, Grammar in great agitation answered: «I know I must pass over a great deal, so as not to incur the distaste of the blessed by getting entangled in details. So I shall perform my purpose, hastening along the shortest ways, to avoid getting lost, hidden in thick undergrowth or a dense mass of briars»".

https://biblioteca-digitala.ro

seedbed of music, because every melody comes from the accents and weights of sounds; and so it has been called "accent" from *adcantus* ("tuning"): *et est accentus, ut quidam putauerunt, anima uocis et seminarium musices, quod omnis modulatio ex fastigiis uocum grauitateque componitur, ideoque accentus quasi adcantus dictus est* (3.268). Every utterance in Latin, whether simple or compound, has one sound that is either acute or circumflex; none can ever have two acute or circumflex sounds, but two grave sounds are common.

There are some observations regarding what we usually call *samdhi*-phenomena or syntactic phonetics, as Capella notices that the true pronunciation[12] of individual sounds is frequently altered or even lost according to their context in speech. Some of these observations are focused on the accent, e.g., "words change their accents when *-que*, *-ue*, and *-ne* are suffixed; when *-que* is a copulative conjunction (*complexiua coniunctio*), and *-ue* an expletive one (*expletiua*), as in *Latiumque augescere uultis* and *stimuloue meum cor* in the *Pelopidae* of Accius".

The three different types of accents are described not only phonetically, but also graphically (3.273): "The acute accent is signified by a stroke ascending from the left to right thus ´ (*acutus accentus notatur uirgula a sinistra parte in dexteram ascendente*); the grave descends from left to the right thus ` (*grauis autem a sinistra parte ad dexteram descendens*); the symbol of the circumflex is a semicircle placed above the letters themselves ˆ (*inflexi signum est sigma super ipsas litteras deuexum*). We sometimes call accents *fastigia* ("gables"), because they are placed on top of letters; sometimes *cacumina* ("summits"), *toni* ("tones"), or *soni* ("sounds"); and the Greeks call them *prosodiae* ("pitches"). It is worth knowing that all three accents can occur in a single word, such as *Árgìlêtum*."

The phenomena related to the lengthening of the syllables (3.275) are detailed in a less convincing manner, as both the *natura* and the *positio* are expressly considered in relation to vowels, not syllables. This is probably due to the same Greek standpoint that dominates Martianus' description of the accents. The passage is rendered even more difficult by the corrupted transmission of the text, which shows that the copists themselves had a hard time understanding what it meant.

Both phonetically and graphically, the presence of the circumflex, acute and grave accents is disputable in the case of Latin language. Heavily influenced by the terminology and the phonetic realities of the Greek language, these different types of accent can hardly be accepted as emerged from the practice of speaking Latin. The research in the field of comparative linguistics does not offer any testimony in favour of the acute *vs* circumflex distinction in Latin[13]. Besides all the nuances

[12] *Vide* 3.272: "those sounds are lost which are carried onto a succeeding sound, as, in the case of prepositions, in the phrase *ante urbem*; here *ante* loses its acute accent on the first syllable; similarly with *post muros*".

[13] *Vide* Jay Jasanoff, "Acute vs Circumflex: Some Notes on PIE and Post-PIE prosodic Phonology", in Adam Hyllested et al. (eds.), *Per Aspera ad Asteriscos. Studia Indogermanica in honorem Jens Elmgård Rasmussen*, Innsbruck, 2004, p. 247–256. From a comparative (Indo-European) perspective, there are only four divisions of the Indo-European family that

https://biblioteca-digitala.ro

Martianus depicts, it seems realistic to understand the words "acute" and "circumflex" as describing, respectively, an ascending tone and the ascending and descending tone allowed by a long vowel, while the "grave" accent should probably be interpreted as designating a lack of tone, given that it is described as "normal" and can occur more times in a single word.

Whatever the other grammatical treatises used to include is left aside in *De nuptiis*. The commentary of Remigius Autissiodorensis emphasizes here the virtues of *serium fastidium* (114.17) *quod superflua et minus utilia refugit, nam sapientia uera breuitate gaudet, refugit uagam garrulitatem*. When Grammatica seems ready to introduce another subject, Pallas intervenes, because of the boredom that had come upon Jove and the celestial senate (*propter superi senatus Iouisque fastidium*), and, after discouraging the old lady to talk about the eight parts of speech, she warns her: "If you were to take up a discussion of rhythm and meter, as you would venture to do with young pupils[14], Music would surely tear you apart for usurping her office (*profecto Musices impetus, cuius praeuertis officium, discerperis*). The teaching you have given us will be well-proportioned and complete if you keep to your own particular subjects [...] (*formam igitur praedictae praeceptionis absolueris, si praecipuis memoratis iam te ab inchoamentorum uulgarium uilitatibus uindicaris*)".

Leaving apart the bulk of morphology and syntax, the allegorical character of Grammatica approaches only the phonetics: the mere *litterae*, the sounds, and their next level (*syllabae*), including the accent as a defining element. Describing the Latin accent with the instruments of the Greek grammarians reveals a grammatical emulation that surpasses the linguistic realities, as we understand them: it might be worth considering whether Martianus Capella's text mirrors a formal rigidity or there is some more to be investigated.

BIBLIOGRAPHY

1. Primary Sources

KEIL H. (ed.), *Grammatici latini*. VI, *Scriptores artis metricae*, Leipzig, B. G. Teubner, 1874 (repr. Hildesheim, New York, 1961).

RAMELLI, I. (ed.), Marziano Capella, *Le Nozze di Filologia e Mercurio*, Milan, Bompiani, 2001.

RAMELLI, I. (ed.), Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e anonimi, *Tutti i commenti a Marziano Capella*, Milan, Bompiani, 2006.

distinguish between ordinary long vowels and "special" long vowels: Indo-Iranian, Balto-Slavic, Germanic and Greek; nowhere is this an inherited feature (§10). "The clear etymological distribution of acute and circumflex in Greek was subsequently complicated by analogical and other changes that led to the extension of circumflex at the expense of acute accentuation"(§5). Latin has no such distinction and never had it in its linguistic history.

[14] Quintilian, *Institutiones Oratoriae*, 1.4.4, urges the teacher of literature to discuss meter and rhythm.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Secondary Sources

COSTA I., "Grammatica Martiani", in *Latin vulgaire – latin tardif IX*, ed. F. Biville, M.-K. Lhommé, D. Vallat, Lyon, 2012, pp. 719–726.

HOLTZ L., *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: étude sur* l'Ars Donati *et sa diffusion (IVe-XIe siècle) et edition critique*, Paris, CNRS, 1981.

JASANOFF J., "Acute vs Circumflex: some notes on PIE and post-PIE prosodic phonology", in *Per Aspera ad Asteriscos*, ed. A. Hyllested *et al*., Innsbruck, Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2004, pp. 247–256.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ESQUISSE POUR UN PORTRAIT LITTÉRAIRE DU JEUNE CICÉRON (I)

Liviu FRANGA
Université de Bucarest

Abstract. From his late childhood and into his adolescence and youth, Cicero belonged to that new age of poetry and of Latin literary culture which was a landmark along the path from Ennius to Catullus across the so-called "century" of the Scipions. With the young Cicero ends the first "transfiguration" of Latin poetry, a work initiated by his elderly precursors, the preneoteric poets Lutatius Catulus, Valerius Aedituus, Porcius Licinus, Laevius and others like them. At the same time, having embraced from his early years the "Hellenizing aesthetics" of the previous age which spanned the whole of cultural Italy at the beginning of the last republican century, Cicero heralds and inaugurates the poetics of the most recent generation of Latin writers, the Neoterics. The latter were aware, for the first time in Rome, that they were part of a unitary cultural and literary spirit, a common poetic flow based on their shared aesthetic and poetic views, as well as on their explicit and professed unitary theoretical stance.

Keywords: Cicero, century of the Scipions, Neoteric poets, epigram, elegy.

INTRODUCTION

À partir de ses dernières années d'enfance et puis d'adolescence et de jeunesse, Cicéron a sûrement appartenu à ce nouvel âge de la poésie, respectivement de la culture littéraire latine, qui a marqué la voie de la littérature au cours du siècle ainsi nommé « des Scipions ». Le jeune Cicéron a été, selon nous, le dernier poète remarquable appartenant au processus qu'on peut nommer la première modernisation de la poésie latine. Ce changement a été possible grâce à l'œuvre de ses prédécesseurs, les poètes prénéotériques plus âgés, comme Lutatius Catulus, Valerius Aedituus, Porcius Licinus, Laevius et les autres. En même temps, étant donné que Cicéron avait adhéré depuis sa première jeunesse à l'esthétique hellénisante de l'époque qui l'avait précédé – une esthétique qui couvrait, au début du dernier siècle républicain, pratiquement toute l'Italie culturelle –, il annonce et ouvre la voie à la plus récente génération d'écrivains (en l'espèce, les poètes) latins : les néotériques. C'était la famille des poètes qui ont eu pour la première fois à Rome la conscience qu'ils formaient une unité culturelle, littéraire et même spirituelle, un flux poétique, à cause de leur attitude esthétique et poétique commune, de leur position unitaire, adoptée et formulée d'une manière explicite.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 113–120

https://biblioteca-digitala.ro

À la fin du dernier siècle républicain, arrivé à Rome pour compléter et pour finir ses études supérieures, en rhétorique, droit et philosophie, un jeune italique originaire d'Arpinum essayait, dans les heures restées libres, de mettre en accord ses vers avec les mètres latins, en ayant comme modèle la plus récente poésie pratiquée à Rome[1] (Nicolet, Michel 1961, 4-7, 25–26 ; Serafini 1981, 133–134 ; Grimal 1986, 23–80 ; idem 1997, 136–138 ; Cizek 2003, I, 166–167). C'est ainsi que l'un des deux frères originaires d'Arpinum – arrivés depuis peu de temps dans la capitale (environ l'année 90) pour des études sérieuses et pour un parcours civique irréprochable – a commencé sa carrière littéraire[2]. Entre les deux frères Tullii, c'est Marcus qui donnera son nom à une époque qui allait représenter le premier moment de synthèse de la culture littéraire latine environ deux siècles après ses débuts écrits.

[1] Les études de Cicéron, développées ultérieurement dans l'espace géoculturel grec, peuvent être résumées de la manière chronologique suivante. À 18 ans, le jeune provincial provenant d'Arpinum devient le disciple du philosophe épicurien Phèdre et du néoplatonicien Philon de Larissa, tous les deux établis de quelque temps à Rome. Il y étudie le droit avec Q. Mucius Scaevola et assiste aux plaidoiries des plus illustres orateurs romains contemporains : Marc Antoine, Crassus et Hortensius Hortalus. Quatre ans après, il commence à fréquenter les cours du philosophe stoïcien Diodote, dans le domaine de la dialectique : il avait déjà 22 ans. Les trois années suivantes (82-80), Cicéron les consacre à la théorie et à la pratique juridiques (il écrit son premier traité, *De inuentione*, rhétorique par excellence, et soutient aussi ses premiers discours : *Pro Quinctio* et *Pro Roscio Amerino*), par conséquent, à l'âge de 24 vers 26 ans. En 79, lorsqu'il avait déjà 27 ans – il était né, ainsi que nous savons précisément, au 3 janvier 106 av. J.-C. –, Cicéron reprend ses études, cette fois-ci par des stages de formation en Grèce : il y suit les cours d'Antiochos d'Ascalon, académique, des épicuriens Phèdre (après une pause d'environ dix ans, mais maintenant à Athènes, et non pas à Rome) et Zénon de Sidon. En même temps, mais aussi dans l'année suivante, 78, Cicéron revient à l'étude de l'éloquence, qu'il approfondit ultérieurement à Rhodes, en suivant les leçons d'Apollonius Molon. Après deux ans de séjour en Grèce, à partir de l'année 78, à l'âge de 28 ans, la décennie d'apprentissage du jeune M. Tullius Cicéron prend fin pour toujours. En revenant à Rome, il est très probable que l'année suivante il ait déjà pris comme épouse Terentia. Dorénavant, pour le jeune originaire d'Arpinum commence une brillante carrière littéraire et politique, marquée par les premiers discours, judiciaires et politiques. Ceux-ci réussiront bientôt à effacer l'éclat de la célébrité de tous les orateurs contemporains, surtout Hortensius. En guise de conclusion, nous notons ici le portrait sommaire du jeune Cicéron pendant les années de sa formation – années d'études, d'essais et de recherches – ainsi que Grimal 1986, 51 a magistralement ébauché : « Le jeune Cicéron, au cours de ces années qui le séparent de ses débuts au forum, allait donc ainsi de juriste en philosophe, de philosophe en rhéteur et en poète, interrogeant chacun, s'efforçant de les imiter et ne mettant aucune borne à son désir d'apprendre ». Ce portrait s'inspire, d'une manière évidente, de celui esquissé, dans l'Antiquité même, approximativement deux siècles plus tard, par Plutarque : Γενόμενος δ'ὥσπερ ὁ Πλάτων ἀξιοῖ τὴν φιλομαθῆ καὶ φιλόσοφον φύσιν, οἷος ἀσπάζεσθαι πᾶν μάθημα καὶ μηδὲν λόγου μηδὲ παιδείας ἀτιμάζειν εἶδος, ἐρρύη πως προθυμότερον ἐπὶ ποιητικήν [...] (Plut., *Cic.*, I. 2. 2. 3).

[2] L'unité inextricable, dans les profondeurs de l'être et de la personnalité de Cicéron, entre sa passion pour les lettres et le dévouement si romain à la cité et à sa communauté, autrement dit entre méditation et action, justifie l'affirmation de Nicolet-Michel que Cicéron ait été « peut-être le premier intellectuel de la politique » (Nicolet-Michel 1961, 21). Les mêmes auteurs précisent aussi : « Il [Cicéron, L. F.] n'est pas seulement ce qu'on appelle aujourd'hui un homme de lettres, il est aussi un homme politique ». (Nicolet-Michel 1961, 5) ; « Il choisit de s'engager dans l'action, sans renoncer à la culture. […] [Le] jeune „chevalier" d'Arpinum [...] choisissait de ne renoncer à rien. Il voulait la sagesse avec l'action » (Nicolet-Michel 1961, 6).

https://biblioteca-digitala.ro

Il peut sembler surprenant de constater que le futur orateur brillant et philosophe ait fait ses premiers pas dans la culture littéraire en préférant la poésie. En fait, ce n'était pas lui qui cherchait un certain mode d'expression littéraire – la poésie, particulièrement –, mais c'était la poésie qui cherchait Cicéron, soit qu'il le voulait ou non. Du point de vue littéraire, les premières deux décennies du dernier siècle de la République étaient dominées d'une manière évidente, même catégorique, par la création poétique. Au croisement des derniers siècles républicains, aucune œuvre littéraire majeure ne permettait à la prose latine d'avoir l'avantage. C'étaient les Muses qui avaient le mot d'ordre. L'historiographie d'après Caton se trouvait encore à la recherche de sa propre voie. Cicéron sera celui qui la montrera fermement (Cizek 2003, 194–196 ; idem 1998a, 16–25 ; idem 1998b, 60–74 ; Rambaud 1952, *passim* ; Mazzarino 1973³, II, 1, 184, 316–321 ; André-Hus 1974, 15–21, 56). L'éloquence, beaucoup plus vigoureuse en ce qui concerne sa tradition et ses résultats, attendait encore, à son tour, son maître. Le même Cicéron en sera. Jusqu'à Cicéron, l'itinéraire de la littérature latine menait donc et conduisait vers les divins jardins sacrés des Muses, en laissant pour l'instant en derrière et en attente d'autres cibles.

Le jeune désireux d'apprendre et plein d'enthousiasme appartenait avec certitude à la dernière génération des lettrés, en ce cas des poètes latins, celle immédiatement postérieure à Q. Lutatius Catulus, Laevius, Gnaeus Matius et Sueius. Il aura composé ses premiers poèmes probablement dans les années qui ont précédé le changement de la *toga puerilis* ou, peut-être, un peu plus tard, avant qu'il ait atteint la maturité civique : en 90 av. J.-C., il avait seize ans et nous croyons que c'est alors que l'adolescent né à Arpinum aura fait ses premiers pas dans les prés des Muses. En tout cas, le début littéraire de Cicéron a pu se produire seulement dans un milieu adéquat, nous supposons à Rome, peut-être même dans l'atmosphère ou dans la tradition du cénacle de Lutatius Catulus. Si un tel cénacle reste une simple hypothèse, le début public du jeune lettré provincial aura eu lieu au moins dans une ambiance culturelle et littéraire marquée par la personnalité complexe, y compris du point de vue politique et civique, de l'illustre consulaire, général et poète.

LE DÉBUT LITTÉRAIRE. *LIMON*

Une question, apparemment rhétorique, se lève tout d'abord. Est-ce par hasard que la première œuvre littéraire de Cicéron – par conséquent, son début absolu – eût été constitué par un recueil d'épigrammes intitulé *Limon* (« le pré », « la prairie », « le jardin »), selon les fragments attestés qui ont survécu[3] ? D'un

[3] Ils ont été réunis d'une manière systématique dans l'étude déjà classique – et, en même temps, la plus importante édition commentée des *testimonia* poétiques cicéroniens – appartenant à Ewbank 1933, 25–26, 238–239. Nous avons confronté en permanence les textes cicéroniens de l'édition Ewbank avec ceux publiés dans une autre édition célèbre, appartenant à Morel 1982 (revue et augmentée par Buechner).

https://biblioteca-digitala.ro

côté, le jeune poète Cicéron assumait par son option initiale la tradition des poètes prénéotériques de la génération de Lucius Accius, tradition portée à la perfection par Lutatius Catulus, indiscutablement le plus valeureux des poètes épigrammatiques latins de la dernière génération affirmée. De l'autre côté, le titre même du recueil était symbolique. Le jeune poète entrait dans un monde imaginaire mirifique, à savoir dans le pré ou dans le jardin de l'épigramme, en ayant peur d'un genre plus élevé. Les épigrammes lui paraissaient comme les fleurs ou comme les arbustes dans un jardin. Ensemble, ils formaient une terre miraculeuse : celle des Muses, où le Temps, arrêté par l'éternité de la Poésie, ne mesure plus le bonheur des mortels[4].

Sur *Limon* du très jeune – probablement, de l'adolescent – Cicéron, nous possédons seulement deux témoignages, tous les deux indirects : Suétone, *Vita Terentii*, 5 (7), en *De poetis*, biographie refaite par le grammairien Donat (du IV^{ème} s. apr. J.-C.), et Aulu-Gelle 2, 23.12. Une seule épigramme a survécu, fait qui offre quand même une chance, quoique réduite, inespérée, de pouvoir reconstituer l'ensemble du recueil. Le contenu de l'épigramme, représentée par 4 hexamètres, est purement littéraire: ce qui peut expliquer sa survivance, par l'intérêt provoqué aux grammairiens. Voilà le texte (fr. II EWBANK, 102 ; fr. 2 BUECHNER, 81)[5]:

Tu quoque, qui solus lecto sermone, Terenti,
conuersum expressumque Latina uoce Menandrum
in medium nobis sedatis motibus effers,
quiddam come loquens atque omnia dulcia dicens.

Le jeune Cicéron exprime, dans cette épigramme, son admiration sans réserve à l'égard de Térence[6]. Est-ce que le choix de Cicéron aurait pu avoir comme cause une attraction adolescente pour le théâtre comique latin, ou s'agissait-il d'un penchant conjoncturel, y compris sous rapport stylistique, vers des préoccupations dramatiques telles que celles-ci ? Malheureusement, nous ne pouvons savoir aucunement et donner aucune réponse. Et puis, pourquoi à tout prix Térence, et non pas un autre auteur de comédies *palliatae* ? Enfin, les autres épigrammes du *Limon*

[4] En représentant la translittération phonétique en latin du mot grec λειμ□ν (Ewbank 1933, 238) – est-ce que Cicéron aura été le premier écrivain latin utilisateur de ce néologisme, ou il y en a eu d'autres, restés inconnus ? – le titre *Limon* était, semble-t-il (voir les témoignages de Pline l'Ancien, *Praef.* 24 et d'Aulu Gèle, *Praef.* 6), assez fréquemment utilisé en tant que titre de livre, le plus probablement dans la littérature hellénistique, car avant Cicéron un tel titre n'est pas connu dans la littérature latine.

[5] Dans l'édition Ewbank, le numéro du chapitre de la biographie de Suétone où apparaît l'épigramme de Cicéron est 5, tandis que, dans l'édition revue par Buechner (Morel 1982), il est 7, et il est suivi par une précision (appartenant à Suétone) préalable au texte (*Cicero in 'Limone' hactenus laudat*).

[6] Qu'il citera plusieurs fois dans son œuvre ultérieur (Ewbank 1933, 238), ce qui dénote, encore une fois, et confirme le respect général du jeune originaire d'Arpinum accordé à l'école des vieux poètes latins, à la tradition poétique latine dans ce cas. À son tour, César, dans l'époque contemporaine à Cicéron, et, dans la postérité tardive, Ausone se montreront des vrais imitateurs de l'expression épigrammatique cicéronienne (Ewbank 1933, 238), illustrée surtout par les vers 1–2 du texte cité ci-dessus.

https://biblioteca-digitala.ro

auront eu un contenu littéraire similaire ou seulement un tel contenu[7] ? Il s'agit des questions qui restent, en dernière instance, sans réponse(s) certe(s).

En tout cas, nous soulignons que le lyrisme épigrammatique – sans tenir compte du thème choisi – a été, sans doute, la voie la plus adéquate sur laquelle un jeune poète provincial trouvait bon de partir vers le grand monde de la littérature. En se rapportant directement, explicitement et personnellement à elle (*nobis*, 3).

LA PREMIÈRE ÉLÉGIE LATINE ? *THALIA MAESTA*

À la même atmosphère épigrammatique appartient une autre création poétique, cette fois-ci en distique élégiaque et d'inspiration lyrique, intitulée, d'après l'information fournie par l'autre commentateur érudit de l'œuvre virgilienne, Marius Servius Honoratus (le même IV^{ème} s. apr. J.-C.), *Thalia maesta*, « Thalie triste ».

La forme la plus répandue du titre représente en fait une conjecture – aujourd'hui, acceptée unanimement – appartenant au philologue allemand Hensius (le XIXe siècle). Dans les manuscrits qui contiennent le commentaire de Servius, le passage est corrompu *ad locum* et c'est pour cela qu'on a proposé plusieurs variantes du titre, la plus connue étant *Italia maesta* de Urlichsius (Morel 1982, 81 : le commentaire appartient à Buechner ; Ewbank 1933, 238–239). Notre interprétation admet le titre consacré d'une manière traditionnelle (quoique soumise parfois au doute), le titre admis donc par les philologues et les historiens de la littérature latine d'aujourd'hui.

Un vers de la première *Bucolique* (qui porte le numéro 58[8]) attire l'attention du scholiaste virgilien grâce à sa ressemblance avec un vers de ce texte de Cicéron : le vers en cause – continue le commentateur – faisait partie d'une élégie ayant le titre cité ci-dessus[9]. Si l'information offerte par Servius est exacte, on en peut tirer quelques conclusions déduites de ce contexte.

[7] Dans l'opinion de Ewbank 1933, 238 – opinion promue par l'auteur sans l'apport d'une argumentation tout à fait nécessaire –, *Limon* cicéronien « probably […] was a collection of epigrams and poetical criticisms compilated by Cicero at various times ».

[8] Dans l'édition de Morel 1982, 81, le numéro du vers de la première bucolique virgilienne est 57. E. de Saint-Denis, l'éditeur du texte des *Bucoliques* de Virgile dans la collection Budé (1987^5, 40), adopte aussi la numérotation par 57 du hexamètre en discussion. Dans cette édition, le vers virgilien est le suivant : *nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes*.

[9] Nous reproduisons ici le commentaire intégral de Servius (*Ad Vergilii Bucolicon librum I, 58*), qui apparaît cité *in extenso* et avec toutes les références philologiques nécessaires chez W. W. Ewbank et chez C. Buechner: *'palumbes' / columbae quas uolgus tetas uocat: et non dicuntur Latine, sed multorum auctoritas Latinum facit: Cicero in elegia quae talia masta* [*Thalia maesta* (Heinsius): *Italia maesta* (Urlichs)] *inscribitur* [c'est la citation de l'élégie de Cicéron qui suit]. Après cette citation c'est le verbe *reliquit* qui suit. Ce verbe n'appartient pas du tout à l'hexamètre – c'est évident – et, bien plus, l'éditeur précédent des *reliquiae* des poètes latins avait placé une *crux philologica* édifiante, en marquant ainsi, *ad locum*, le caractère corrompu du texte dans les manuscrits.

https://biblioteca-digitala.ro

D'abord, selon notre opinion, nous nous trouvons devant la première composition en mètres latins dont l'appartenance au genre élégiaque est la plus probable, grâce à l'information antique de Servius, et non pas à des interprétations modernes. Cette affirmation a, sûrement, un caractère relatif. Elle peut être annulée par la découverte, n'importe quand, soit des fragments de forme et de contenu élégiaque, appartenant à d'autres poètes latins antérieurs, soit des témoignages indirects concernant des compositions élégiaques précédentes par rapport à cette époque. Jusqu'alors, nous avons la conviction que Cicéron reste le premier poète élégiaque latin, si nous admettons qu'un texte poétique en distique élégiaque, en ayant des dimensions certainement limitées – en tout cas, beaucoup plus considérables que celles d'un simple épigramme – et en portant un titre significatif pour son contenu, aurait pu permettre au scholiaste l'intégration de ce texte dans les moules du genre élégiaque et non pas d'un genre différent, même s'il n'y a aucune information en ce qui concerne l'existence d'autres compositions cicéroniennes similaires du point de vue typologique.

Deuxièmement, le choix du nom de la Muse (Thalie, dans ce cas) comme titre de l'élégie porte à d'autres significations possibles. La Thalie grecque (Θάλεια, -ας) était la Muse de la comédie. La déesse apparaîtra sous la même hypostase dans la VI[ème] *Bucolique* de Virgile (le deuxième vers). En revanche, Horace (*Carm.* 4.6.25) modifiera significativement son identité : dans le poème lyrique mentionné ci-dessus, Thalie devient la Muse de la poésie en général. Cicéron garde la condition disons « biographique » initiale, originaire, de la Muse. C'est seulement de cette manière que l'épithète attribuée à elle dans le titre de l'élégie gagne un sens accompli. Car une Muse de la comédie – par extension métonymique, de la gaieté – mais triste, pouvait constituer un titre vraiment attractif et suggestif quant au contenu de l'élégie offerte au lecteur. Contenu qui, malheureusement, nous échappe complètement.

Enfin, le choix de la Muse comme titre de l'une des créations littéraires initiales de Cicéron peut indiquer aussi, selon nous, le fait que le jeune poète déclarait ainsi son attachement – implicite, à coup sûr – pour le monde merveilleux de la poésie. Comme dans le cas du *Pré*, l'adolescent Cicéron[10] s'en remettait au pouvoir suprême de la Muse. Il ne voulait entrer autrement dans le bocage ou dans le pré des lettres latines, mais seulement accompagné et guidé par les Muses. La Poésie le cherche. Il obéit à elle.

Un seul vers – un hexamètre, et non pas un pentamètre – de cette élégie a été conservé jusqu'aujourd'hui. Nous avons essayé ci-dessous son interprétation (d'une manière certainement hypothétique), pour démontrer le contraire de l'affirmation de Ewbank (1933, 238) : « It is useless to attempt any explanation of this verse ». Cette assertion nous semble excessivement prudente, méfiante et décourageante par son manque de fondement. Car c'est le vers qui a attiré

[10] Grimal 1997, 137 n'hésite pas à le nommer un « enfant miracle », qui a commencé précocement à écrire des poèmes; voir aussi Grimal 1986, 32–33 (à propos d'un autre poème, *Pontius Glaucus*).

https://biblioteca-digitala.ro

l'attention de Servius à cause de sa ressemblance avec le vers bucolique déjà mentionné (1.58). Malheureusement, le pentamètre suivant fait défaut, ainsi que tous les autres vers. Qui plus est, le vers cicéronien s'avère, du point de vue syntaxique, purement nominal, le prédicat se trouvant ailleurs, sous-entendu. Voilà le vers dans sa forme transmise jusqu'à nous : *iam mare Tyrrhenum // longe penitusque palumbes* (fr. 3 BUECHNER).

C'est la technique de bijoutier-joaillier qui nous y frappe. Le lieu du prédicat absent est pris par deux adverbes, *longe* et *penitus*, qui se trouvent en position centrale, immédiatement après la césure penthémimère, et qui forment l'axe du vers ; un troisième adverbe, *iam*, ouvre le vers. De cette manière, l'absence de l'élément verbal est évidemment et intentionnellement compensée par l'infusion d'adverbes qui suggèrent précisément la mobilité, le dynamisme refusé en apparence. Un tel vers adverbial – si nous pouvons le nommer ainsi – est construit par Cicéron (qui maîtrise en sûreté la technique de la dernière génération de poètes, celle des prénéotériques) spécialement comme une alternance, comme un balancement entre noms (il y en a 3) et adverbes (il y en a aussi 3), entre état et mouvement, entre immobile et mobile. D'un part, la mer Tyrrhénienne, inerte dans son immensité globale, vue de loin: l'impression d'immobilité est provoquée aussi par le placement de la césure penthémimère immédiatement après le groupe nominal de la mer; la suggestion est d'un panorama synoptique de l'immense tumulte. De l'autre côté, dans l'infinité et dans la profondeur (*longe penitusque*) de la mer, le pigeon (*palumbes*) – l'élément dynamique par excellence, opposé à celui surpris dans une immobilité apparemment éternelle. N'oublions pas que les pigeons, les poules, en général les petits oiseaux (y compris Phoenix, l'oiseau mythique), avaient attiré les (autres) poètes prénéotériques : nous nous rappelons le célèbre adverbe (de nouveau, est-ce qu'il y a une coïncidence ?) *columbulatim*, un *hapax legomenon* de Gnaeus Matius, puis son correspondant *morsicatim* des poulets de Sueius, mais aussi le dessin du poème de Laevius.

En guise de conclusion, Cicéron, dont le pigeon tourne en rond au-dessus de la mer – dans l'absence du verbe, le mouvement est, bien sûr, seulement intuitif, mais la position forte, finale, du nom suggère, par contraste, justement la dynamique du vol – assume cette prédilection poétique des prénéotériques et la mène plus loin.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*, Leipzig, 1964.
PLUTARH, *Vieţi paralele*, trad. rom. I. Barbu, vol. IV, Bucureşti, 1969.
VIRGILE, *Les Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

https://biblioteca-digitala.ro

Références bibliographiques

ANDRE, Jean-Marie ; Hus, Alain, *L'histoire à Rome. Historiens et biographes dans la littérature latine*, Paris, 1974.
CIZEK, Eugen, « La poétique cicéronienne de l'histoire », *BAGB*, 1998a, p. 16–25.
–, *Istoria în Roma antică. Teoria şi poetica genului*, Bucureşti, 1998b.
, *Istoria literaturii latine*, I-II, Bucureşti, 2003.
CUPAIUOLO, Fabio, *Storia della letteratura latina. Forme letterarie, autori e società*, Napoli, 1994.
EWBANK, W. W., *The Poems of Cicero*, Edited with Introduction and Notes. London, 1933.
GRIMAL, Pierre, *Cicéron*, Paris, 1986.
, *Literatura latină.* trad. rom., Bucureşti, 1997.
MAZZARINO, Santo, *Il pensiero storico classico*, I–III, Bari, 1973³.
MOREL, W., *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Post W. Morel, *novis curis adhibitis edidit* Carolus Buechner, Leipzig, 1982.
NICOLET, Claude ; Michel, Alain, *Cicéron*, Paris, 1961.
SERAFINI, Augusto, *Storia della letteratura latina dalle origini al VI secolo d. C*, Torino, 1981.

https://biblioteca-digitala.ro

‘UNDERSTANDING’ IN GREEK AND LATIN: A COGNITIVE APPROACH TO THE ‘INTELLECT’ VOCABULARY

Simona GEORGESCU
University of Bucharest

Resumen. El trabajo enfoca los esquemas conceptuales subyacentes a la configuración del campo léxico del ‘intelecto’ en griego antiguo y latín. A partir del postulado central de la semántica cognitiva, según el cual las nociones abstractas se interpretan en términos concretos mediante un proceso básico de metaforización, nos proponemos identificar las metáforas en base a las cuales se han formado los verbos que denotan el acto de ‘comprender’ en las lenguas clásicas.

Palabras-clave: metáfora conceptual, ‘comprender’, griego antiguo, latín, etimología.

1. SUBJECT MATTER AND THEORETICAL FRAMEWORK

1.1. This article is intended to set the beginning of a larger research, corresponding to a semantic-cognitive study of the expression strategies that have led to the configuration of the lexical field of the ‘intellect’ in Classical Greek and Latin: thus, we aim at analysing the possible means of expressing concepts such as ‘knowing’, ‘understanding’, ‘having an idea’, or ‘grasping a sense’. Our main interest is to detect the subjacent structure of this lexical field and evaluate the motivational factor that underlies its components: the current approach implies detecting the conceptual and structural metaphors that allow the perception and expression of such abstract meanings in Greek and Latin.

1.2. Our approach relies on the idea that natural language emerges from a conceptual system based on man’s everyday experience. This theory represents an applied form of cognitivism in linguistics, that has been extensively developed in the last few decades (Lakoff/Johnson, 1980; Blank/Koch, 1999; Geeraerts/ Cuyckens, 2007 *etc*.). Its fundamental conclusion is that understanding abstract concepts is actually based on the comparison with purely concrete and ordinary notions, which could be consequently used as source fields for the metaphors that provide the corresponding lexical expressions. In other words, the conceptual patterns or structural metaphors allow us to understand and express new experiences in terms of ordinary ones. The concept of image schema, in cognitive linguistics, “is understood as an embodied prelinguistic structure of experience that

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 121–130

https://biblioteca-digitala.ro

motivates conceptual metaphor mappings, playing an important part in our understanding of the world" (Silaški/Radić Bojanić, 2012: 69). These image schemas "help to explain how our intrinsically embodied mind can at the same time be capable of abstract thought". As patterns of sensory-motor experience, image schemas play a crucial role in the emergence of meaning and in our ability to engage in abstract conceptualizations and reasoning that is grounded in our bodily relationship with our environment (*cf*. Johnson, 2005, *ap*. Silaški/Radić Bojanić, 2012). For example, concepts like 'happiness', 'time', 'intellect', 'idea', or 'love' are perceived as concrete goods or experiences and, thus, expressed by or used in metaphors whose sources lie in physical experiences: 'happiness' – rising up, 'time' – an object that flies and escapes/costs money, 'intellect' – grabbing objects (ideas), 'love' – physical force/voyage/war *etc*.

Cognitive linguists have tried to show that the number of metaphors for a certain domain is, in fact, limited, and the same strategies for designating certain elements (either abstract or concrete) could be found as parallel and independent processes in most distant languages (as shown first by Lakoff, 1987). There is, however, a predictable degree of variation, undergone by the differences in cultural and historical background among nations, which could imply a different way of perceiving certain experiences and concepts.

It could be thus interesting to find out whether these universals could also be found in an ancient civilization, such as the Greek one, which provides a wide lexicon and a refined manner of expression. Are the intellectual experiences referred to the same way as they are expressed in other languages, or did the Greeks and Romans have their particular expressions?

1.3. The work of Eve Sweetser (1992) could be considered a starting point for the study of Greek and Latin epistemic processes (as it concerns mostly the verbs of perception); the author has shown that the cognitive pattern which associates 'knowing' or 'understanding' with 'seeing' can be found not only in English, but in many other Indo-European languages, including Greek and Latin.

Following the same investigation line, Bran (2014, 2015) shows that these patterns are recurrent in the evolution from Ancient to Modern Greek, as well as from Latin to Spanish. Moreover, he explores the manner in which verbs expressing concrete actions like 'grasping', 'getting hold of', are used in the semantic domain of 'cognition' in Spanish (Bran, 2018).

We shall now take a look at the expression strategies that underly the Greek and Latin verbs of 'cognition', more precisely verbs meaning 'to understand', in order to find out whether they follow the same cognitive patterns that have been identified so far.

2. VERBS MEANING 'TO UNDERSTAND'

2.1. Two of the Greek verbs that express the process of 'understanding', ὑπολαμβάνω and καταλαμβάνω (< λαμβάνω), are based on the same semantical

https://biblioteca-digitala.ro

structure as, for instance, the English verb *to get* (*e.g.* "Do you get it?"), or German *begreiffen* or *fassen*.

These expressions rely on the conceptual metaphor described by Lakoff/ Johnson as the [container] image schema, in this particular case the mind seen as a recipient which receives information. Johnson (1987: 21) claimed that "our encounter with containment and boundedness is one of the most pervasive features of our bodily experience". There are three structural elements that form the container image schema: 'interior', 'exterior', and 'boundary'. The image of the head as a recipient is very familiar to us, we only need to recall some of the words designating this part of the body: It. *testa* and Fr. *tête* (< Lat. *testa*, designating 'a type of recipient'), or even Lat. *caput* or Eng. *head*, which rely on a PIE root meaning, on the one hand, 'hollow' and, on the other hand, 'to grasp', 'to take hold of' (*cf.*, from the same stem, Gr. κάπτω 'to swallow', Lat. *capio* 'grab')[1].

For a better understanding of the image described by these two Greek verbs, we should take a closer look at the difference between the preverbs κατα- and ὑπο-.

2.1.1 'Υπολαμβάνω is initially attested with the concrete meaning of 'taking up by getting under' (1), afterwards having transferred its acceptation in an abstract domain, related to discourse, where it undertook the sense of 'to take up what is said, interpret or understand it in a certain way' (2) (*cf.* LSJ, *s.u.*):

(1) Hdt. 1.24 τὸν δὲ δελφῖνα λέγουσι **ὑπολαβόντα** ἐξενεῖκαι ἐπὶ Ταίναρον
"it is said that a dolphin, **taking** him **on its back**, carried him ashore to Taenarus";

(2) Plat. *R.* 338d ταύτῃ **ὑπολαμβάνεις** ᾗ ἂν κακουργήσαις μάλιστα τὸν λόγον.
"You **interpret** my account in the way you can work it the most harm";

Eur. *IA* 523, ὃν μὴ σὺ φράζεις, πῶς **ὑπολάβομ'** ἂν λόγον;
"How should I **understand** an account that you don't pronounce?".

2.1.2. Καταλαμβάνω is mostly used to express the concrete idea of 'seizing, 'laying hold of', by a gesture that implies a movement from up to bottom; literally 'hold down', 'cover'(3), then 'catch', 'overtake' (4). In a figurate sense, the verb can also be used with the meaning 'to take by surprise' (5).

The meaning 'to seize with the mind, comprehend' (5) is probably still perceived as figurate by Plato, given that he is the first to use the verb with this acceptation, along with its original significate. Nonetheless, the verb has been inherited in Modern Greek – καταλαβαίνω – as the main expression for the concept 'to understand'.

(3) Plat. *Th.* 165b **καταλαβὼν** τῇ χειρὶ σοῦ τὸν ἕτερον ὀφθαλμόν
"by **covering** with the hand one of your eyes";

[1] Yet, as it clearly stands since Homer, for the Greeks it is not necessarily the head that contains the mind, but we deal in fact with another siege, the diaphragm or the heart itself.

https://biblioteca-digitala.ro

Ar. *Lys*. 624 καταλαβεῖν τὰ χρήμαθ' ἡμῶν
"**lay hold** of our money";

(4) Hdt. 1, 63 καταλαμβάνοντες τοὺς φεύγοντας
"they **overtook** the fugitives";

(5) Men. *Pc*. 356 καταλαβεῖν τὸν μοιχὸν ἔνδον
"to **have caught** the adulterer inside";

Plat. *R*. 387e ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη συμφορὰ καταλάβῃ.
"when some misfortune like this **overtakes** him";

(6) Plat. *Phdr*. 250d περὶ δὲ κάλλους (…), κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων (...).
"as for the beauty, we **apprehend** it through the clearest of our senses";

Plb. 8.2.6 πῶς δὲ τῆς ἁπάντων ἡγεμονίας καθίκοντο (…) δυσχερὲς καταλαβεῖν ἄνευ τῆς καθόλου τῶν πράξεων ἱστορίας.
"how it came to dominate the whole world (...), it would be very difficult to **understand** without a general history of the fact".

Thus, as verbs expressing the process of understanding, the two lexemes describe slightly different ways of acquiring the information: in the case of ὑπολαμβάνω, the implied movement starts from beneath, suggesting a slight grasping of the idea from its grounds[2], whereas κατα- defines a whole embracement of the subject matter, from all its sides (*cf. comprehendere* §2.2.4). From this point of view, the mind is not a passive container, but it is the moving entity towards the information that is to be found outside of it.

2.1.3. A similar cognitive structure underlies the acceptation of the verb ἀποδέχομαι 'accept, admit' (7), a prefixed form of δέχομαι 'receive'. In its cognitive meaning, ἀποδέχομαι is not fully lexicalized, being used as a still transparent metaphor in Plato (8) (*cf*. DGR):

(7) Ar. *Ec*. 712 ἀποδέχωμαι τὰ (...) χρήματα
"**receive** the goods";

(8) Plat. *R*. 511d ἱκανώτατα (...) ἀπεδέξω
"you **have understood** in the most appropriate way".

This time, it is not the mind the element that moves, the "capturer" or the "hunter" that springs to catch a certain idea floating freely outside, but it is the passive receiver, inside of which the idea is being assimilated.

[2] This could release a similar image to Eng. *understand*, unless, as suggested by OED, *under-* should be interpreted as its Latin cognate *inter-*.

https://biblioteca-digitala.ro

2.1.4. A parallel cognitive structure underlies the verb ἐνθυμέομαι (where θυμός, equivalent to the mind, is the recipient), which literally meant 'to lay to heart', 'ponder (in one's soul)', hence 'think deeply':

(9) Thuc. 2.40 κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα
"we decide or we ponder correctly the facts";

(10) Dem. *Prooem*. 10.1 εἴ τι χρήσιμον ἐντεθύμηνται
"if they have in mind something useful".

2.1.5. The same conceptual metaphor of the container can be identified in idiomatic phrases expressing intellectual processes such as ἔννοιαν ἐμποιεῖν 'put an idea into one's head' (Isoc. 5.150), ἔννοιαν ἐμπίπτειν τινί, literally 'to fall an idea into one's head' (Xen. 3.1.13), or εἰσέρχεσθαί τινι 'to come into one's mind' (11). In all three cases, the preverbs (ἐν-, εἰσ-) enclose the image of the mind as a container.

(11) Plat. *Tht*. 147c κινδυνεύεις ἐρωτᾶν οἷον καὶ αὐτοῖς ἡμῖν ἔναγχος **εἰσῆλθε**
"you are probably asking the sort of thing that also **came into our mind** just now".

These still transparent metaphors can represent a support not only for the image schema related to the mind as a container, but also for that of the ideas as independent objects that are to be found freely outside of one's mind – therefore we can hypothesize that Plato's theory of the original Idea is based on this prelinguistic image.

2.1.6. The verbs ἔπειμι 'to come into one's head, occur to one' (12) and ἐπέρχομαι, 'id.' (13) can be used to refer to intellectual processes due to the same conceptual metaphor:

(12) Dem. 21.185 ἂν τοίνυν ὑμῖν **ἐπίῃ** σκοπεῖν
"if it **occurs** to you to look closer";

(13) Plat. *Grg*. 485e ἐμοὶ τοιαῦτ' ἄττα **ἐπέρχεται** πρὸς σὲ λέγειν
"it **occurred** to me to tell you such things".

2.1.7. Viewed from another perspective, focusing on the exterior and on the boundary, the container image schema seems to appear as well in the common verb ἐπίσταμαι, literally 'to stand upon'. This time, the idea of 'knowledge' generates the image of an enclosed group of skills over which you mark your "domination" or "triumph". Although, from this perspective, one does not "contain" the information, the image schema is not structurally different, as the underlying idea is still that of 'possession'. The only variable element is the position of the agent: instead of getting hold of the knowledge, the agent is standing upon it – which supposes a similar perception of knowledge as a concrete, clustered mass of pieces

https://biblioteca-digitala.ro

of information. The verb was originally used for practical knowledge (14), afterwards extending its use as a general cognitive verb (15):

(14) *Il*. 5.60 χερσὶν **ἐπίστατο** δαίδαλα πάντα τεύχειν
"he **had the skill** in his hands to create all kinds of works of art";

Il. 16. 142 οἷος **ἐπίστατο** πῆλαι Ἀχιλλεὺς … μελίην
"Achilles **knew** how to sway his spear";

(15) NT *Mc.* 14.68 Οὔτε οἶδα οὔτε **ἐπίσταμαι** σὺ τί λέγεις
"I don't know, neither **understand** what you are saying".

In this sense, Germ. *verstehen* seems to reflect the same perception of knowledge (*ver* – 'in front of', *cf*. O. Eng. *forstanden*).

2.2. This conceptual metaphor is not limited to the Greek linguistic area, but is also apparent in the Latin lexicon encompassing the 'cognitive' domain. The same image schema of the mind as container seems to be the overarching principle that led to the creation of many verbs expressing intellectual processes in Latin.

2.2.1. One of these verbs is *concipio* [*con-* + *capio*], that originally meant 'to take in, absorb, catch' (16), which extended to the abstract meaning of 'perceiving', 'grasping by means of the senses' (17), to finally achieve the general acceptation 'to form an idea, imagine' (18).

(16) Lucr. 6.503 *(nubila)* ***concipiunt*** *(...) marinum umorem*
"(the clouds) **absorb** the sea moisture";

Cic. *de Orat*. 2.190 *materies (...) quae (...) ignem* ***concipere*** *possit*
"the wood that can **catch** fire";

(17) Sen. *Phoen*. 224 *ego ullos aure* ***concipio*** *sonos?*
"do I **perceive** by the ear any sounds?";

(18) Cic. *Div*. 2.81 *quid mirum (...) si (...) inbecilli animi superstitiosa ista* ***concipiant***
"what wonder if the weak minds should imagine these superstitious things";

Sen. *Ben*. 5.2.1 *longe (...) aliud est quam mente* ***concipis***
"it is completely different what you **conceive** in your mind".

2.2.2. Another composed form of *capio*, *percipio* [*per* + *capio*], literally meant 'to acquire (full) possession of' (19), hence 'to take in or grasp with the mind' (20); it actually resulted into Rom. *a pricepe* 'to understand'.

(19) Caes. *Civ*. 2.32.6 *cum uestri offici praemia* ***percipere*** *debeatis*
"when you are about to obtain the reward of your services";

https://biblioteca-digitala.ro

(20) Cic. *Fam*. 7.19 *nullam artem litteris sine interprete* ***percipi*** *posse*
"no art can be **learnt** out of books without someone to explain it".

2.2.3. Actually, the simple verb *capio* 'to take into the hand', 'take hold of' (21), can also be metaphorically used with the meaning 'to grasp mentally', 'comprehend' (22); its evolution towards Italian gave this acceptation the status of main meaning (It. *capire* 'understand'):

(21) Pl. *Mos*. 265 ***cape*** *igitur speculum*
"so **grab** the mirror";

(22) Cic. *N.D*. 2.140 *ut deorum* ***cognitionem*** *caelum intuentes* ***capere*** *possent*
"in order to be able to **acquire knowledge** of the gods by looking at the sky"[3].

2.2.4. *Comprehendere*, which initially meant 'to grab (from all sides)' (23), had a remarkable evolution in the Romance languages, where it acquired one of the main positions in the 'cognition' field, being an essential verb for the concept of 'understanding'[4]. It could already be used in this metaphorical acceptation in Latin, meaning, more precisely, 'to group mentally, apprehend' (24):

(23) Sen. *Con*. 2.1.13 *infantibus (placent) quae tangi* ***comprendique*** *manibus aut sinu possunt*
"little children like the things that can be touched and seized in the hands or arms";

(24) Cic. *de Orat*. 3.21 *si haec maior esse ratio uidetur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione* ***comprehendi***
"if this account seems to be greater than can be comprehended by human senses or thought".

2.3. Outside Greek and Latin, we can conjecture the same cognitive pattern in Rom. *gând* 'thought'[5], traditionally considered to be borrowed from Hungarian. Yet, we can equally assume as basis for this verb a proto-Indo-European stem **ghend-* 'grab', present, for instance, in Eng. *hand* / Germ. *Hand*, lat. *pre**hend**o* (Pokorny, *s.u.*). This image is not limited to the Indo-European languages, but it appears as well in Hung. *felfog*, 'to understand', where *fog* literally means 'to grab', and in Turkish *kavramak* 'grab' and 'understand'. Thus, this conceptual metaphor interpreting the abstract process of understanding and thinking in terms of 'grabbing' appears to be a common cognitive pattern to be found in many different languages.

[3] We can still recognize in this phrase the original, concrete meaning of *capere*.
[4] Its Romanian descendant *a cuprinde* still preserves its concrete meaning 'to grab from all sides', 'contain'.
[5] This hypothesis belongs to our late professor Dan Sluşanschi, orally transmitted to us during classes, unfortunately – as far as we know – never published.

https://biblioteca-digitala.ro

2.4. Another image schema that underlies verbs of 'cognition' is that of deconstruction against reconstruction. The subject matter or the idea is conceived as an independent object that has to be – if not grasped –, cut and de-composed in pieces in order to be assimilated (either by re-composing it or not).

2.4.1. Συνίημι, whose first meaning is 'to bring or set together' (25) corresponds, in its abstract acceptation (26) to the image present in λόγος, 'the rational mind', that "collects", "puts together" the arguments (as derived from λέγω 'to collect, gather', hence 'to count', *cf*. Beekes, I, 841).

(25) *Il*. 1.8. Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι **ξυνέηκε** μάχεσθαι;
"What god **brought** them **together** to fight with such a fury?";
(26) *Il*. 15.442 Ὣς φάθ', ὃ δὲ **ξυνέηκε**
"so he spoke, and the other one **took it all in**".

2.4.2. Συννοέω, based on νοῦς, is supported by the image of re-composing, putting together, assembling inside the container which is νοῦς.

(27) Plat. *Tht*. 164a καὶ ἐγώ, νὴ τὸν Δία, ὑποπτεύω, οὐ μὴν ἱκανῶς γε **συννοῶ**·
"I suspect the same thing, by Zeus, but I can't **put it all together** adequately".

2.5.1. The same conceptual metaphor can be detected in Lat. *cogito* [*co-agito*]: understanding, thus, can also be seen as the result of certain inside movements, of relating and putting together a certain number of separate ideas and pieces of information; it was actually still interpreted in this key by classical writers (28):

(28) Varr., *L.L*. 6, 43 cogitare *a* cogendo *dictum; mens plura in unum cogit, unde eligere possit.*
"*cogitare* comes from *cogere*; the mind brings together more [ideas] in one [place], from where it can choose".

2.5.2. Cognitively related to this association could be Lat. *intellegere*, a composed form of *inter-* and *legere* 'to gather'. However, this verb is interpreted either as reflecting the idea of 'putting together the collected pieces of information' (OLD), either as based on the image of 'choosing between (various pieces of information)', 'discriminating' (Ernout/Meillet, *s.u*. *lego*). In this latter case, the overarching image schema would be that of deconstruction and reconstruction.

2.6. Going back to λόγος, we have to mention that the etymological dictionaries do not explain its semantic evolution, not going any farther than recalling its original meaning of λέγω 'collect' (the stem *leg-* is the same as in *intellego*, cf. Ernout/Meillet, Chantraine, Beekes). Λόγος – in a certain way equivalent to Lat. *ratio* – is the result of the mind's processes. From this point of view, the mind is perceived as rationality, as capacity to put in order the immaterial elements that are the ideas, the facts.

https://biblioteca-digitala.ro

(29) Arstt. *Ph*. 252a. 13 τάξις δὲ πᾶσα **λόγος**
"order always means **ratio**".

Only afterwards does the mind structure these rational thoughts into speech, discourse, and it is from here that the noun evolved towards the meaning 'word'. For an illustration of the relationship between ratio/reason and speech, see Rom. *rost*, which underwent the opposite semantic evolution: Lat. *rostrum* 'peak'/'mouth' → 'speech' → 'sense, reason'.

If we were to explain the evolution from 'discourse' to 'word', we would only have to think of the Romance words designating the 'word', having experienced a parallel semantic evolution (Lat. *parabola* > It. *parola*, Fr. *parole*, etc; Lat. *conuentum* 'meeting' and 'speech held in a meeting' > Rom. *cuvânt* 'word').

As for the conceptual metaphor that underlies the meaning 'to speak' of λέγειν, we can detect the same pattern in Germ. *sagen*, Eng. *say*, which are related to Lat. *sequor*, thus having a concrete original meaning of 'putting one after another (ideas/arguments/words)', or even lat. *sermo* 'conversation, text', derived from *sero* 'to string, to thread'.

3. CONCLUSIONS

We have tried to outline the structural metaphors underlying the Greek and Latin verbs meaning 'to understand'. The analysis has put into light that the most frequent image schema in this semantic domain is that of the mind as a container. Nonetheless, our lexical inventory also reveals the image schema of deconstruction and reconstruction as rather frequently underlying the semantic structure of the verbs meaning 'to understand'.

By analysing the Greek and Latin folk understanding of epistemic processes, we could take a step towards a better evaluation of the ancient cognitive mechanisms and motivational profile, along with the influence of this type of conceptualizations in the construal of the philosophical system.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

BLANK, Andreas / KOCH, Peter (1999), *Historical Semantics and Cognition*, Berlin, Walter de Gruyter;
BEEKES, Robert (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston, Brill.
CHANTRAINE, Pierre (1969), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
BRAN, Răzvan (2014), "From sight to thought. A diachronic view on the Greek verbs of cognition", *Research and Science Today*, 8/2, pp. 216–222.
– (2015), "Cognitive verbs in Spanish and Greek. Two patterns of semantic evolution", *Research and Science Today*, 10/2, pp. 182–191.

https://biblioteca-digitala.ro

– (2018), "Tendencias en el vocabulario cognitivo. El caso de los verbos esp. *coger, pillar, cazar, pescar*", in Coman Lupu, Alexandru Ciolan, Alessandro Zuliani (eds.), *Studii romanice*. *I. Omagiu profesorilor Florica Dimitrescu și Alexandru Niculescu la 90 de ani*, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, pp. 85–91.

DGR = Georgescu, Constantin / Georgescu, Simona / Georgescu, Theodor (2015), *Dicţionar grec-român*, vol. I (A), Bucureşti, Nemira;

ERNOUT, Alfred / MEILLET, Antoine (1959^4 [1932^1]). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

GEERAERTS, Dirk / CUYCKENS, Hubert (2007), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford, Oxford University Press.

LAKOFF, George / JOHNSON, Mark (1980), *Metaphors we Live by*, Chicago, University of Chicago Press.

LAKOFF, George (1987), *Women, Fire and Dangerous Things*: *What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

OED = Simpson, John Andrew/Weiner, Edmund S. C. (dir.), 1989^2 [1933^1]. *The Oxford English Dictionary*, 20□vol., Oxford, Clarendon.

OLD = Glare, Peter G. W. (éd.), 1968–1982. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon.

POKORNY, Julius (1959), *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern, Francke.

SILAŠKI, Nadežda / RADIĆ BOJANIĆ, Biljana (2012), "Head as a container in English and Serbian – a cognitive linguistic perspective", in *The Journal for Languages and Literatures of the Faculty of Philosophy in Novi Sad*, 2, pp. 65–78.

SWEETSER, Eve (1992), *From etymology to pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, Cambridge, Cambridge University Press.

https://biblioteca-digitala.ro

ALCUIN DE YORK, *ARS GRAMMATICA*. CE PUTEM ÎNVĂȚA DINTR-O GRAMATICĂ LATINĂ MEDIEVALĂ?

Isabela GRIGORAȘ
Universitatea din București / Université de Fribourg

Résumé: L'*Ars grammatica* d'Alcuin de York se distingue d'autres grammaires de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, qui sont souvent caractérisées par un style technique aride. La grammaire du professeur de Charlemagne est composée sous la forme d'un dialogue entre deux élèves, *Saxo* et *Franco*, et leur *magister*. C'est un texte imprégné d'humour et la discussion de ses personnages semble être inspirée par une situation scolaire réelle. Alcuin répond au besoin d'attirer des locuteurs non natifs du latin à l'étude de la grammaire à travers une pédagogie intelligente, qui inclut un type de « pédagogie indirecte ». Les règles grammaticales sont présentées de manière concise et la discussion des deux élèves est parsemée de calembours et de citations célèbres ou de formes grammaticales précédemment exposées dans le cadre de la théorie. Le dialogue, le jeu et la compétition pour la connaissance sont des techniques pédagogiques qui se sont avérées favorables à la relance de l'étude du latin à l'époque carolingienne et qui pourraient être utilisées avec succès même de nos jours.

Mots-clefs: Alcuin de York, grammaire latine, Moyen Âge, techniques pédagogiques, jeu, dialogue, compétition, pédagogie indirecte.

Ne aflăm în inima Europei, în al optulea veac de creştinism şi în zorii dinastiei carolingiene. Pe lângă războaiele de cucerire pe care le poartă decenii de-a rândul, Carol cel Mare este preocupat de propășirea spirituală a supușilor săi. Această propășire depinde de două condiții interdependente: difuzarea educației liberale și menținerea doctrinei teologice corecte. Prin urmare, regele franc este gata să ofere suport politic și material în vederea restructurării sistemului educațional, deoarece dorește un cler instruit, capabil să predice și să transmită nealterat adevărul de credință, aflat în pericol atât din cauza diverselor erezii survenite în perioada respectivă, cât mai ales din cauza gradului accentuat de incultură sau de slabă pregătire a celor care ar trebui să instruiască poporul. Interesul pentru educație scăzuse mult în ultimele două secole, iar oameni potriviți pentru a implementa ideile regelui erau greu de găsit. Așadar, Carol caută învățați de renume în afara regatului și îi atrage la Curtea sa, încă itinerantă. Unul dintre ei devine, pe merit, cel mai influent personaj de la Curte și reușește să definească și să împlinească viziunea regelui franc, schimbând cursul istoric și cultural al Europei. Este vorba despre anglo-saxonul Alcuin de York.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 131–146

https://biblioteca-digitala.ro

Profesor cu experienţă şi teolog reputat, Alcuin se remarcă prin cel puţin două calităţi, extrem de rare în Europa Centrală a secolului al VIII-lea. În primul rând, are o vastă cultură dobândită în Northumbria, unde îşi desfăşurase activitatea ecleziastică[1] şi didactică în prima parte a vieţii[2]. Acolo, în spaţiul insular, se studiază temeinic artele liberale, pe care Alcuin le stăpâneşte bine şi pe care îşi fundamentează cunoştinţele substanţiale de teologie. În al doilea rând, dă dovadă de un talent pedagogic deosebit, valorificat şi amplificat de-a lungul a aproape două decenii de profesorat. Astfel, curând după sosirea sa în Regatul francilor, în jurul anului 782, învăţatul din York îi depăşeşte pe profesorii proveniţi din peninsulele italică şi iberică şi devine cel mai important magistru carolingian, însărcinat cu educarea regelui însuşi, a familiei regale şi a nobililor de la Şcoala Palatului şi implicat în toate problemele religioase şi culturale ale vremii. Anacronic vorbind, Alcuin dobândeşte atribuţiile unui adevărat „ministru al educaţiei şi cultului”[3].

Anii petrecuţi la curtea carolingiană sunt foarte solicitanţi pentru magistrul lui Carol cel Mare. Pe lângă atribuţiile de profesor şi consilier, Alcuin este implicat în combaterea adopţianismului izbucnit în Toledo, în problemele ridicate la Sinodul de la Frankfurt din 794 şi păstrează corespondenţa cu personaje importante din lumea bisericească şi politică. În plus, între 790 şi 792 se întoarce în Northumbria, unde încearcă fără succes să îl instruiască pe regele Æthelred cu privire la cârmuirea regatului. Apropiindu-se de vârsta de şaizeci de ani, Alcuin simte nevoia să se retragă de la Curtea de la Aachen pentru a se dedica scrisului şi a-şi continua activitatea didactică în tihnă. Carol hotărăşte destul de greu să se lipsească de prezenţa magistrului său, dar îi oferă, în cele din urmă, abaţia Mănăstirii Sf. Martin de Tours, unde Alcuin îşi va petrece restul zilelor, începând cu anul 796[4]. Putem presupune că în timpul ultimei decade a vieţii[5] dascălul anglo-saxon a compus, între altele, şi lucrarea sa de gramatică latină pentru începători.

[1] După câte se pare, Alcuin nu a fost niciodată călugăr, ci a fost doar diacon, fiind hirotonit probabil în a doua jumătate a anilor 760; tot în acea perioadă (767) devine şi profesor la Şcoala din York (BULLOUGH, D. A., *Alcuin: Achievement and Reputation: Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leiden/Boston, Brill, 2004, pp. 166, 304–306).

[2] Nu ştim exact data naşterii lui Alcuin, dar se presupune a fi în jurul anului 740 (BULLOUGH, D. A., *Alcuin: Achievement and Reputation...*, p. 34). Prin urmare, în 781, când îl întâlneşte pe Carol la Parma şi răspunde pozitiv invitaţiei de a i se alătura în planul de reformare culturală, Alcuin trebuie să fi avut în jur de patruzeci de ani.

[3] A se vedea BULLOUGH, D. A., *Alcuin: Achievement and Reputation...*, p. 12 şi n. 23.

[4] Alcuin moare la 19 mai 804.

[5] Este greu de determinat cu precizie perioada, totuşi am putea estima că este vorba despre intervalul de după numirea lui Alcuin abate la Tours (vezi HOLTZ, L., „Le dialogue de Franco et de Saxo”, în *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, 111-3, 2004, p. 134). Este însă plauzibilă opinia conform căreia Alcuin şi-ar fi scris (sau măcar început) gramatica încă de pe vremea când se afla la Aachen (vezi HOLTZ, L., „Priscien dans la pédogogie d’Alcuin”, în *Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance. Proceedings of a Conference Held at Erice, 16 – 23 October 1997, as the 11th Course of International School for the Study of Written Records*, ed. Mario De Nonno, Paolo De Paolis, Louis Holtz, vol. 1, Cassino, Edizioni dell’Università degli Studi di Cassino, 2000, p. 294 şi BULLOUGH, D. A., „Alcuin’s Cultural Influence. The Evidence of the

https://biblioteca-digitala.ro

Lectorul trebuie să fie înștiințat de faptul că Alcuin a scris, de fapt, două texte gramaticale. Cel de care ne ocupăm în prezentul studiu este conceput sub forma unui dialog între doi elevi și profesorul lor și este destinat începătorilor într-ale gramaticii latine, conținând informații despre sunet, literă, silabă, părțile gramaticii și cele opt părți de vorbire (nume, pronume, verb, adverb, participiu, conjuncție, prepoziție și interjecție). Intitulăm acest text *Ars grammatica*, deși, cel mai probabil, autorul însuși nu i-a dat un titlu[6]. Cel de-al doilea text, mai puțin cunoscut din cauza faptului că nu a mai fost editat până în prezent (*editio princeps* este pregătită de Louis Holtz și Anne Grondeux și urmează să apară în colecția CCCM) reprezintă o sumă de excerpte din *Institutiones grammaticae* ale lui Priscian și este intitulat de editori *Excerptiones super Priscianum*. S-ar părea că acest text fusese destinat studenților avansați în cunoașterea gramaticii limbii latine, deoarece Alcuin omite voit informații privind morfologia și se axează pe sintaxă[7], element de noutate pentru spațiul carolingian și nu numai.

Având în vedere contextul istoric și cultural generat de domnia lui Carol cel Mare, este lesne de înțeles de ce principalul profesor de la curtea carolingiană a fost preocupat de scrierea unor astfel de lucrări. Pe lângă documente oficiale ale vremii în care se enunță imperiozitatea științei de carte[8], Alcuin însuși menționează

Manuscripts", în *Alcuin of York, Scholar at the Carolingian Court. Proceedings of the Third Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995*, ed. L. A. J. R. Houwen, A. A. MacDonald, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 15).

[6] Situație întâlnită, de altfel, și în cazul altor lucrări (BULLOUGH, D. A., „Alcuin's Cultural influence...", p. 3, n. 8). Din cele optsprezece codice care transmit integral textul, doar șase sunt introduse de un titlu, după toate probabilitățile, inventat de copiști. Spre exemplu, în München, Bayerische Staatsbibliothek, MS clm 14823 (sec. XII, St. Emmeram in Regensburg), în care gramatica este precedată de *Disputatio de uera philosophia* (a se vedea n. 11), este menționat pe fol. 1v *Incipit gramatica Albini*. Alte cinci manuscrise introduc gramatica lui Alcuin printr-un titlu: Berna, Burgerbibliothek, MS 123 (sec. IX–X, Fleury), fol. 55v (*in margine*): *Expositio duorum discipulorum Albini in Donati Arte feliciter*; Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS lat. 8319 (sec. IX–X, Corbie), fol. 60r: *Alchuini opusculum quod uocatur ENKIPIΔION feliciter incipit*; St. Andrews, University of St Andrews Library, MS 38904 (sec. XV, Nordul Italiei), (fără foliație): *Albini grammatici et rethoris liber de octo partibus orationis*; Florența, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Ashburnham 876 (sec. XV, Florența [?]), fol. 76v: *Albini magistri dialogum de arte grammaticę lege feliciter*; Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Urb. lat. 308 (sec. XV*ex.*, Italia Centrală), fol. 150v: *Schola Albini grammatici de grammatica et partibus orationis et eorum accidentibus per dialogum*. Gramatica lui Alcuin este publicată alături de *Disputatio de uera philosophia* sub titlul *Grammatica* în toate cele cinci ediții de până acum (deși, în realitate, doar *editio princeps* a lui Henricus Canisius, 1604, și *editio quarta* a lui Frobenius Forster, 1777, sunt veritabile, restul fiind variante republicate ale unei ediții precedente – inclusiv Migne procedează astfel cu textul pe care îl publică în PL 101, 854B–902B). În acest studiu, precum și în ediția critică pe care o pregătesc, am ales să adopt titlul propus în *Clavis scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae 735–987. Tomus II. Alcuinus*, ed. Marie-Hélène Jullien, Françoise Perelman, CCCM, Turnhout, Brepols, 1999, pp. 21–23.

[7] HOLTZ, L., „Priscien dans la pédogogie d'Alcuin", p. 310.

[8] Ne referim aici, desigur, la legislația lui Carol cel Mare formulată în capitularul *Admonitio generalis* (789), dar și la scrisoarea adresată abatelui Baugulf de Fulda, *Epistola de litteris colendis*.

https://biblioteca-digitala.ro

în câteva dintre scrierile sale importanța gramaticii, în special, și a artelor liberale, în general. De pildă, în *Disputatio de rhetorica et uirtutibus*, Alcuin îi explică lui Carol că arta de a vorbi corect te face superior celorlalți: *nam omnibus naturale est loqui, at tamen multum excellit alios qui per grammaticam loquitur*[9] [„căci, deși este firesc pentru toți a vorbi, totuși cel care vorbește corect gramatical îi depășește cu mult pe ceilalți”[10]]. Această idee a prevalării prin cunoaștere, *recte* prin cunoașterea celor șapte arte liberale, este expusă pe larg și în textul introductiv *Disputatio de uera philosophia*[11]. De aici putem înțelege că gramatica, în mod tradițional menționată cea dintâi în rândul artelor liberale, reprezintă primul pas spre a-ți depăși condiția, primul pas spre a dobândi înțelepciunea adevărată, primul pas în urcușul spre înălțimile Sfintei Scripturi și una dintre armele indispensabile pentru apărarea adevărului de credință:

> […] *grammatica, rethorica, dialectica, arithmetica, geometrica, musica et astrologia. Per hos enim philosophi sua contriuerunt otia atque negotia. His namque consulibus clariores effecti, his regibus celebriores, his uidelicet aeterna memoria laudabiles; his quoque sancti et catholici nostrae fidei doctores et defensores omnibus heresiarchis in contentionibus publicis semper superiores extiterunt. Per has uero, filii carissimi, semitas uestra cotidie currat adolescentia, donec perfectior aetas et animus sensu robustior ad culmina sanctarum Scripturarum perueniat. Quatenus hinc inde armati uerae fidei defensores et ueritatis adsertores omnimodis inuincibiles efficiamini* [PL 101, 853D–854A].

> […] gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, muzica și astronomia. Căci cu acestea și-au consumat filosofii și timpul liber, și munca. Într-adevăr, prin acestea au devenit mai iluștri decât consulii, prin acestea, mai vestiți decât regii, prin acestea, vrednici de laudă – se înțelege, pentru veșnica amintire; tot prin acestea, învățătorii și apărătorii sfintei noastre credințe universale s-au

[9] HOWELL, W. S., *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes*, New York, Russell & Russell, 1965, p. 70 (*Disputatio de Rhetorica et de Virtutibus Sapientissmi Regis Karli et Albini Magistri*, ll. 63–65).

[10] În acest studiu, traducerea fragmentelor din limba latină îmi aparține.

[11] *Disputatio de uera philosophia* este un text scurt (PL 101, 849C–854A), inspirat în mare parte din *Consolatio philosophiae* a lui Boețiu și imaginat ca un dialog între *discipuli* și *magister*. În această lucrare, Alcuin arată care este adevărata înțelepciune, la ce anume folosește ea și cum se dobândește. Profesorul îi ține pe elevi în suspans pe tot parcursul discuției, până ce le descoperă, într-un final, care sunt cele șapte trepte pe care trebuie să le parcurgi pentru a ajunge la înțelepciune. Este vorba, desigur, despre cele șapte arte liberale, printre care se numără și gramatica. Deoarece zece manuscrise transmit *Disputatio de uera philosophia* și *Ars grammatica* împreună (fie ca texte separate, copiate de obicei de aceeași mână, fie unul în continuarea celuilalt, dar întotdeauna delimitate într-un fel) și pentru că editorii precedenți au publicat cele două texte împreună sub titlul *Grammatica*, s-a considerat adesea că *Disputatio* este o introducere la *Ars grammatica*. În realitate, este o introducere la toate cele șapte arte liberale și putem astfel bănui că Alcuin urmărea să scrie câte o lucrare pentru fiecare în parte (din păcate, ne-au parvenit doar lucrări privitoare la *triuium* de a căror paternitate putem fi siguri).

https://biblioteca-digitala.ro

> arătat întotdeauna superiori tuturor ereticilor în confruntările deschise. Cu adevărat, preaiubiți fii, pe aceste cărări să alerge în fiecare zi tinerețea voastră, până când vârsta mai împlinită și sufletul mai puternic în înțelegere vor ajunge la piscurile Sfintelor Scripturi. Pentru aceea, înarmați fiind voi în toate privințele, să vă dovediți apărători ai adevăratei credințe și păzitori ai adevărului întru totul nebiruiți!

Cui îi adresează Alcuin toate aceste îndemnuri, cine sunt „preaiubiții fii"? Am văzut deja că cel mai de seamă dintre ei este chiar regele franc. Profilul celorlalți elevi ai lui Alcuin poate fi trasat, în linii mari, pornind de la scrisori și alte scrieri ale magistrului. Unii dintre studenți sunt de viță de nobilă, rude și apropiați ai regelui, care învață la Școala Palatului și formează cercuri de discuții unde se dezbat inclusiv probleme de filosofie[12]. Alții au origini mai umile, sunt oameni „de la țară" și uneori îi dau de furcă noului abate al Mănăstirii Sf. Martin de Tours, care se plânge, într-una dintre scrisori, de *Touronica rusticitas* a elevilor săi[13]. Însă oricare ar fi clasa socială a elevilor, putem să afirmăm cu destul de multă siguranță că deseori aceștia provin din familii analfabete, iar demersul educativ trebuie să pornească de la zero[14]. Pe lângă acest aspect, se adaugă mozaicul lingvistic căruia trebuie să îi facă față profesorul de gramatică: el nu se mai adresează unor vorbitori nativi de latină, precum o făceau gramaticienii de odinioară, ci unor vorbitori de limbi germanice sau de limbi romanice de curând apărute – situație reflectată inclusiv în alegerea personajelor din *Ars grammatica*: *[...] duo pueri, unus Franco, alter uero*[15] *Saxo, qui nuperrime spineta grammaticae densitatis inruperunt* (*cf*. PL 101, 854B) [„...doi băieți, unul franc, iar celălalt saxon, care de foarte curând se năpustiseră asupra desișului spinos al gramaticii"]. În fine, acestor dificultăți li se adaugă caracterul tehnic, arid și complex al gramaticii (bine surprins de Alcuin prin expresia *spineta grammaticae densitatis*), care poate suscita în rândul elevilor reacții destul de neplăcute (de obicei, plictisul sau... groaza!).

Soluțiile pe care le propune profesorul lui Carol cel Mare în gramatica lui se înscriu, în mare parte, într-o tradiție dezvoltată în spațiul insular încă din secolul al VII-lea și țin de apariția unui nou tip de gramatică, numit de Vivien Law *Insular elementary grammar*[16]. Este vorba, de fapt, despre o formă rudimentară a gramaticii

[12] A se vedea, de pildă, scrisoarea adresată verișoarei lui Carol cel Mare, Gundrada, în care Alcuin vorbește despre natura și alcătuirea sufletului (*De animae ratione*), un subiect dezbătut la Curte în anul precedent (800?) scrierii scrisorii (vezi PL 101, 639A).

[13] *Ego itaque licet parum proficiens cum Turonica cotidie pugno rusticitate* (*Epistola 172*, ed. Ernst Dümmler, MGH, Epp. 4, p. 285).

[14] Putem presupune că Alcuin se ocupa în principal de elevi care erau deja inițiați în tainele cunoașterii de către alți dascăli și că rolul lui era să îi perfecționeze.

[15] Utilizarea lui *uero*, omis de editorii de până acum, este semnificativă în acest context, deoarece pare a sublinia nu doar două nume diferite, cum s-a interpretat adesea, ci și apartenența celor doi elevi la două grupuri lingvistice și etnice diferite. Louis Holtz remarcă, de asemenea, dublul înțeles al celor două nume (HOLTZ, L., „Le dialogue de Franco et de Saxo", pp. 135–136).

[16] LAW, V., *Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages*, London/New York, Longman, 1997, p. 77.

https://biblioteca-digitala.ro

latine moderne[17], adresate unui public non-nativ, predominant descriptivă și bazată pe prezentarea unor serii de paradigme menite să fixeze forme nominale și verbale în vocabularul celui care învață limba latină ca limbă străină, la școală. Însă în privința conținutului și a informațiilor tehnice, Alcuin nu se abate foarte mult de la sursele sale (Donat, Priscian, Isidor, Boețiu pentru unele aspecte filosofice și alții), din care extrage cu ingeniozitate doar informațiile indispensabile, lăsând la o parte anumite detalii „redundante". Mai mult, deși contextul istoric ar fi permis-o, Alcuin nu își „încreștinează" gramatica așa cum o făcuse Asper în secolul al VI-lea prin introducerea, în rândul exemplelor, a unor termeni religioși; magistrul carolingian păstrează textul gramatical cât se poate de „clasic"[18]. Însă această atitudine conservatoare nu văduvește lucrarea lui Alcuin de elemente de originalitate care o fac demnă de analizat.

Într-un studiu dedicat singurului *breuiarium* cunoscut al lucrării *Ars grammatica*, am expus succint principalele trei elemente de noutate – în opinia mea – aduse de Alcuin în scrierea sa[19]. În lucrarea de față, mă opresc asupra unui singur aspect, pe care îl socotesc extrem de valoros și care este destul de absent din gramaticile românești pe care le cunosc. Este vorba despre un ansamblu de tehnici pedagogice care conferă unicitate textului profesorului anglo-saxon și pe care îl asociez unui concept îndrăzneț, pe care l-am denumit „pedagogie indirectă"[20]. Mai precis, Alcuin ne învață gramatică și atunci când pare că „ia o pauză", introducând în mod subliminal unele informații gramaticale sau citate din autori celebri în discuțiile colegiale ale celor doi protagoniști din *Ars grammatica*. De asemenea, magistrul

[17] Mai precis, a morfologiei. Există încă multe diferențe între gramatica medievală de secol VIII și cea pe care o utilizăm astăzi (dezvoltată cu precădere în timpul Renașterii), atât în ceea ce privește conținutul, cât și forma sau prezentarea fizică. În primul rând, multe dintre clasificări țin de taxonomii străine lectorului modern (spre exemplu, adjectivul nu este tratat ca parte de vorbire propriu-zisă, ci este socotit o formă a numelui, alături de substantiv – *nomen adiectiuum* și *nomen substantiuum*). În ceea ce privește felul în care era așezat textul în pagină, putem observa că nu exista încă obiceiul de a prezenta paradigmele verbale și nominale în tabele sau coloane (cu foarte puține excepții), așa cum suntem astăzi obișnuiți să le vedem; acestea erau, pur și simplu, înșiruite unele după altele, fără a fi marcate din punct de vedere vizual, într-un *running text format* (LAW, V., *Grammar and Grammarians*, p. 251) explicabil prin persistența culturii orale. Martin Irvine face observații pertinente privind funcționalitatea așezării în pagină a gramaticilor medievale, în capitolul „The Semiology of the Page and the Layout of Glosses", în IRVINE, M., *The Making of Textual Culture*. *'Grammatica' and Literary Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 371–393.

[18] GRIGORAȘ, I., „*Breuiarium Artis grammaticae Alcuini*: Edition and Study", în *The Journal of Medieval Latin*, 30, 2020, p. 186.

[19] GRIGORAȘ, I., „*Breuiarium Artis grammaticae Alcuini*...", p. 185.

[20] *Ibidem,* p. 186. Căutând să văd dacă un asemenea concept există în literatura de specialitate, am găsit un singur studiu, relativ recent, în care autorul revendică expresia *indirect pedagogy*, pe care o pune în legătură cu conceptul de *existential education*, afirmând: *This indirect approach to pedagogy, which is a form of existential education rather than a locked method, is opposed to the pedagogic language used by the kind of teacher who likes to explain things, including how to exist as a human* (SAEVEROT, H., *Indirect Pedagogy: Some Lessons in Existential Education*, Sense Publishers, 2013, p. IX).

https://biblioteca-digitala.ro

carolingian recurge la strategii precum dialogul, jocul, competiția și la replici generatoare de umor pentru a da prospețime textului său și a oferi, probabil, un exemplu de didactica limbii latine profesorilor care urmau să îl citească[21]. Alcuin nu este primul care a utilizat asemenea strategii – unele dintre ele, precum dialogul, au o veche tradiție. Singularitatea lucrării sale de gramatică este generată de felul în care utilizează și combină aceste instrumente pedagogice, așa cum voi arăta în rândurile care urmează.

DIALOG ȘI POVESTE

> *La forme dialoguée est sans doute aussi vieille que l'institution scolaire, plus vieille même, puisque le plus ancien schéma éducatif est encore l'initiation d'un fils par son père. Point n'est besoin de remonter jusqu'au dialogue platonicien : il y a là une démarche typiquement romaine, […] un père apprendre à son fils, en un libre entretien, les rudiments d'une discipline*[22].

Dialogul rămâne un instrument pedagogic standard în școlile medievale, atât în spațiul anglo-saxon, cât și pe continent[23]. Alcuin îl folosește cu succes în aproape toate lucrările sale didactice[24], pe care le prezintă drept discuții între el însuși și Carol (*De dialectica*, *Disputatio de rhetorica et de uirtutibus*) sau între el însuși și fiul lui Carol, Pepin, (*Pippini regalis et nobilissimi iuuenis disputatio cum Albino scholastico*) ori pur și simplu între *discipuli* și *magister* (*Disputatio de uera philosophia*). *Ars grammatica* se încadrează în acest tipar, dar este, în același timp, diferită. În primul rând, este singura lucrare a lui Alcuin în care dialogul este integrat într-o poveste:

> *Fuerunt in scola*[25] *Albini magistri duo pueri, unus Franco, alter uero Saxo, qui nuperrime spineta grammaticae densitatis inruperunt. Quapropter placuit illis paucas litteralis scientiae regulas memoriae causa per interrogationes et responsiones excerpere. At prior illorum Franco dixit Saxoni: Eia, Saxo, me interrogante responde, quia tu maioris es aetatis! Ego XIIII annorum, tu, ut reor, XV. Ad haec Saxo respondit: Faciam. Ita tamen, ut, si quid altius sit*

[21] Cu toate acestea, impresia mea este că Alcuin urmărea să scrie o gramatică pe care elevii înșiși să o poată folosi, independent de medierea profesorului. Dorința de a avea o gramatică scurtă, frecventele replici amuzante și alte detalii care vor fi prezentate în continuare ar putea fi tot atâtea argumente în favoarea ipotezei mele. Veridicitatea unei asemenea ipoteze ar putea sugera că Alcuin avea o viziune extrem de optimistă privind producția de manuscrise și accesul elevilor la acestea.

[22] HOLTZ, L., *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1981, p. 100.

[23] DUMITRESCU, I., *The Experience of Education in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 2018, p. 5.

[24] *De orthographia* nu are formă dialogată.

[25] Am adoptat aici forma *scola*, așa cum apare cuvântul în majoritatea manuscriselor de secol IX.

https://biblioteca-digitala.ro

interrogandum uel ex philosophica disciplina proferendum, liceat magistrum interrogare. Ad haec magister: Placet, filii, propositio uestra et libens annuo uestrae sagacitati [cf. Pl 101, 854B].

„În şcoala magistrului Albinus erau doi băieţi, unul franc, iar celălalt saxon, care de foarte curând se năpustiseră asupra desişului spinos al gramaticii. De aceea li s-a părut potrivit să selecteze câteva reguli ale ştiinţei literelor pentru a le memora, folosindu-se de întrebări şi răspunsuri. Dar primul dintre ei, francul, i-a zis saxonului: « Hei, saxonule, când te întreb, răspunde-mi, pentru că tu eşti mai mare decât mine. Eu am paisprezece ani, tu, după câte socotesc, cincisprezece ». La acestea saxonul răspunde: « O voi face, dar în aşa fel, încât, dacă este de întrebat ceva mai de profunzime sau trebuie prezentat potrivit filosofiei, să-mi fie permis a-l întreba pe magistru ». La acestea magistrul zice: « Îmi place, fiilor, propunerea voastră şi aprob cu dragă inimă isteţimea voastră »”.

Povestea are un timp (*fuerunt*), un loc (*scola Albini magistri*), personaje definite (doi adolescenţi – unul saxon, de cincisprezece ani, altul franc, de paisprezece – şi profesorul lor, Albinus) şi un obiectiv: selectarea câtorva reguli gramaticale, printr-un exerciţiu bazat pe întrebări şi răspunsuri, în vederea memorării lor. Spre deosebire de gramaticile din care s-a inspirat Alcuin pentru a o scrie pe a sa, *Ars grammatica* nu este o lucrare aridă, în care dialogul reprezintă doar atribuirea de replici unor nume de personaje simbolice, al căror rol nu este, în definitiv, decât acela de a marca trecerea de la întrebare la răspuns. În lucrarea dascălului anglo-saxon, personajele capătă identitate, sunt vii, au emoţii, curiozităţi şi se află într-o relaţie – aceea de colegialitate şi de învăţare. Comportamentul celor doi adolescenţi poate fi înscris, de fapt, într-o practică monastică medievală recomandată de un text anonim de secol VI (*Regula magistri*), care presupunea întrajutorarea elevilor prin lecturi şi ascultări reciproce sau instruirea celor mai neştiutori de către cei iniţiaţi[26]. Astfel, Saxonul, fiind mai înaintat în cunoaştere, îşi asumă rolul de călăuzitor prin desişul gramaticii pentru colegul său junior, francul. Francul, la rândul său, este cel care conduce discuţia: el ştie mai puţin şi, prin urmare, el este cel care pune întrebările.

Aici ajungem la cel de-al doilea element de originalitate al dialogului şcolar imaginat de Alcuin. Este un element care îmi pare extrem de modern şi vizează rolul profesorului în procesul învăţării. Prezenţa magistrului în scenariul didactic prezentat în *Ars grammatica* este deopotrivă impunătoare şi discretă. Impunătoare, deoarece magistrul deţine cunoştinţele ultime (în speţă, filosofice), el ştie să răspundă întrebărilor care îi depăşesc pe elevi şi este oricând gata să le vină în ajutor şi să îi ghideze atunci când e nevoie. Discretă, deoarece profesorul le dă libertate elevilor săi şi îi lasă să se joace nestingheriţi cu gramatica, urmărindu-i

[26] RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI e–VIII e siècles*, Paris, Éditions du Seuil[3], 1962, p. 517.

https://biblioteca-digitala.ro

totuși de la o oarecare distanță și intervenind când o cere situația. Mai mult, în acest joc de rol al celor trei personaje, magistrul respectă regula „cine știe mai puțin întreabă", iar dacă se întâmplă să fie el cel care pune întrebări, acestea sunt menite să-i provoace pe elevi la gândire, iar în niciun caz să le ceară socoteală despre cunoștințele lor.

JOC ȘI CONCIZIE

> „Marile activități primare ale societății omenești sunt întrepătrunse, toate, din capul locului, de către joc. Să luăm limba [...]: în spatele fiecărei exprimări a abstractului se află o metaforă și în fiecare metaforă se ascunde un joc de cuvinte"[27].

Am văzut deja că dialogul din *Ars grammatica* nu este sec și convențional, ci este mai degrabă dramatic și bazat pe jocul de rol. De altfel, actul de a învăța al elevilor este conceput ca un joc și nu ca o activitate încastrată într-o seriozitate infertilă. Este interesant de observat felul în care termenii *scola* și *ludus* sunt întrebuințați în textul lui Alcuin. Primul, de origine greacă și specializat, treptat, cu sensul de „școală superioară" (de obicei de gramatică, de retorică sau de filosofie)[28], pare a desemna mai curând instituția sau cadrul în care are loc procesul educațional în general (deși școala lui Alcuin trebuie să fi fost una dedicată și studiilor avansate). Cel de-al doilea termen, *ludus*, cuvântul latinesc autentic prin care era desemnată școala și specializat, în timp, cu sensul de „școală primară"[29], este folosit de către Alcuin cu sensul său original, acela de „joc". Însă în *Ars grammatica* jocul chiar este echivalent cu învățarea și, ca orice joc, are regulile sale.

Regulile jocului sunt menționate în debutul textului pe care l-am prezentat mai sus. Una dintre reguli, care este pomenită de mai multe ori pe parcursul discuției, devine principala caracteristică a demersului ludic: concizia. Saxonul îi atrage adesea atenția colegului său dornic de cunoaștere asupra nevoii de a se limita doar la informații esențiale, fără a intra în detalii și, astfel, a se abate de la scopul inițial al discuției – acela de a selecta câteva reguli gramaticale, ușor de memorat:

> *S. […]* Vs *tam multiplex est in generibus et declinationibus, ut nullatenus tibi, o France, sub angustia huius nostri ludi eius possim pandere diuersitates* (*cf*. PL 101, 865C)
> „S. […] <Desinența> -us are atât de multe semnificații în funcție de gen și de declinare, încât nu aș putea sub niciun chip, francule, să îți expun felurimile ei sub scurtimea acestui joc al nostru";

[27] HUIZINGA, J., *Homo ludens*, trad. din olandeză de H. R. Radian, București, Editura Humanitas, 2003, p. 13.
[28] BONNER, S. F., *Education in Ancient Rome*, London, Methuen & Co Ltd, 1977, p. 56.
[29] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

F. Passiui regulas pande mihi. S. Pandam breuiter, ne prolixior sim quam huic puerili ludo deceat (PL 101, 881A)
„F. Arată-mi regulile pasivului. S. Ți le voi arăta pe scurt, ca să nu mă lungesc mai mult decât o permite acest joc de copii";

F. O si uoluisses colligere difficiliora uerba cum praeterito perfecto et supino et participio, quam necessarium esset! S. Necessarium esset, sed modum nostri ludi excederet (PL 101, 892A)
„F. O, de-ai vrea să alegi verbele mai dificile cu trecutul perfect și supinul și participiul lor, cât ar fi de folositor! S. Ar fi folositor, dar ar depăși limitele jocului nostru";

F. Quomodo possum scire cuius generis sit nomen quodlibet? S. […] longum est hoc et huic nostrae puerili disputationi onerosum edicere (PL 101, 881A)
„F. Cum pot ști cărui gen îi aparține un nume oarecare? S. […] este lung și împovărător pentru discuția noastră copilărească a-ți arăta aceasta".

Însă regulile sunt făcute să fie încălcate, iar regula conciziei cade adesea victimă curiozității elevilor şi nevoii imperioase de a şti. Profesorul însuși ajunge să fie exasperat de întrebările iscoditoare ale discipolilor săi, iar vocea auctorială iese la iveală printr-o replică a magistrului care trădează intenția lui Alcuin de a scrie o lucrare uşor utilizabilă nu doar în ceea ce privește conținutul, ci și forma ei fizică:

M. Vestra curiositas modum non habet! Ideoque modum manualis libelli excedere uultis. (PL 101, 858D)
„M. Curiozitatea voastră nu are margini! De aceea vreți să depășiți limita unei cărticele".

Pe lângă jocul de rol şi jocul ca demers educativ, mai există un tip de joc pe care Alcuin îl foloseşte cu succes în scop didactic. Este vorba de jocul de cuvinte, care apare în schimbul de replici al celor doi elevi și constă, de obicei, în utilizarea unor perechi de cuvinte omofone sau cu terminații identice. Folosirea jocului de cuvinte poate avea rolul de a atrage atenția asupra pronunției corecte sau a distingerii unor termeni care se pronunță asemănător ori de a înlesni, prin crearea de rime, memorarea unor cuvinte mai puțin întrebuințate:

S. [...] Vix aliquando fenore me soluebam grauissimo. F. Sed gratissimo. Quapropter ad numeros transeamus (PL 101, 866D)
„S. [...] În sfârșit, de-abia mă voi elibera de o datorie foarte grea. F. Dar foarte plăcută. De aceea să trecem la numere";

F. Dum pronomina casus habent et numeros, necesse est eos habere et declinationes, quarum regulas ut edisseras flagito. S. Inprobus es scrutator. F. Quia tu tenax largitor (*cf*. PL 101, 872C)

https://biblioteca-digitala.ro

„F. De vreme ce pronumele au cazuri și numere, trebuie să aibă și declinări, ale căror reguli te rog insistent să mi le arăți cu de-amănuntul. S. Ești un căutător îndârjit. F. Pentru că tu ești un dătător zgârcit".

Introducerea glumelor într-un dialog despre gramatică este iarăși o inovație a lui Alcuin[30] și are efectul de a destinde lectorul sau învățăcelul nevoit să memoreze – fie ele și „câteva" – informațiile gramaticale expuse, de altfel, cu rigurozitate. Schimbul de impresii, jocul de cuvinte și opiniile personale nu se produc decât în momentele de „pauză", de obicei la trecerea de la prezentarea unei categorii gramaticale sau a unei părți de vorbire la alta. Tot atunci sunt introduse pe scenă și alte elemente care completează tabloul didactic creat de magistrul Albinus.

COMPETIȚIE ȘI UMOR

There is an agon implicit in the educational dialogues so beloved by Anglo-Saxons[31].

Jocul de cuvinte este generator de umor, mai ales când unul dintre scopurile folosirii lui este tachinarea. Iar cei doi elevi nu ratează nicio ocazie să se necăjească, mai în glumă, mai în serios, pe motive vrednice de toată lauda: *Franco* vrea să știe cât mai multe, iar *Saxo* nu răspunde mereu pe măsura dorinței colegului său, ci încearcă să se încadreze în limitele impuse de joc. Totuși, diferența dintre cerere și ofertă naște tensiuni, iar cei doi elevi ajung să fie prinși într-o adevărată competiție pentru cunoaștere:

S. [...] Ecce, France, de appellatiuis speciebus habes abunde, ut reor, licet nullus tuae auiditati possit satisfacere. F. Non sum tam auidus quam tu inuidus, qui nulla uis aperire, nisi interrogatione coactus (PL 101, 861D-862A)
„S. [...] Iată, francule, mă gândesc că ai din destul <cunoștințe> despre categoriile apelative, deși nimeni nu poate satisface aviditatea ta. F. Nu sunt atât de avid pe cât ești tu de invidios, tu care nu vrei să arăți nimic dacă nu ești constrâns de o întrebare";

F. Hoc est, quod pridem dixi. S. Quidnam? F. Quid, nisi quod inuides meae peritiae? S. Nequaquam, frater, sed tuae auaritiae modum inponere uolui. F. Modum meae auaritiae et non tuae tenacitati inponere uis (PL 101, 862D-863A)
„F. La asta m-am referit mai înainte. S. La ce anume? F. La ce altceva, dacă nu la faptul că ești invidios pe cunoașterea mea? S. Ba deloc, frate, însă am vrut să

[30] RUFF, C., „'Desipere in loco': Style, Memory, and the Teachable Moment", în *Verbal Encounters: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank*, ed. Antonina Harbus and Russell Poole, Toronto, Universiy of Toronto Press, 2005, p. 98.
[31] *Cf.* DUMITRESCU, I., *The Experience of Education…*, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

pun o limită avidității tale. F. Ai vrut să pui o limită avidității mele și nu zgârceniei tale";

S. [...] Ecce habes quae ui extorsisti. F. Melius est ui extorquere, quam non habere. (PL 101, 873B)
„S. Iată, ai ceea ce ai smuls cu forța. F. E mai bine să smulgi cu forța decât să nu ai".

Comicului de limbaj și de caracter i se adaugă uneori și comicul de situație. Așa se întâmplă, de pildă, când *Franco* este jenat de musculițele din școală, al căror zumzet îl împiedică să urmărească explicațiile colegului său:

S. [...] Num, France, adhuc sat habes de nomine? F. Sat habuissem, Saxo, si non scinifes quae sunt in domo magistri aures mihi quaestiunculis suis implessent. Tamen si placet transeamus ad alia. Illas quoque modo excutiam (cf. PL 101, 870D)

„S. [...] Oare, francule, îți ajung <informațiile> de până acum despre nume? F. Mi-ar fi ajuns dacă musculițele care sunt în casa magistrului nu mi-ar fi umplut urechile cu problemuțele lor. Totuși, dacă vrei, să trecem la alte lucruri. Voi îndepărta eu într-un fel sau altul musculițele".

PEDAGOGIE INDIRECTĂ ȘI LATINA VORBITĂ LA PALAT

To allow the students to joke with one another adds a further element of literary realism to a form that must draw as much from real-life classroom practice as from the conventions of the genre[32].

De bună seamă că musculițele au fost învinse, iar lectorii gramaticii au mai învățat cel puțin un cuvânt folositor pentru viața de zi cu zi. Nu este prima dată când Alcuin apelează la astfel de artificii pentru a-și instrui cititorii „pe nesimțite". O altă tehnică este să introducă în discuția elevilor elemente de gramatică care tocmai au fost prezentate sau să dea exemple „involuntar" de elemente de gramatică despre care urmează să se discute. Iată cum se procedează în cazul unei forme verbale sau în cazul interjecției:

S. [...] Et futurum in iri, ut amatum iri. Ecce habes, France, quod quaesisti; sed tua curiositas te facit non amatum iri. F. Nec tua te inuidia gratum iri (PL 101, 881C)
„S. [...] Și viitorul în *iri*, precum *amatum iri*. Iată, francule, ai ceea ce ai cerut, dar curiozitatea ta nu o să te facă să fii iubit. F. Și nici invidia ta nu o să te facă să fii plăcut[33]";

[32] RUFF, C., „'Desipere in loco'...", p. 92.
[33] Lit., „[...] curiozitatea ta te face că nu vei fi iubit [...] invidia ta, că nu vei fi plăcut".

https://biblioteca-digitala.ro

F. Interiectio quid est? S. Heu, quid interrogas de interiectione? (*cf.* PL 101, 901B)
„F. Ce este interjecția? S. Aoleu, de ce întrebi de interjecție?".

Aceste strategii amintesc de felul în care învățăm noi înșine limbi străine, construind propoziții sau fraze cu elemente de gramatică și cuvinte nou învățate. Așa trebuie să se fi întâmplat și la școala lui Alcuin. Însă, de vreme ce limba pe care o studiau copiii nu era limba maternă a nimănui de la care să poată învăța direct, profesorul lor – excelent cunoscător de latină, dar tot non-nativ[34] – le face cunoștință cu singurii nativi la care putea avea acces: autorii clasici. Și astfel introduce în schimbul de replici al celor doi elevi pasaje, de pildă, din *Bucolice* și *Georgice*:

S. Inmitis es in me, France! Ecce quale onus inposuisti mihi, ducens me per aspera et spinosa! Dimitte me tandem aliquando respirare… F. Dimittam et, iuxta Virgilium, ego hoc te fasce leuabo. S. Etsi hoc leuas, timeo ne aliud inponas. F. Noli timidus esse, inprobus labor omnia uincit [*cf.* PL 101, 885D].
S. Ești nemilos cu mine, francule! Iată ce sarcină mi-ai impus, ducându-mă pe căi aspre și spinoase! Lasă-mă odată să respir... F. Te voi lăsa și, potrivit lui Vergiliu, te voi ușura de această povară. S. Chiar dacă mă ușurezi de asta, mă tem să nu îmi impui alta. F. Nu fi fricos, munca stăruitoare învinge totul!

Citatele din clasici sau elementele de teorie presărate în dialogul celor doi elevi ar putea să sugereze felul în care se realiza comunicarea în limba latină la școala lui Alcuin și felul în care teoria gramaticală cu exemplele ei era folosită în exprimarea orală și scrisă. Din acest punct de vedere, am putea afirma că dialogul prezentat în *Ars grammatica* evocă o situație de școală adevărată. Cu toate acestea, realitatea trebuie să fi arătat „puțin" altfel: e greu de crezut că elevii lui Alcuin excelau în limba latină precum *Franco* și *Saxo*, la o vârstă totuși fragedă. Indiscutabil, ei mai făceau și greșeli...

CONCLUZII

Ars grammatica a lui Alcuin de York se deosebește de alte gramatici ale Antichității târzii și ale Evului Mediu timpuriu, deseori caracterizate de un stil tehnic arid. Concepută ca un dialog între elevii *Saxo* și *Franco*, cărora li se alătură uneori *magister*, lucrarea profesorului lui Carol cel Mare este impregnată cu umor, dar conține, în același timp, informații gramaticale prezentate clar și cu seriozitate. Alcuin se adaptează necesității de a atrage elevi proveniți din medii lingvistice diferite spre studiul unei limbi străine de-acum: limba latină. Așadar, el apelează la o pedagogie inteligentă, care combină diferite tehnici didactice, printre care și ceea ce

[34] S-ar părea că nici Alcuin însuși, în scrierile sale, nu a fost scutit de influența limbii vorbite (Riché, P., *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, Librairie Hachette, 1973, p. 21).

https://biblioteca-digitala.ro

am putea numi „pedagogie indirectă”. Regulile gramaticale sunt prezentate în mod concis, eliminându-se detaliile care ar putea îngreuna procesul memorării, iar replicile schimbate de cei doi elevi la trecerea de la o parte teoretică la alta sunt presărate cu jocuri de cuvinte generatoare de haz, cu mici tachinări, dar şi cu citate celebre sau cu forme gramaticale expuse ca parte a teoriei. Din acest punct de vedere, discuţia din *Ars grammatica* pare desprinsă dintr-o situaţie de şcoală adevărată.

Gramatica lui Alcuin se înscrie în tradiţia gramaticilor elementare, care încep să se dezvolte în secolul al VII-lea şi care, spre deosebire de gramaticile Antichităţii târzii, conţin paradigme întregi, menite să înlesnească asimilarea limbii latine de către vorbitorii non-nativi. De asemenea, profesorul carolingian rămâne fidel surselor sale în privinţa conţinutului tehnic, pe care reuşeşte să îl redea într-un mod concis şi, în acelaşi timp, limpede. Mai mult, Alcuin se foloseşte de tehnici pedagogice cu tradiţie, precum utilizarea dialogului, dar ştie să şi inoveze în mod inteligent: dialogul formal este transformat într-o discuţie vie, în care jocul de cuvinte şi tachinarea destind atmosfera şi suscită interesul învăţăceilor. Cei doi elevi care se angajează în jocul cunoaşterii sunt curând prinşi într-o competiţie constructivă, în care cel care ştie mai puţin caută să îl depăşească pe cel care ştie mai mult.

Magistrul carolingian propune, aşadar, dialogul plin de iniţiativă al elevilor în locul unui monolog insipid şi plictisitor al profesorului. Rolul dascălului este să urmărească discuţia cu autoritatea dată de cunoaşterea profundă a subiectului discutat, dar într-o manieră discretă şi plină de bunăvoinţă. El intervine atunci când elevii îl roagă să intervină, iar dacă pune întrebări, nu are scopul de a-i intimida, ci urmăreşte să le stimuleze un raţionament. Astfel, pentru elevii lui Alcuin educaţia nu este o corvoadă, ci este un joc stimulant şi o ocazie de a creşte în cunoaştere. În definitiv, ei învaţă gramatică pentru a putea comunica şi comunică pentru a învăţa gramatică. Iar învăţarea gramaticii limbii latine este prima treaptă din scara celor şapte arte liberale care duc la dobândirea adevăratei înţelepciuni.

Prezenţa lui Alcuin ca profesor la Curtea lui Carol cel Mare a reprezentat una dintre marile şanse ale Regatului (iar apoi ale Imperiului) Carolingian, dar şi ale Europei medievale, în general. De cealaltă parte, domnia lui Carol a reprezentat, la rândul ei, o circumstanţă extrem de favorabilă geniului pedagogic al dascălului anglo-saxon. Este un privilegiu pentru noi, în calitate de europeni, să fim urmaşii unei culturi care a propăşit mulţumită întâlnirii şi colaborării fericite dintre un conducător luminat şi un dascăl strălucit. Iar dacă ne întoarcem la obiectul acestui studiu, şi anume gramatica latină şi predarea ei, ne putem considera iarăşi norocoşi că avem de unde extrage strategii eficiente pentru revigorarea studiilor clasice. Dialogul, jocul şi competiţia pentru cunoaştere sunt tehnici pedagogice care s-au dovedit propice reînvierii studiului limbii latine în perioada carolingiană şi care ar putea fi folosite cu succes şi astăzi.

Astăzi, când ne aflăm la marginea Europei, în al douăzeci şi unulea veac de creştinism, suntem într-o epocă similară debutului epocii carolingiene, prin prisma decadenţei interesului pentru cultură şi, implicit, pentru limbile clasice. De această dată, însă, se mai pot găsi profesori ca Alcuin. Ceea ce pare că ne lipseşte este un Carol.

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE

Surse primare

Berna, Burgerbibliothek, MS 123 (sec. IX–X, Fleury).
Biblioteca Apostolica Vaticana, MS *Urb. lat*. 308 (sec. XV*ex.*, Italia Centrală).
Florența, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS *Ashburnham* 876 (sec. XV, Florența [?]).
München, Bayerische Staatsbibliothek, MS *clm* 14823 (sec. XII, St. Emmeram in Regensburg).
Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS lat. 8319 (sec. IX–X, Corbie).
St. Andrews, University of St Andrews Library, MS 38904 (sec. XV, Nordul Italiei).
DÜMMLER, E. (ed.), *Epistolae Karolini aevi, Tomus II*, Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tomus IV Karolini aevi, Berlin, Weidmann, 1895.
HOWELL, W. S., *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes*, New York, Russell & Russell, 1965.
MIGNE, J.-P., *B. Flacci Albini seu Alcuini, abbatis et Caroli Magni Imperatoris magistri, opera omnia juxta editionem illustrissimi et reverendissimi d. Frobenii, abbatis sancti Emmerami Ratisbonensis, novissime ad prelum revocata et variis monumentis aucta: tomus secundus*, Patrologia Latina 101, Paris, 1863.

Surse secundare

BONNER, S. F., *Education in Ancient Rome*, London, Methuen & Co Ltd, 1977.
BULLOUGH, D. A., *Alcuin: Achievement and Reputation: Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leiden/Boston, Brill, 2004.
BULLOUGH, D. A., „Alcuin's Cultural Influence. The Evidence of the Manuscripts", în *Alcuin of York, Scholar at the Carolingian Court. Proceedings of the Third Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995*, ed. L. A. J. R. Houwen, A. A. MacDonald, Groningen, Egbert Forsten, 1998, pp. 1–26.
DUMITRESCU, I., *The Experience of Education in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2018.
GRIGORAȘ, I., „*Breuiarium Artis grammaticae Alcuini*: Edition and Study", în *The Journal of Medieval Latin*, 30, 2020, pp. 183–226.
HOLTZ, L., *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.
HOLTZ, L., „Priscien dans la pédogogie d'Alcuin", în *Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance. Proceedings of a Conference Held at Erice, 16 – 23 October 1997, as the 11th Course of International School for the Study of Written Records*, ed. Mario De Nonno, Paolo De Paolis, Louis Holtz, vol. 1, Cassino, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2000, pp. 289–326.
HOLTZ, L., „Le dialogue de Franco et de Saxo", în *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111–3, 2004, pp. 133–145.
HUIZINGA, J., *Homo ludens*, trad. din olandeză de H. R. Radian, București, Humanitas, 2003;
IRVINE, M., *The Making of Textual Culture. 'Grammatica' and Literary Theory*, 350–1100, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
JULLIEN, M.-H., PERELMAN, F. (eds.), *Clavis scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae 735–987. Tomus II. Alcuinus*, CCCM, Turnhout, Brepols, 1999.
LAW, V., *Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages*, London/New York, Longman, 1997.
RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^e^-VIII^e^ siècles*, Paris, Éditions du Seuil[3], 1962.

https://biblioteca-digitala.ro

RICHÉ, P., *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, Librairie Hachette, 1973.
RUFF, C., „'Desipere in loco': Style, Memory, and the Teachable Moment", în: *Verbal Encounters: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank*, ed. Antonina Harbus, Russell Poole, Toronto, Universiy of Toronto Press, 2005, pp. 91–103.
SAEVEROT, H., *Indirect Pedagogy: Some Lessons in Existential Education*, Sense Publishers, 2013.

https://biblioteca-digitala.ro

PENSÉES GRECQUES ET EXPÉRIENCES ROMAINES : LE *DE OFFICIIS* DE CICERON

Teodor IOVA
Université Paris IV – Sorbonne

Abstract. This article seeks to illuminate, by philosophical means, the political dynamics that allowed Rome's unique destiny in the ancient world. In the context of an early *translatio studiorum*, the transition from Greek knowledge to the Latin one was not characterized by a simple philosophical copy. It is our opinion that the *De officiis*, since it is inspired by Panetius' *Treaty of duties*, is an attempt to bring about a late stoicism in Rome. However, as the context of the text's writing shows, Cicero's work responds to an eminently Roman and urgent problem: it accompanies and illuminates a key moment in Latin history, the passage from the Republic to the Empire. It is under these two prisms (Greek conversion and historical reading) that we will analyse this rich text and try to see what it teaches us about a specificity of Latin political philosophy, a morality through which the genetics of the political form that allowed the imperial advent are made discernible.

Keywords: Cicero, Moral Philosophy, Political Philosophy, Ancient Rome, Dynamics of Roman Politics.

Si Cicéron est un auteur à la place si singulière dans la littérature antique, c'est parce qu'il a longtemps été considéré comme un Colosse avec un pied en Grèce et l'autre à Rome. L'Histoire lui a confié cette position privilégiée mais qui peut, à bien des égards, jouer en sa défaveur. Car si on lui a attribué le mérite d'avoir facilité le flux de savoirs philosophiques entre le monde hellène et Rome, beaucoup d'analystes ont eu tendance à négliger l'originalité du penseur Arpinate. Il est raisonnable de penser que Cicéron, malgré sa vanité qui lui était réputée, ne s'est jamais reconnu comme philosophe original. Il porte une grande estime à la science hellène qu'il considère un soleil qui éclaire la lune : l'intelligence romaine reçoit sa lumière du savoir grec, écrit-t-il dans un très beau passage de sa *République*. Il s'agit du moment où Scipion conte comment deux commandants, Gallus et Périclès, ont ôté la crainte de leurs troupes, anxieuses devant les phénomènes astrologiques des éclipses, en leur inculquant la science :

> Je me souviens que, dans ma première jeunesse, lorsque mon père, consul, commandait en Macédoine, comme nous étions en campagne, notre armée fut saisie d'une pieuse terreur parce que, dans la nuit claire, la lune pleine et brillante s'était soudainement éclipsée [*ut lunam suo lumine non posset attingere*]. Gallus,

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 147–164

https://biblioteca-digitala.ro

> qui se trouvait alors lieutenant […] n'hésita point à publier le lendemain dans le camp qu'il n'y avait point là de prodige ; que cet effet avait eu lieu par une cause qui se reproduirait toujours à certaines époques, quand la position du soleil ne le laisserait pas atteindre la lune de sa lumière. […] On raconte même, d'une manière à peu près semblable, que, dans cette grande guerre où les Athéniens et les Lacédémoniens luttèrent ensemble avec une si violente animosité, ce fameux Périclès, le premier homme par le crédit, l'éloquence et le génie politique, voyant les Athéniens préoccupés d'une excessive frayeur à la suite d'une éclipse de soleil qui avait répandu tout à coup les ténèbres, leur enseigna ce qu'il avait lui-même appris à l'école d'Anaxagore, que de semblables effets arrivaient, dans un intervalle précis et nécessaire, lorsque la lune se trouvait placée tout entière sous le soleil. […] Ayant démontré cette vérité par le raisonnement, il délivra le peuple de ses craintes [*Quod cum disputando rationibusque docuisset, populum liberavit metu*][1].

Les romains voyaient une éclipse de la lune, tandis que les grecs, une éclipse du soleil. La métaphore ne manque pas d'expressivité : les romains ont reçu la science des grecs, comme la lune reçoit la lumière du soleil. L'autre aspect métaphorique de ce texte est le dessein performatif du discours philosophique. Ce sont deux choses que l'enthousiasme cicéronien adopte aisément. Mais la position du philosophe est bien plus épineuse. En effet, faisant face à l'exaltation de la science grecque scipionienne se tient Laelius, dont le discours, volontairement prosaïque, vient donner un cadre romain et temporel à la discussion :

> Je ne m'exposerai peut-être pas à vos dédains, puisque c'est vous qui m'avez interrogé Scipion sur ces objets célestes, et que moi, je crois les choses qui sont devant nos yeux plus faites pour occuper nos recherches. En effet, d'où vient que le petit fils de Paul-Émile, le neveu d'Émilien, l'enfant d'une si noble famille et d'une si glorieuse république, s'inquiète de l'apparition de deux soleils, et ne cherche pas pourquoi nous avons aujourd'hui, sans une seule République deux sénats et presque deux peuples en présence ? […] Aussi les jeunes gens, si vous m'en croyez, ne redoutez pas ce phénomène d'un second soleil : car, ou il ne peut exister ; ou il peut exister, comme on l'a vu, sans être fâcheux pour nous ; ou de quelque manière qu'il existe, nous sommes hors d'état d'en rien connaître ; ou lors même que nous aurions la plus exacte notion, ce savoir ne nous rendrait ni meilleurs, ni plus heureux. Mais l'unité du peuple, l'unité du sénat est chose possible : c'est très grand dommage si elle fait défaut ; et nous savons qu'elle n'est pas, et que, si elle existait, nous serions plus sages et heureux[2].

Le passage opère ici un renversement, si nous savons l'interpréter de manière à voir le changement d'équilibre de la philosophie romaine qui semble accorder davantage d'importance à la prudence, à la science pratique, plutôt qu'au savoir théorique. Bien plus, et dans une lecture plus profonde, nous distinguons ici une

[1] CICÉRON, *De republica* [54 av. JC], trad. M. Villemain, *La république*, Paris, L.-G. Michaud Libraire, 1823, pp. 21–23.

[2] *Ibid.*, pp. 33–34.

https://biblioteca-digitala.ro

émancipation relativement violente des notions grecques. Il est de notre avis que Cicéron est précisément l'auteur qui réussit à mener à bien cette révolution, de manière profonde quoique subtile. Nous devons nous interroger sur l'apport de la philosophie de Cicéron, d'autant plus que les destins politiques de la Grèce et de Rome ont été presque diamétralement différents. De cette manière, et étant donné que la pensée philosophique prépare en quelque sorte le terrain moral pour la bâtisse politique, le présent papier analysera cette relation protéiforme entre la pensée cicéronienne, la pensée grecque (nous parlerons presqu'exclusivement d'Aristote), l'expérience inédite de la politique impériale romaine et la « physique politique ». Parmi ces différentes relations, une nous intéressera davantage, puisqu'elle constituera la tension du plan du papier : c'est celle entre l'homme et la forme politique. Puisqu'il est manifeste que la politique est du monde de César et donc celui du questionnement ontologique de l'homme qui est la « matière » de celle-ci. Si le politique est l'organisation de la vie humaine, la considération de la liberté humaine et de la *praxis* est constitutive de la forme politique qu'elle infante. De ce fait, nous proposons cette lecture du *De officiis*. Une lecture qui s'intéresse à la création de « l'homme cicéronien » dans un premier temps et sur ses conséquences psycho-politiques et légales dans un deuxième temps.

QU'EST-CE QUE *LA NATURE* ?

A. L'IMPULSION DE LA VERTU

Cicéron écrit son *Traité des devoirs* dans un temps de profonde discorde politique et de grande remise en question de la moralité. Une des lectures possibles de son *Traité* peut ainsi être la volonté de mettre en forme l'ordre moral désormais amorphe. Ainsi donc et ce, dès la phase de définition, Cicéron parle en des termes politiques :

> L'ensemble de la recherche à propos du devoir comporte deux aspects. Le premier type de questionnement concerne le terme extrême des biens [*finem bonum*], et l'autre a trait aux préceptes susceptibles de former le cours de la vie dans toutes ses parties [*in omnis partis usus uitae confirmari possit*]. Voici des exemples du premier type de questionnement : tous les devoirs sont-ils parfaits ? un devoir peut-il être plus grand qu'un autre ? et les questions du même genre. Quant aux devoirs dont on enseigne les préceptes, ils concernent également le terme extrême des biens, mais de façon moins manifeste, parce qu'ils paraissent se rapporter davantage à l'organisation de la vie en commun ; et ce sont ces devoirs-ci que nous avons à tirer au clair dans ces livres[3].

D'emblée, nous trouvons dans ces propos de Cicéron un accent grec. En effet ne pouvons-nous pas déceler dans le *finem bonum* cicéronien, le concept aristotélicien

[3] CICÉRON, *De officiis* [44 av. JC], Trad. Stéphane Mercier, *Les devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro

de « fin suprême » ? Mais quand bien même le passage du *telos* grec à la *finem* latine peut paraître évident, il convient de le nuancer. Quelle est la nature du souverain aristotélicien ? Considérons, afin de répondre à cette interrogation, ce bref passage de l'*Éthique à Nicomaque* :

> Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme. De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statutaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le « réussi », on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y a une certaine fonction spéciale à l'homme. […] Or s'il y a une fonction dans l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due au mérite d'ajoute à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du *bon* cithariste d'en *bien* jouer)[4].

Attardons-nous dans ce texte sur l'orientation de la rhétorique et le mouvement de l'argumentaire aristotélicien. Comme dans les premiers mots de son *Éthique* il établit que tout art tend vers « quelque bien »[5], il donne pour critère de ce *Souverain Bien*, une fin parfaite (*teleion*) et une autosuffisance (*autarkeia*). Aussi la fin parfaite du bonheur s'accomplit-elle dans la société des citoyens, donc dans le cadre de la cité. Mais le centre de gravité aristotélicien n'est pas tant le bonheur, mais son statut *fonctionnaliste*. Et il est vrai que l'originalité du texte suscité réside dans la distinction catégorique entre « l'individu quelconque » et « l'individu de mérite », de même qu'il convient de séparer le joueur de cithare du *bon* joueur de cithare. Le Stagirite met en place un déséquilibre éthique entre la nature de l'homme et son excellence (*aretê*). Toutefois, nous pouvons arguer que l'excellence de l'homme est l'accomplissement de sa nature. Cette objection peut être vraie. Mais nous pouvons répondre à cet argument en rappelant le fait que le Grec parle d'éthique dans le cadre politique : sa psychologie des vertus cherche à être politiquement opératoire avant d'être biologiquement juste. Sa vertu est équilibrée entre la *nature* et le *bien*. Elle est, au même moment, dans l'homme et hors de celui-ci. Elle oblige à se désaxer. Si notre lecteur a encore des doutes, nous devrons lire attentivement le premières lignes du second livre de l'*Éthique* : c'est par l'habitude que nous devons éduquer notre âme à la vertu. Cette digression aristotélicienne n'est pas superflue. Elle permet, au contraire, de saisir le propos

[4] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007, pp. 60–61.
[5] *Ibid.*, p. 33.

https://biblioteca-digitala.ro

cicéronien dans son paradoxe : comment parler du « terme extrême des biens […] mais de façon moins manifeste » ? En fait, il faut comprendre le *finem bonum* cicéronien de manière quasi-diamétralement opposée. Il n'est pas une aspiration vers une perfection en dehors de soi, moyennant des exercices spirituels ou d'autres méditations. Elle est davantage une compréhension du monde et une compréhension de soi. Et si toute éthique repose sur une autorité métaphysique, celle de Cicéron repose sur l'harmonie du monde. À l'appui, l'auteur introduit dans son argumentaire la notion de *convenable*. Le *convenable* (*decorum*) fait office ici de médiation entre la nature, sa justice, et l'action, sa vertu. Le *convenable* est d'une part, un des concepts les plus larges de ce traité (« Aussi n'est-ce pas seulement dans cette partie de l'honnête dont il est ici le lieu de discuter, mais également dans les trois précédentes [justice, bienfaisance et grandeur d'âme] que se manifeste ce qui convient »[6]), et le plus précis. Nous sommes d'avis que c'est par le *convenable* que nous pourrons démontrer le fondement de l'éthique cicéronienne en tant que celui-là *découvre* celui-ci dans le cadre de l'action humaine. Considérons donc la définition suivante :

> Sa définition est double ? De fait, nous avons la notion à la fois d'un convenable en général, qui se trouve dans toute forme d'honnêteté, et d'un autre, subordonné au premier, qui se rapporte à chacune des divisions de l'honnêteté en particulier ? Et voici comment on a généralement pour habitude de définir le premier : « le convenable est ce qui est conforme à la supériorité de l'homme [*hominis excellentia*] en ce par quoi sa nature diffère des autres êtres vivants » ; quant à l'espèce subordonnée à ce genre, ils définissent ainsi ; cela est convenable, soutiennent-ils, « dont la conformité à la nature [*naturae consentaneum*] est telle que s'y manifestent la modération et la tempérance en même temps qu'une allure d'homme libre »[7].

Nous pouvons complémenter cette définition par l'exemple des poètes « mais c'est aux poètes d'en juger ce qui convient à chacun en fonction du personnage »[8]. Ces considérations reprennent la pensée de Chrysippe selon laquelle il est irrationnel de penser que la nature ait crée des êtres étrangers à eux-mêmes. Ainsi donc le convenable est double : d'une part l'homme est convenable à sa Nature humaine, sa *hominis excellentia* (sur laquelle Cicéron fait reposer, en fin de compte, sa morale), d'autre part l'homme est convenable à sa nature propre, en tant qu'il est homme libre. Il y a donc ici une double appartenance, d'une part au cosmos, dans son économie (et sur ce point, Cicéron acquiesce une hiérarchie naturaliste qui place l'homme, fort de sa raison, au sommet de la pyramide), et d'autre part à soi-même. Un court éclairage est ici bienvenu afin de lever un contre-argument légitime. En effet, pouvons-nous nous demander, comment peut-on faire naître du *devoir*, à partir de la *nature* qui est un ordre, donc par

[6] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 107.
[7] *Ibid.*, p. 109.
[8] *Ibid.*, p. 111.

https://biblioteca-digitala.ro

définition stable ? Comment faire naître du *devoir-être* à partir de l'*être* ? Tout d'abord, notons que l'*ordre*, l'*harmonie* et le *convenable* (termes désignant, en fin de compte, la même chose), sont en continuité de la morale. Et il s'agit ici d'une gradation. En effet, nous nous référons au livre III de son *De finibus*[9] pour mettre en exergue trois moments de l'action morale. D'abord les choix et les rejets primitifs qui sont en concordance avec des instincts naturels. Ainsi la théorie morale qualifie d'estimable un choix conforme à la nature. Dans un second temps, et il s'agit ici d'un premier palier de la moralité, la raison guide le désir (et Cicéron accentue à de nombreuses reprises le primat de la raison sur le désir dans son *De officiis*). Enfin, par la répétition du choix rationnel, donc naturellement bon, l'homme acquiert la vertu qui a une valeur suprême aux choix spontanés. La réponse à la question réside ici : « en raison de leur fréquente mise en pratique des devoirs intermédiaires, ces hommes présentaient une certaine ressemblance avec les sages, et un extérieur semblable »[10]. Cicéron décrit ici que la répétition des gestes justes permet aux hommes privés (*privati*) d'apercevoir l'ordre du monde, sa convenance, et crée alors le sentiment du devoir. Ainsi donc, s'il n'est pas possible d'atteindre la sagesse des philosophes (faute d'intelligence, nous dit Cicéron), il est tout du moins possible d'avoir une vie bonne, en étant juste et en se conformant, par ses gestes, à la sagesse du monde.

B. NATURE HUMAINE ET LA NATURE DE L'HOMME

Maintenant que nous avons apporté cet éclairage dans l'intelligence du texte cicéronien, il est nécessaire, si nous voulons en découvrir l'originalité, de s'attarder sur une tension dans l'ontologie de l'homme. Nous voulons donc procéder à une division terminologique qui donnera lieu à une distinction conceptuelle. Lisons attentivement le suivant passage qui nous servira de guide :

> Nous devons également comprendre que la nature nous a, pour ainsi dire, revêtus de deux rôles. Le premier nous est commun à tous [*communis*], du fait que nous avons tous part à la raison et à sa supériorité, par laquelle nous l'emportons sur les bêtes ; c'est de cette raison que découle tout ce qui est honnête et convenable, et c'est à elle que l'on demande une méthode pour découvrir le devoir. Quant à l'autre rôle, c'est celui qui a été accordé en propre à chacun [*proprie singulis*] en particulier. En effet, ce même qu'il existe des grandes différences entre les corps […], de même il y a de plus grandes différences encore entre les âmes[11].

Le texte de Cicéron nous laisse perplexe. Il introduit une distinction de bon sens entre nature humaine et nature propre, mais celle-ci pose un problème dans le

[9] CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum* [45 av. JC], Trad. Jackie Pigeaud, *Le bien et le mal*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
[10] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 309.
[11] *Ibid.*, p. 123.

https://biblioteca-digitala.ro

mouvement général du discours. Cela pour au moins deux raisons. Une raison métaphysique d'abord, puisque les deux natures (*communis* et *singulis*) peuvent rentrer en conflit (notamment, lorsque les instincts pervers prennent le dessus de la raison) ; une raison politique ensuite puisque la forme civile de gouvernement sous-entend une utilisation de la raison. Nous pressentons déjà ici une évolution vis-à-vis de la forme politique grecque qui repose fondamentalement sur le *logos* en tant que raison et parole. Mais revenons à notre propos. L'existence de deux natures appelle à une autre remarque d'interprétation : en effet pouvons-nous penser que la juxtaposition de la *persona communis* et la *persona singulis tributa* répond mimétiquement au plan de l'ouvrage de telle sorte que nous trouvions l'*honestum* dans la première et l'*utile* dans la seconde.

Avant de développer davantage, il est nécessaire de souligner la tendance de l'exposé cicéronien. Dans son *De officiis*, il est manifeste (et inhabituel) que l'auteur fait peser la balance sur la *persona singulis tributa*, à en regarder seulement le nombre d'exemples d'hommes illustres, ou exemples tirés de ses propres procès lorsqu'il était avocat. Là aussi, si nous faisons dialoguer Cicéron et Aristote, nous voyons des dispositions contraires. Là où le Stagirite a développé une palette incontestablement riche et variée de vertus et de vices pour mettre en exergue les variations de la nature commune (du *zoon logistikon*) en tant que caractères humains, l'Arpinate livre une série d'*exempla* illustrant la particularité et la nature singulière. C'est un renversement dont il est digne d'interroger la portée. La notion d'*exemplum* n'est pas dénuée ici d'importance. Cicéron en livre une définition dans son *De inventione* : *« Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominisa ut negotii confirmat aut infirmat »*[12]. L'exemple, en tant qu'il a un caractère anecdotique, est donc, au sein de l'argumentaire, une double analogie entre le passé et présent et entre le singulier et le général. Cicéron en est friand : cent onze passages du *De Officiis* comportent des *exempla* qui sont plus ou moins développés, plus ou moins pertinents. Dans un traité de morale, les exemples sont bien plus que de simples ornements ou des coquetteries stylistiques. Et malgré le fait que Cicéron soit le plus grand des orateurs, nous sommes d'avis que les exemples sont d'une teneur considérable. Ainsi, Cicéron rend visible, par ses *exempla*, des figures, notamment celle du sage stoïcien devant choisir entre l'*honestum* et l'*utile* : « Eh quoi ? si un homme de bien pouvait, sous peine de mourir de froid lui-même, dépouiller de son manteau Phalaris, ce tyran cruel et inhumain, ne le ferait-il pas ? »[13]. Mais plus précisément, l'*exemplum* a, chez Cicéron, une fonction ontologique. Il encre le raisonnement dans une assise réelle, pour ainsi dire, effective. Il fait entrer le discours dans l'*Histoire* et ne se base pas uniquement sur une théorie idéelle. Cette considération aura toute son importance ultérieurement, contentons-nous ici de simplement découvrir cette idée. Si nous reprenons l'interrogation avec laquelle nous

[12] CICÉRON, *De inventione* [84/83 av. J.-C], trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, I, 49.

[13] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 321.

https://biblioteca-digitala.ro

avons entamé ce paragraphe, celle de la dichotomie entre *persona communis* et *persona singulis*, nous voyons ici l'orientation générale de Cicéron : en nous livrant des exemples de vertu morale ou de vice moral (César), l'auteur encre la morale dans la réalité la plus prosaïque en restant rebelle aux idéaux types chimiquement purs et *effectivement* irréels. Mais il faut se garder ici de prendre ces exemples pour des formes acquises qu'il faut suivre, et c'est là encore une subtilité. Car il est en effet apparemment contradictoire d'exalter la *persona singulis* tout en montrant, par le biais exemplaire, l'action vertueuse d'une *autre persona singulis*. Si tel est le cas, le lecteur se trouve désemparé face au dilemme d'être soi et être autre. À ce sujet, Cicéron écrit :

> Chacun doit garder ni plus ni moins que ce qui est à lui – non pas les vices, mais les traits de caractère qui lui sont propres –, afin de conserver d'autant plus aisément le convenable que nous cherchons. Nous devons, en effet, agir de manière à ne rien entreprendre contre la nature universelle, mais, celle-ci préservée, à suivre la nôtre propre pour que, même s'il y en avait de plus relevées et de meilleurs, nous réglions pourtant nos goûts d'après l'étalon de notre nature, car il est en vain de s'opposer à la nature et de poursuivre un objectif que l'on ne peut atteindre. Ceci met davantage en lumière la nature du convenable, puisque rien ne convient, somme on dit, « en dépit de Minerve », c'est-à-dire à l'encontre de la nature et en opposition avec elle[14].

Ce passage assez obscur de l'argumentaire cicéronien reprend et répond à notre problématique. Le convenable, nous dit Cicéron, est de suivre notre nature propre, selon notre propre étalon (*nostrae regula*), tout en se préservant d'accentuer ses vices et ce, en suivant la Raison de la Nature (*natura communis*). Ici réside, en fait, l'équilibre qui fait de chaque homme un homme vertueux en vertu de sa propre *regula*. *Regula* n'est pas dans ce contexte à considérer comme un aveu relatif et relativiste. C'est plutôt dans une conception politique et hiérarchique que s'inscrit cet étalon dans la mesure où, nous dit Cicéron, les vertus sont également relatives à la fonction sociale (suivant que nous soyons des *magistri* ou des *privati*). Le rôle concret et politique dicte dans un certain sens l'action morale, et non l'inverse. Ainsi donc, la nature propre n'est pas moins légitime, et non moins pourvue d'autorité que la nature commune. Et il argumente ce que nous pourrions appeler du bon sens (il ne sert à rien de viser l'impossible). Mais au vu de toutes ces considérations, nous ne pouvons nier une révolution du philosophe latin qui introduit brutalement le primat de la règle propre sur la règle universelle. L'*exemplum* ultime est bien évidemment celui de Caton. Nous lisons :

> Cette différence entre les natures possède même une force telle qu'un individu doit parfois se donner la mort, et qu'un autre, dans la même situation ne le doit pas : Marcus Caton était-il, en effet, dans une autre situation que ceux qui, en

[14] *Ibid.*, p. 127.

https://biblioteca-digitala.ro

> Afrique, se livrèrent à César ? Or, sans doute en eût-on fait faute aux autres, s'ils s'étaient suicidés, parce que le mode de vie était plus doux, et leur conduite, plus souple. Mais puisque la nature avait doté Caton d'une incroyable fermeté [*Catoni cum incredibilem tribuisset natura grauitatem*], que lui-même l'avait fortifié par une constance sans défaut et qu'il s'en tenait toujours à sa résolution et au propos qu'il avait formé, il devait mourir plutôt que de contempler le visage d'un tyran[15].

Voici que dans cet exemple se cristallise le problème cicéronien. Caton, caractérisé par sa *gravitas*, se donne la mort, suivant sa *natura*. C'est *son* devoir. Mais Cicéron rajoute que la même action, pour d'autres serait imprescriptible, pire, blâmable, et que ceux-ci pourraient se rendre au tyran. Mais il faut aussi relever ceci. Le suicide de Caton est un acte essentiellement stoïcien. Il tient à la considération la plus austère, la plus pure et la plus haute de la vertu civique. Mais voilà que Cicéron attribue ce geste à la *incredibilis gravitas* propre à Caton, à son caractère individuel. Notons, à titre historique, que Cicéron n'eut pas pu généraliser l'acte de Caton, lui-même se trouvant dans sa position, a préféré « regarder le visage du tyran ». Le problème de cette introduction de la nature propre est celui du déséquilibre qu'elle créée au sein de l'édifice stoïcien. La raison de ce renversement réside dans le cadre général et historique, dans sa considération politique. Puisque nous verrons que ce renversement n'est point anodin et encore moins « théorique » en ceci même qu'il relève d'une extraordinaire révolution morale induite par l'avènement de l'Empire romain.

ROME SOUS LE REGARD DE CICERON

A. DU « *LOGOS* » A LA « *RATIO ET ORATIO* »

Tentons, dans cette seconde étape de notre argumentaire, de prendre du recul pour mieux saisir l'acuité du raisonnement cicéronien. Nous avons contextualisé, dès l'introduction, le texte. Il a été écrit avant le moment de l'Empire, durant la fondation de celui-ci. La temporalité de l'écriture fait de cet ouvrage un élément fort curieux de la littérature latine. Cette partie a pour objet d'étudier en quoi l'ouvrage de Cicéron accompagne la révolution politique qui se met en place. Établissons, à titre préliminaire et en un mot, le mystère romain. Les deux grandes formes politiques de l'antiquité sont la cité et l'empire. Ce sont des formes antipodique, puisqu'elles représentent deux extrêmes de l'expérience politique : d'une part l'étroite mais intense activité politique de la cité ; d'autre part, l'empire, une forme politique étendue puissante mais pacifique et sous l'égide d'un seul maître. D'une part l'étroitesse et la liberté donc, et de l'autre, la grandeur et la servitude. Mais il n'y a pas, habituellement, de continuité entre ces formes :

[15] *Ibid.*, p. 129.

https://biblioteca-digitala.ro

l'Empire d'Alexandre n'est pas né de la cité athénienne ou de la cité lacédémonienne, il est né d'une « monarchie tribale » macédonienne. L'expérience grecque établit la politique d'une manière formaliste, la société est une *forme*. La cité a une genèse, un développement et une mort, elle est ainsi indépendante. Le passage des formes se fait par le biais d'une violente rupture. La littérature grecque tend à confirmer cette analyse : d'Aristote à Polybe, le grec a écrit la *politeia* comme *organon*, c'est-à-dire biologiquement. Le destin romain est tout différent. Il est une exception historique et forme ainsi un mystère, car le destin ontologique du politique s'est vu bouleversé. Seulement à Rome nous avons témoigné d'un passage inhabituel d'une forme républicaine à une forme impériale. Il est question ici donc de comprendre, à l'aide de Cicéron, pourquoi le destin de Rome a été si différent de celui d'Athènes. Il ne s'agit pas de retracer l'évolution des deux formes politiques. Remarquons seulement ceci. Si la théorie accompagne et saisit la pratique (la chouette d'Athéna ne prend-elle pas son envol seulement au crépuscule ?), nous pouvons nous interroger pourquoi le plus grand des esprits grecs, Aristote, dans son immense enquête sur la politique hellène n'a ni prévu ni pressenti l'avènement de l'Empire d'Alexandre. Nous pouvons sans doute affirmer que sa pensée politique était trop étanche, trop fermée en ceci précisément qu'il définissait la cité comme épicentre du politique (sans doute pouvons-nous rappeler que l'étymologie même du politique se forme à partir de la *polis*). Aristote établit un lien extrêmement fort entre l'homme et la cité, entre la vertu et la politique. Ainsi, il était manifeste pour le Stagirite que la cité était la seule forme politique pouvant contenir les institutions dont l'essence mène à une vie vertueuse. C'est du moins ainsi que s'ouvre *La Politique* :

> Nous voyons que toute cité [*πόλις*] est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes) : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous [*τὸ ἄριστον*], (qui est également traduit par « Souverain Bien »)[16].

C'est donc doublement, naturellement et par sa finalité, que la cité est exclusivement la forme aboutie de la vie. Cet état des lieux ayant été fait, nous pouvons apercevoir dans quelle mesure Cicéron n'est plus un simple médiateur entre Athènes et Rome, mais est véritablement le philosophe de la modernité romaine. Nous avons vu que dans une certaine mesure le *De officiis* n'est pas seulement une lettre au fils mais également une lettre aux jeunes romains. Certains soutiennent que cet ouvrage est à l'intention de l'élite républicaine, que Cicéron souhaitait voir renaître, mais ce n'est pas une analyse suffisamment fondée. Nous pouvons en revanche constater que l'auteur du *De officiis* est un des pères

[16] ARISTOTE, *La politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2014, pp. 21–22.

https://biblioteca-digitala.ro

fondateurs de la pensée politique romaine. Au début du second livre, il rattache la rédaction de cet ouvrage à la situation politique :

> Aussi longtemps que la République était administrée par ceux auxquels elle s'était elle-même confiée, je lui accordais tous mes soins et toutes mes pensées ; mais comme la domination d'un seul homme [*cum autem dominatu unius omnia tenerentur*] s'étendait à tout, comme il n'y avait plus nulle part de place pour un avis ou une parole d'autorité [*neque esset usquam consilio aut auctoritati locus*] et comme, pour finir, j'avais perdu d'excellents hommes qui m'étaient associés dans la défense de la République [*socios denique tuendae rei publicae, summos viros, amisissem*], je ne me suis livré ni aux tourments qui m'auraient accablé si je ne leur avais pas résisté, ni, à l'inverse, à des plaisirs indignes d'un homme cultivé. […] Mais puisque mon esprit ne pouvait rester sans rien faire, m'étant appliqué à ces études depuis ma jeunesse, j'ai pensé pouvoir mettre de côté mon affliction d'une manière très honnête en me rapportant vers la philosophie. […] Ainsi donc, au milieu des plus grands maux, nous avons cependant, semble-t-il, obtenu ce résultat positif, c'est d'écrire sur des matières trop peu connues de nos compatriotes, et cependant très dignes de l'être[17].

Nous sentons dans ce passage le sentiment d'une rédaction critique, d'un devoir d'écrire ce traité durant la période chancelante de la guerre civile, durant le temps de flottement de la politique romaine qui était une durée des possibles virtuels. En effet, la domination d'un seul homme est un renvoi à peine déguisé aux velléités d'Antoine. Et c'est dans ce moment grave qu'il décide de s'adresser à ses compatriotes sur des matières « trop peu connues » mais « dignes de l'être ». On peut penser donc l'ouvrage cicéronien comme un médicament philosophique à la fièvre politique. Et la réponse qu'apporte Cicéron est une réévaluation des fondements de la politique. Et de la même manière que dans l'enchaînement des idées philosophiques il est d'usage de faire évoluer les concepts sous le cache des mêmes termes, pour marquer le respect envers son prédécesseur, de la même manière, Cicéron fait habilement muter la signification des termes grecs aux réalités latines. Il en est ainsi lorsqu'il s'agit de la fondation de la *res publica* romaine. Lorsque nous analysons la manière dont Cicéron décrit les rapports sociaux, nous remarquons une inhabituelle hésitation. En effet, nous voyons cet enchaînement :

> La société humaine comporte plusieurs degrés [*gradus societatis humanum*]. En effet, si nous partons de celle dont l'étendue n'a pas de limites, nous trouvons, juste après, la société d'une même race, nation et langue, et c'est surtout par elle que les hommes sont associés. Plus intime encore est l'appartenance à une même cité, puisqu'aussi bien les citoyens ont en commun beaucoup de choses : la place publique, les temples, les portiques, les routes,

[17] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, pp. 187–189.

https://biblioteca-digitala.ro

> les lois, les règles du droit, les tribunaux, le droit de suffrage, ensuite les relations sociales et les amitiés ainsi que les affaires de transactions commerciales contractées par une multitude de gens avec une multitude d'autres. Mais un lien plus étroit encore est celui de la société des proches [*societas propinquorum*] car, en partant de cette immense société qui s'étend à tout le genre humain, c'est à cette société qui s'étend à tout le genre humain, c'est à cette société restreinte et resserrée qu'on parvient. […] Mais, à tout examiner avec la raison et le cœur parmi toutes les relations de la société, aucune n'est plus chère que celle qui unit chacun d'entre nous à l'État [*re publica*]. Nos parents nous sont chers, nos enfants, nos proches et nos amis nous sont chers, mais, tous les êtres chers, de tout le monde, la patrie [*patria*], à elle seule, les embrasse tous[18].

Cicéron ne présente pas un exposé abouti, tel que pouvait le formuler Aristote qui remarquait une continuité et une relation quasi-géométrique entre les rapports humains, du couple à la cité, en passant par la famille et le village. Car le Romain nous parle tantôt de « liens de sang », tantôt de la société des hommes de bien (*sed omnium societatum nulla praestantior est, nulla firmior quam cum viri boni moribus similes sunt familiaretate coniuncti*). L'exposé cicéronien, par sa forme et son fond, voit s'estomper la rigueur avec laquelle les grecs traitaient ce sujet. Ce qui semble recouvrir tous ces liens amorphes, c'est la notion de « société du genre humain tout entier [*universi generis humani societas*][19] dont le lien est établi par la raison et la parole [*ratio et oratio*] ; par le jugement, il attache les hommes entre eux, les associe au sein d'une société naturelle »[20]. Tentons, afin de mener à terme notre analyse, d'outrepasser l'aspect « anticipateur » de cette notion de société humaine qui, nous le savons, a une autorité remarquable dans notre vocabulaire moderne. Bornons-nous à remarquer la rupture conceptuelle qu'implique cette notion. Il est vrai que ce sont encore les grecs qui ont esquissé le concept d'appartenance à une société humaine, dans le langage spécifique aristotélicien. Mais le critère d'appartenance à l'espèce humaine se dit en grec *logos* et est porteur d'une double signification en tant qu'il désigne *la raison* et *la parole*. Or, Cicéron traduit le *logos* grec par deux termes bien distincts, *ratio et oratio*. Nous connaissons, en outre l'importance, du *logos* dans la formation politique grecque :

> « Mais que l'homme soit un animal politique [*Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*], à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain, et l'homme seul de tous les animaux, possède la parole « logos »[21].

[18] *Ibid.,* pp. 65–67.
[19] *Ibid.*, p. 61.
[20] *Ibid.*
[21] ARISTOTE, *La politique*, p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

C'est le *logos* qui confère à l'homme, par le même biais, sa naturalité et son « artificialité politique », mais ces deux notions, tout compte fait, s'identifient par leur finalité dans la forme politique de la cité. Au contraire, l'homme hors de la cité est, selon la célèbre formule, « ou un dégradé ou un au-dessus de l'humanité »[22]. Le *logos* grec désigne donc un caractère réel puisque civique. Rien d'ainsi chez Cicéron. Le latin voit, en quelque sorte double, puisqu'il distingue d'une part la *ratio* qui sied à l'humanité et d'autre part l'*oratio* qui convient à la *res publica*. Il ouvre ainsi une possibilité inédite, celle d'être humain en tant qu'animal rationnel sans appartenir à la cité. C'est une perspective oiseuse puisqu'il est difficile de penser l'humanité en soi comme forme politique. Mais Cicéron semble dès lors indiquer une troisième entité qui n'est ni dans la cité ni en dehors de celle-ci. Il s'agit de la *civilisation*. Le dédoublement du *logos* en *ratio* et *oratio* en tant que l'un désigne la société humaine et l'autre la *res publica* fait imploser le paradigme grec qui posait dans la *polis* le centre de gravité de la politique. Nous voyons dès lors pourquoi les *ratio et oratio* sont les termes qui sont les germes de l'évolution romaine puisqu'ils sont indépendants de toute forme politique finie, et ils s'adaptent à toute association humaine, que ce soit la royauté, la république ou l'empire. La géométrie variable de ces notions mime l'itinéraire de Rome et résout quelque peu son mystère. Bien entendu, la notion de cité universelle est déjà centrale dans le vocable stoïcien. Car, que ce soit le stoïcisme grec qui a accompagné le passage de l'ère hellène à l'ère hellénistique, le stoïcisme cicéronien qui a accompagné le passage de la république à l'Empire ou le moment de Marc-Aurèle où le stoïcisme est monté sur le trône impérial, nous remarquons que la force de cette doctrine réside dans son élasticité. Mais par ce geste philosophique, Cicéron agrandit tout à coup « l'aire » du politique, une aire sur laquelle s'étendra par la suite assurément la puissance gouvernementale romaine. Nous pouvons rester perplexes devant cette rhétorique cicéronienne sur au moins un point. Comment, alors que l'auteur est un républicain convaincu, peut-il légitimer l'extension impériale ? En fait nous comprenons dès à présent que Rome n'est nullement comparable à la *polis* grecque et cette différence est, nous pouvons le dire, dans sa génétique, puisque même la république cicéronienne est, dans son essence, impériale. Elle l'est du moins *en puissance*.

B. LES TEMPS DE CICERON OU L'AURORE DE LA MODERNITE

Il est imprudent, à bien des égards, d'attribuer à Cicéron l'appellation de « moderne », surtout lorsque nous connaissons l'importance de cette étiquette. D'autre part, il est d'avis que Rome est essentiellement antique, *ancienne*. Et toutes les querelles entre *antiqui* et *moderni* ont pris Rome comme prototype, ou plutôt comme archétype des institutions anciennes. Toutefois, nous essayons ici d'affiner ce lieu commun. Et pour cause, nous pouvons lire dans le *De officiis* de nombreux

[22] *Ibid.*, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

passages qui nous parlent beaucoup à nous, modernes. Dans cette conceptualisation de la modernité cicéronienne, nous pouvons y entrer par le droit. Puisque ce n'est pas un hasard si le monde de Cicéron, où l'autarcie et l'étanchéité de la patrie se dessoudent petit à petit, est aussi le monde où se développe un nouveau droit. Et c'est l'Arpinate lui-même qui, philosophiquement, met au monde la notion de *jus gentilium*. Cette notion gagne en importance et en crédit. Dans son *De finibus* il écrit notamment que « telle est la nature de l'homme que la relation de l'individu avec le genre humain <tout entier> constitue un droit civil [*ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile jus intercederet*] »[23]. Nous y voyons dans le *De officiis* une application directe de cette notion au sujet de la guerre : « Certains devoirs doivent être respectés même envers ceux qui ont été injustes avec nous, car il y a, en matière de vengeance et de punition, une mesure à observer »[24]. Même si Cicéron avoue, quelques lignes plus loin, que la guerre est essentiellement un phénomène de la nature bestiale de l'homme (*alterum per vim* […], *hoc beluarum*), il renforce l'idée selon laquelle il faut rendre justice à l'adversaire. « À cet égard, la justice fut même à ce point en honneur chez les nôtres que ceux qui avaient accordé leur protection aux cités et nations vaincues à la guerre en devenant patrons, selon une coutume ancestrale »[25]. Il s'agit ici d'une esquisse d'un droit entre nations, un droit respecté et, *a posteriori* opposable à tous. Or, il est manifeste que l'observation d'un tel droit repose sur un ensemble de règles communément admises, de ce « droit civil du genre humain ». Cela porte atteinte à la distinction entre l'intérieur et l'extérieur des peuples politiques. Nous ne voulons pas suggérer ici que les romains ignoraient la notion de limite. Ils la connaissent très bien, et nous évoquons à ce sujet le *pomœrium* et le *limes*. Mais ce *limes* s'agrandit au fur et à mesure des conquêtes, de telle sorte que Rome « englobe » de plus en plus de territoire, de plus en plus de peuples. Et encore dans les derniers moments de la République, les romains parlent toujours de *civitas* mais qui est tellement distendue qu'elle perd, en quelque sorte, son essence. Pour comprendre ce phénomène, il faut nous faire crédit d'une digression historique. La question des limites se conjugue à la question de l'origine. Or, les grecs, plus précisément les athéniens, développent cette consubstantialité entre les frontières effectives, et les limites *originelles* de la cité. Ayons à l'esprit le passage très évocateur du *noble mensonge* dans *La République* :

> Je parlerai donc, dit Socrate, et pourtant je ne sais trop comment j'en aurai l'audace, ni à quels arguments je pourrai recourir pour le faire. J'entreprendrai en premier lieu de persuader les gouvernants eux-mêmes et les hommes de guerre, ensuite le reste de la cité, que tout ce dont nous les avons nourris et formés, tout cela était pour ainsi dire comme des rêveries dont ils font l'expérience lorsqu'elles se présentent à eux. En réalité ils étaient alors

[23] CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, *Le bien et le mal*, p. 66.
[24] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 41.
[25] *Ibid.,* p. 43.

https://biblioteca-digitala.ro

> modelés dans le sein de la terre et élevés, eux, leurs armes, et tout leur équipement en cours de fabrication ; quand ils furent entièrement confectionnés, la terre qui est leur mère qui les a mis au monde, et maintenant ils doivent considérer cette contrée où ils se trouvent comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l'attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères, sortis eux aussi du sein de la terre[26].

Face à cet extrait, deux remarques s'imposent. Tout d'abord, il s'agit bien d'un mythe, ce noble mensonge n'est, en fin de compte qu'un outil politico-psychologique pour penser la société. Il est l'idée sur laquelle peut reposer l'idéal de la *polis* et qui le légitime. D'autre part, nous voyons une violence dans la radicalité du mythe. La liberté politique ne s'acquiert qu'au prix d'une extraction difficile de la cité du monde. Retenons principalement cette idée : la cité grecque vient d'elle-même, elle est création *sui generis*. Rome vient d'ailleurs, et c'est un point fondamental. Dans la mythologie, Énée vient de Troie, et son fils a fondé Albe de laquelle naquit Rome. Aussi, Rome vient *d'autre part* car Romulus et Rémus ont voulu quitter Albe. Le texte de Plutarque est ici éclairant :

> Ils décidèrent d'habiter à l'écart et de fonder une cité à l'endroit où ils avaient été nourris au commencement. Tel est du moins le plus honorable de leurs motifs. Mais peut-être cette décision relevait-elle de la nécessité, car une foule d'esclaves et de hors-la-loi s'était rassemblé autour d'eux, et il leur fallait soit perdre toute puissance, si ces soldats se dispersaient, soit aller habiter à part avec eux. Car les habitants d'Albe refusaient de voir des hors-la-loi se mêler à eux et être admis au nombre de citoyens. La première preuve en est l'enlèvement des Sabines, qui ne fut pas un coup d'audace inspiré par la brutalité, mais une action nécessaire, imposée par l'absence de mariages volontaires : après avoir enlevé ces femmes, les Romains les traitèrent avec les plus grands égards. Ensuite, dès que les premières fondations de Rome furent posées, ils ouvrirent aux fugitifs un refuge sacré qu'on appela temple du dieu Asyle. Ils accueillaient tout le monde et ne livraient ni esclave au maître, ni le pauvre au créancier, ni le meurtrier aux magistrats […][27].

Nous voyons dans ce passage la charge symbolique de la naissance de Rome. À cela nous pouvons ajouter le mot de Tite Live dans son *Histoire romaine* : « Une foule de toutes sorte, mélange indistinct d'hommes libres et d'esclaves, tous en quête de nouveauté »[28]. Non seulement Rome n'est née de rien, elle est née d'exclus, de marginaux. Elle est essentiellement créée par le mouvement là où Athènes est née, pour ainsi dire, déjà autonome. Rome est un processus. Et Cicéron comprend très bien cela : « Notre république s'est constituée non par le génie d'un

[26] PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 209.
[27] PLUTARQUE, « Romulus », in *Les vies parallèles*, trad. Robert Flacière, Paris, Gallimard, « Quatro », 2002, p. 96.
[28] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1975, I, 8.

https://biblioteca-digitala.ro

seul, mais par une sorte de génie commun à un grand nombre de citoyens ». Nous nous rappelons la manière dont Aristote décrit dans *La constitution d'Athènes* l'enchaînement de dirigeants, comme succession entre « chefs du peuple » et « aristocrates », de Solon à Périclès et nous pouvons même penser que c'est grâce à ces chefs que le peuple a pris le pouvoir. Dans la constitution romaine, du moins dans ses racines, il n'y a pas cette prédominance de la magistrature qui vient arbitrer la « guerre » ou l'inimité entre peuple et aristocrates. On peut en penser que le peuple romain a pris conscience de lui-même sans médiation. Nous comprenons donc mieux pourquoi Cicéron livre son examen sociologique de manière floue et indécise dans le passage où il décrit la société humaine à Rome. Et c'est aussi un des facteurs du glissement du *logos* à la *ratio* et *oratio*. En fait, il est difficile de décrire Rome puisqu'elle est rebelle à tout clouage conceptuel. Ses limites, géographiques ou civiques, sont en perpétuelle évolution. Et cela est d'autant plus visible lorsque nous remarquons que Cicéron ne fait que très peu référence au citoyen. Nous pouvons d'abord penser qu'il décrit la république meurtrie par la guerre civile et prévoit le passage à une dictature permanente où le pouvoir, concentré dans les mains d'un seul, atomiserait la politique. Mais si nous analysons davantage, nous voyons en fait un nouveau pas conceptuel fait par le romain. La dualité du citoyen était, en Grèce, celle de l'alternance entre le gouvernant et le gouverné ; c'était là le sens démocratique. Cicéron parle en ces termes des attributions magistrales et civiques :

> Ainsi, la fonction propre au magistrat est-elle de comprendre qu'il est le représentant de la cité [*se gerere personam civitas*], qu'il doit soutenir sa dignité et son honneur, préserver ses lois [*seruare leges*], définir les droits de chacun [*jura describere*], et se rappeler que tout cela a été confié à sa loyauté. Quant au particulier [*privatum*], il doit vivre dans l'égalité et la parité de droit avec ses concitoyens sans s'abaisser ou s'amoindrir ni non plus s'exalter ; en outre, il doit vouloir que la paix et l'honnêteté règnent dans la gestion des affaires publiques ; tel est, nous avons coutume de le penser et de le dire, le bon citoyen [*civem*][29].

Nous trouvons ici une des rares occurrences du terme citoyen (*civus*). Il est assimilé au *privatum*. Il en suit, et lui répond par une mimétique, le magistrat. Cicéron différencie *magister* et *privatum* en leur faisant incomber une charge morale différente. Dans la république cicéronienne, il y a une différenciation profonde et même ontologiquement originelle entre la fonction de *magister* et celle de *privatum*. Aussi remarquons-nous le terme de citoyen, qui vient en dernier et qui s'efface en quelque sorte face à la dialectique *magister*/*privatum*. Dans cette relation entre magistrat et particulier, il y a une dépendance graduelle, tel un jeu hydraulique. Il semble que la dignité et l'honneur du magistrat sont d'autant plus

[29] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 141.

https://biblioteca-digitala.ro

grands que la cité est moins unie, moins « visible » et donc le *privatum* a moins de pouvoir politique. Cela semble suivre une logique de réciprocité inversée : moins le citoyen exerce son pouvoir politique, moins la république est unie, plus le *magister* doit la représenter. Le magistrat n'est plus une partie d'un tout, il n'est plus un simple citoyen qui gouverne au sein de la cité. Il tient sur ses épaules, la dignité et l'honneur de la cité. Il semblerait donc que, lorsque les liens civiques sont affaiblis et l'appartenance du particulier à la république est amoindrie, il incombe au magistrat de créer et soutenir cette même cité, par sa représentation. Et ce terme de *persona civitas*, ancêtre de la catégorie juridique moderne de « personne morale » semble inconnue sur l'Attique. Voilà donc une spécificité romaine. Et si nous continuons notre raisonnement nous voyons ceci. Si la représentation du magistrat confère à la république son unité et sa dignité, le citoyen est cantonné à son rôle de *privatus*. Or, il est dit que le *privatus* doit vivre selon les préceptes de l'égalité avec ses pairs, et doit souhaiter la paix et l'honnêteté des choses publiques. Si les devoirs que Cicéron prescrit aux particuliers sont vagues, c'est parce qu'il ne semble pas décrire une conception active de la politique. Le centre de gravité de la cité est tout placé sur le poids du *magister* et le *privatus*, au contraire, voit sa charge politique considérablement allégée. Et la charge du magistrat est extérieure certes (« dignité et honneur ») mais surtout intérieure (« préserver les lois, définir les droits de chacun »). Dans la perspective du *privatus*, l'importance est résolument la *jura discribere*. Le gouvernement cicéronien réside donc en la confiance accordée aux magistrats qui, en échange, garantissent la sécurité des citoyens par la défense de leurs droits. Le passage ci-dessus a des accents modernes. Cela est confirmé lors de son opprobre envers Philippus dont les velléités politiques avaient pour fin l'égalisation des propriétés. Il porte contre le tribun de la plèbe un jugement très dur et écrit à son propos ceci : « Avant tout, celui qui administrera les affaires publiques devra veiller à ce que chacun conserve sa propriété et à ce que l'on ne fasse pas des prélèvements sur la fortune des personnes privées au nom de l'État […] discours criminel, visant à la répartition égale des biens !». Il s'agit ici d'un propos tendant à refonder donc l'ordre politique romain, en actualisant l'essence romaine, qui est celle du mouvement (tel que nous l'avons vu avec Plutarque et Tite-Live). Puisque les institutions politiques romaines, capables de s'adapter, visent, avant l'excellence du bien commun, la sauvegarde de la sécurité des individus (*privati*). Faisons toutefois signe de prudence sur ce point. Il ne s'agit ici d'opérer aucun anachronisme philosophique. Nous nous contentons de relever des aspects novateurs de la philosophie morale et politique cicéronienne et nous nous efforçons de les introduire dans une expérience politique et un contexte romain. À ce propos, Cicéron rappelle dans son ouvrage qu'il n'y a pas plus grande vertu que de donner sa vie pour la Patrie. En ce sens, il fait honneur au patriotisme romain qui a été sujet d'inspiration pour nous, modernes. D'autre part, ces « syncopes modernes » sont une spécificité du *De officiis* qui s'éloigne quelque peu de *De res publica* ou *De finibus* sur ce point. Il n'en est pas moins vrai que Cicéron est un auteur original.

https://biblioteca-digitala.ro

CONCLUSION

L'ouvrage de Cicéron ne présente pas les caractéristiques ou même la rigueur d'un écrit aristotélicien. Mais il ne faut pas voir dans ce manque une faute : c'est là un phénomène relativement inédit de l'exposé philosophique. Cicéron nous invite à lire entre les lignes et, malgré le fait qu'il n'est nullement le premier à proposer une multitude d'interprétations, ces lectures enchâssées miment en quelque sorte la réalité de la société romaine. En effet, c'est en analysant l'infra-politique, le statut de l'homme et son éthique, que nous pouvons comprendre l'« extra-politique » romaine, c'est-à-dire son essence impériale et sa dynamique expansionniste. Cicéron a été un des pères du droit romain et surtout du *jus gentium* et il est, de notre avis, que c'est précisément le droit qui créé dans la philosophie cicéronienne la liaison entre le devoir-être de l'homme et le devoir-être de la cité.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007.
ARISTOTE, *La politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2014.
CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum* [45 av. JC], trad. Jackie Pigeaud, *Le bien et le mal*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 .
CICÉRON, *De inventione* [84/83 av. J.-C], trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
CICÉRON, *De officiis* [44 av. JC], trad. Stéphane Mercier, *Les devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
GRIMAL, Pierre, « Le De officiis de Cicéron », in *Vita Latina*. N° 115, 1989. pp. 2–9.
PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.
PLUTARQUE, « Romulus », in *Les vies parallèles*, trad. Robert Flacière, Paris, Gallimard, « Quatro », 2002.
SHAKESPEARE, William, *Julius Cesar* [1599], trad. Yves Bonnefoi, Paris, Gallimard, 1995.
TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

https://biblioteca-digitala.ro

RETURN TO *HUMANITAS*, A CHALLENGE OF THE THIRD MILLENNIUM

Anca MEIROȘU
cercetător independent

Abstract. Ideologies like Transhumanism or Posthumanism propose the "enhancement" of the human existence in a manner that, from an ethical perspective, has disastrous effects on the relationship of the humans with the self, with the others, with time and space. In order to avoid all these, the humans of the third millennium should rediscover themselves by accessing the humanity lying within, by revealing those inner resources that amplify the authenticity and the value of an ephemeral body.

Keywords: *humanitas*, science, technology, transhumanism, posthumanism, ethics.

The Scipionic Circle is known for having given birth to *humanitas Romana*[1], imagined on the one hand as a whole of features which distinguish us from animals[2] and, on the other hand, as a consequence of polishing these features, represented by education[3], culture and refinement in a broad sense[4]. Our ancestors demonstrated that *humanitas Romana* was not an artificial concept, artfully described by Cicero, but a way of living a peaceful life, as *humanitas* refers to affection, respect, forgiveness, brotherhood, indulgence, charity, mercy, gratitude and responsibility for the mankind (and, extensively, for the whole creation). All these feelings and attitudes already exist within us, but they don't create our reality unless we allow them to, unless we learn how to activate and express them. According to Cicero, religion plays an important part in the process. In *De legibus*, he underlines that Athens liberated humans from barbarism and led them to *humanitas* with the help of mystery religions[5]. In other words, by accepting their

[1] The concept of *humanitas Romana* was inspired by the Greek *paideia.* About their relationship*, uide* Nybakken 1939, 396–413; Morton Braund 1997, 15–32; Riposati 1949, 246–266; Elsner 2013, 136–152.

[2] Cicero considers the following: caution, wisdom, ability to do many things, intelligence, gratitude, reason. *Cf.* Cic., *De leg*. I, 22: *Huc enim pertinet: animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem* (…).

[3] *Cf.* Cic., *De or*. II, 17, 72; Aulus Gellius, *Noct. Att*. XIII, 17, 1. He will insist upon the second meaning of *humanitas*, that of education, culture: *Huius enim scientiae cura et disciplina ex uniuersis animantibus uni homini datast idcircoque humanitas appellata est*.

[4] *Cf.* Glare 1968, *s.u*. *humanitas*.

[5] *Cf.* Cic., *De leg*. II, 36: *Ego uero excipiam. Nam mihi cum multa eximia diuinaque uidentur Athenae tuae peperisse atque in uitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus* (...).

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 165–169

https://biblioteca-digitala.ro

humble position and understanding the fragility of their temporary existence as a common burden to carry, people learnt to look at each other with human eyes[6].

Unfortunately, in the third millennium, *humanitas* has lost much of its glow and is no longer a way of living a peaceful life. In the last decades, science and technology have accomplished a lot, but at the expense of jeopardizing the essence of the human being, its place and mission in the world. Nowadays, there is a rich bibliography on the topic, but most of the times it spreads "encouraging" statistics and praises the results, focusing on the means used and the great satisfaction for having materialized ideals. Nevertheless, this bibliography overlooks the huge loss caused not only to the human nature, but also to the ecosystem in which it develops. I noticed that studies on emergent ideologies like Transhumanism or Posthumanism are rather scarce. Most of the times, they exalt high level technology, but minimize its risks. This is why I think such studies should be treated more cautiously.

Transhumanism[7], also called "Hiperumanism"[8] or "Demiurgic ideology"[9], gathers scientists from areas such as biology, medicine, chemistry, physics, informatics, engineering, robotics. It appeared in the USA and lately has gained popularity in Western Europe. Transhumanism (sustained by various private associations, companies and non-profit organizations) pretends to look for an "enhancement" of the human nature, seen as a durative process whose aims are[10]: 1) *the optimizing of human nature* (with focus on the psychological and physical features[11]), by means of genomic selection. This may look interesting to groups who consider the idea attractive and can afford its costs, but to all others it is in fact extremely dangerous. The ideal prototype of human being, extremely intelligent and strong, could thus be reached, yet it would be deprived of authenticity.

How will *alteritas*[12], a key-notion for a better understanding of the *humanitas* concept, be affected? We define ourselves by reflecting on others, so technology might steal from us the chance to discover who we really are, which is essential in shaping an identity;

[6] *Cf.* Plin. *Nat. Hist*. II, 5: *deus est mortali iuuare mortalem* (…).

[7] The term "Transhumanism" appeared in 1957 and was created by Julian Huxley. The preposition *trans* underlines that the purpose of this ideology is to go beyond the human essence of mankind and produce unnatural optimized added characteristics by means of technology. Its similarity to the term "metahuman" was pointed out. *Cf.* Tirosh-Samuelson, Mossman, 2011, 29.

[8] Ranisch, Sorgner, 2014, 10.

[9] Alexandre, Besnier, 2019, 42.

[10] The aims are presented at length and dismantled, with arguments, in Alexandre, Besnier 2019, the first eight chapters.

[11] This is Max More's (transhumanist and co-founder of the Extropy Institute) opinion about extropy, the principle of the transhumanist ideology: *Extropy entails strongly affirming the value of science and technology. It means using practical methods to advance the goals of expanded intelligence, superior physical abilities, psychological refinement, social advance, and indefinite life spans. Cf.* Tirosh-Samuelson, Mossman, 2011, 274–275.

[12] On *alterity*, *uide*: Chung, 2012; Mendez, 1999, 552–567; Skafish, 2008, 3–40; Parfitt, 2010, 675–692; Tengelyi, 2004, 92–122; Ălund, 1995, 311–322.

https://biblioteca-digitala.ro

2) *the access to permanent well-being, which is similar to happiness*. That is to say that the man's mental and organic functions will be completely secured. Creating a permanent state of well-being means skipping bad moods or emotions, healing diseases and consequently, postponing or even eliminating death. To extend life expectancy, considerable investments have been made in cryonics, in cellular regeneration, in projecting nanorobots, in creating artificial organs – and the list is still open. Experiencing happiness has become equivalent to living more, without suffering: suffering from organic disorders, suffering from what others do or tell, suffering from our personal mistakes. Unable to feel pain and grief any longer, the human being could be reduced to a machinery performing simple operations. The process of healing facilitated by the inner forces (such as courage, hope, patience) could be thus endangered, as there will be no room left for empathy. Postponing or completely eliminating a natural phenomenon like death is by far the most appealing promise. But to what extent could immortality be of use? During their growth, humans learn about their mortality. Limited in time and space, they unconsciously search for ways to leave a trace behind them. Being secured about tomorrow weakens determination, desire of change, motivation not only to improve oneself, but to inspire and help others improve (and here we refer not only to the institutionalized learning, but also to the self-example, which has a strong cultural component).

Posthumanism is a distinct ideology from transhumanism. However, for many researchers, it coincides with a phase in the transhumanist thought, in which humans will have completely subordinated nature to their own desires[13]. Posthumanism resembles postmodernism in many respects, the destruction of dualisms being maybe the most striking (e.g. the so-called "cyborgs"). In Francesca Ferrando's opinion, posthumanism and transhumanism share the notion of *technogenesis*, but the way in which they approach it is different. While transhumanists believe that technology could literally reinvent humans, considered imperfect, and supply them with all the technological characteristics necessary to live a better and longer life, posthumanists find technology relevant for a new ontology[14]. The humans will no longer be placed in the center of the universe, as the humanistic tradition taught us. They will be seen more as bio-mechanical entities who "worship" artificial intelligence.

The two transhumanist directions mentioned above, together with the posthumanist thesis disregard ethics and stress upon the creationist model[15], thus

[13] *Cf.* Tirosh-Samuelson, Mossman, 2011, 29: *As a result, posthuman phase in the evolution of the human species will emerge in which humans will live longer, will possess new physical and cognitive abilities, and will be liberated from suffering and pain due to aging and diseases. In the posthuman age, humans will no longer be controlled by nature; instead, they will be the controllers of nature. Those who welcome the vision of the posthuman phase are known as transhumanists.*

[14] *Cf.* Ferrando 2013, 26–30.

[15] Sadly reflecting on the aims presented, it seems like transhumanists tend to substitute themselves to God. In addition, they take into account the existence of a "sacred cyberspace", thus creating new notions of space and time. *Vide* Graham 2002, 65–80.

https://biblioteca-digitala.ro

seriously affecting the relationship with the divine. In theory, they tend to "enhance" the human condition, but they end up by "augmenting" the human nature, as bio-conservationists reckon. This augmentation is not strictly necessary. It is generated by an excessive vanity, by a *hybris* which threatens humans with future extinction. Right now we live in a world where technology is welcome as long as it is subordinated to humans. But can we remain entirely humans in a world where we laugh and cry using emoticons? In a world where sensitivity is seldom mocked, where the appearance counts more than the essence, where the virtual appreciation replaces a handshake, a hug or a face-to-face interaction? I think that, in this apocalyptic scenery, where science is revealing its double face and its negative impact, the return to *humanitas* should be our foothold and become our priority.

BIBLIOGRAPHY

a. Editions

AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Gellius/13*.html], (27 October 2019).
CICERO, *De legibus*, [https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg1.shtml], (27 October 2019), [https://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg2.shtml#36], (27 October 2019).
–, *De oratore*. https://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore2.shtml#17 (27 October 2019).
PLINIUS MAIOR, *Naturalis Historia*, [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0138%3Abook%3D2%3Achapter%3D5], (28 October 2019).

b. Dictionaries

CASTIGLIONI, Luigi; MARIOTTI, Scevola, *Vocabolario della lingua latina (latino-italiano, italiano-latino)*, Loescher, 2007, Torino.
GLARE, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

c. Books

ALEXANDRE, Laurent, BESNIER, Jean-Michel, *Pot face roboții dragoste? 12 întrebări despre Transumanism*, tr.fr. Humanitas, Bucureşti, 2019.
CHUNG, Paul S., *The Hermeneutical Self and an Ethical Difference: Intercivilizational Engagement*, James Clarke & Co Ltd, 2012.
LILLEY, Stephen, *Transhumanism and Society. The Social Debate over Human Enhancement*. Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2013.
MANZOCCO, Roberto, *Transhumanism. Engineering the Human Condition*, Springer (in association with Praxis Publishing), Chichester-UK, 2019.
MARCHESINI, Roberto, *Post-human: verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
NOVAC, Gheorghe, *Umanism şi umanizare*, Eikon, Bucureşti, 2018.
RANISCH, Robert, SORGNER, Stefan Lorenz, *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2014.

https://biblioteca-digitala.ro

TINTINO, Giorgio, *Tra umano e postumano. Disintegrazione e riscatto della persona. Dalla questione della tecnica alla tecnica come questione*, FrancoAngeli, Milano, 2015.
TIROSH-SAMUELSON, Hava, MOSSMAN, Kenneth L., *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, vol./bd.3, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2011.
VATINNO, Giuseppe. 2010. *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'Uomo del XXI secolo*. Armando Editore. Roma.

d. Articles

ÅLUND, Aleksandra, "Alterity in Modernity", *Acta Sociologica*, Vol. 38, No. 4, 1995, pp. 311–322.
ELSNER, Jaś, "*Paideia*: Ancient Concept and Modern Reception", *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 20, No. 4 (December), 2013, pp. 136–152.
FARMAN, Abou, "Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe", *Anthropological Quarterly*, Vol. 85, No. 4 (Fall), 2012, pp. 1069–1088.
FERRANDO, Francesca, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations", *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, Vol. 8, No 2, (Fall), 2013, pp. 26–32.
GRAHAM, Elaine, "Nietzsche gets a modem: Transhumanism and the Technlogical Sublime", *Literature and Theology*, Vol. 16, No. 1 (March), 2002, p. 65–80.
MENDEZ, Angel F., "God and Alterity", *New Blackfriars*, Vol. 80, No. 946 (December), 1999, pp. 552–567.
MORTON Braund, Susanna, "Roman Assimilations of the Other: Humanitas at Rome", *Acta Classica*, Vol. 40, 1997, pp. 15–32.
NYBAKKEN, Oscar E., "Humanitas Romana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 70, 1939, pp. 396–413.
PARFITT, Trevor, "Towards a Post-Structuralist Development Ethics? Alterity or the same?", *Third World Quarterly*, Vol. 31, No. 5, 2010, pp. 675–692.
RIPOSATI, Benedetto, "Varrone e Cicerone, maestri di umanità", *Aevum*, Anno 23, Fasc. 3/4 (Luglio-Dicembre), 1949, pp. 246–266.
SKAFISH, Peter, "Thinking Alterity, Reprise: An Introduction", *Qui Parle*, Vol. 17, No. 1, Special Issue: Thinking Alterity, Reprise (Fall/Winter), 2008, pp. 3–40.
TENGELYI, László, "Self-Identity and the Experience of Alterity", *The Wild Region in Life-History*, Northwestern University Press, 2004, pp. 92–122.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ON CICERO'S HUMOR IN *EPISTULAE AD FAMILIARES*

Florentina NICOLAE
"Ovidius" University of Constanța/
"G. Călinescu" Institute of History and Literary Theory, Bucharest

Abstract. In this paper we aim to analyze the Ciceronian humor, based on a corpus of letters from the *Ad familiares* series, starting from certain theoretical premises of the theory of humor, which involve incongruity, consolation and superiority. Cicero is one of the ancient scholars who attach importance to humor, which he analyzes from a typological and functional point of view, in his *De oratore* treatise. We will focus on how Cicero applies his own theoretical views, in the humor that transpires in his correspondence with Varro, Dolabella and Paetus.

Keywords: Cicero, humor, letters, Roman society, critical perspectives.

Lisa Glebatis Perks, in her work *The Ancient Roots of Humor Theory*, identifies three theories of humor rooted in antiquity: the theory of incongruity, consolation and superiority. According to the first theory, humor derives from the element of surprise, from something unexpected, that contradicts one's past experiences, expectations or cognitive frame. The consolation theory shows that humor derives from the release of repressed emotions.

The same author writes the major tenet of superiority theory is that "mockery, ridicule, and laughter at the foolish actions of others are central to the humor experience" (Keith-Spiegel 1972: 6)[1]. In *De oratore*, Cicero discusses two types of wit, resulted from deeds or from words: *Duo sunt enim genera facetiarum, quorum alterum re tractatur, alterum dicto* (2.59.238), but he continues in the same context, emphasizing that the copious laughter is obtained from the combination of the two categories: *…maxime autem homines delectari, si quando risus coniuncte re uerboque moueatur* (2.61.248). Gravity (*grauitas*) and joke (*iocus*) have the same origins, can start from the same facts or words; on the other hand not all jokes are funny (*non esse omnia ridicula faceta*). According to Cicero, the most popular kind of humor is the one that arises from surprise: *notissimum ridiculi genus, cum aliud exspectamus, aliud dicitur* (2.63.255), which the Arpinate relates to the concept of *urbanitas*. Cicero is not witty in the gregarious sense of the term;

[1] Lisa Glebatis Perks, "The Ancient Roots of Humor Theory", in *Humor*, 25 (2), p. 120.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 171–176

https://biblioteca-digitala.ro

especially in *De oratore*, he rejects the coarse humor and the depraved and obscene language. He is a refined man of spirit, for whom the manipulation of words is at the same time a joy, a technique and an art. Rude humor is not worthy of a free man, a recurring idea in this work: *non est nostrum... minime est liberale... non digna nobis... non foro digna…sed uix conuiuio liberorum* (LXII). The theory of incongruity is the one that best describes Ciceronian humor. According to it, humor is achieved through the succession of incongruous statements, therefore surprising to the receiver, or by the contrast between the character of the speaker and his/her statements, or by contextual irony, meaning that the gravity (or the lack of it) within a discourse is not consistent with the seriousness of a situation[2].

In his treatise *De oratore* (1.5.17), Cicero discusses the internal structure of a fine discourse. It contains witty spirit (*facetiae*) which, oriented towards the receptor, must contain what Cicero calls "charm" (*lepos*). From a formal point of view, the discourse must be characterised by "readiness" and "conciseness" (*celeritas, breuitas*). In terms of content, the erudition of the speaker will be accompanied by witty words, so that the effects in the end will be "elegance" (*uenustas*) and "urbanity" (*urbanitas*). Eugen Cizek considers that among all of these concepts, which Cicero pictures as interrelated (*coniuncta*),

> *lepos* and *urbanitas* emerge as the pillars of this conceptual field, that is, the charm, without which nothing is built effectively, to act on the soul of people, and spiritual and witty politeness, *urbanitas*[3].

Eugen Cizek refines the relationship proposed by Cicero between these seven concepts and advances a scheme that links, in a subsidiary way, charm with witty words, erudition with promptness and conciseness, elegance with urbanity. We consider that the scheme can be slightly modified, since Cicero clearly associates wittiness with erudition. Wittiness implies a refined intellectual activity, related to another essential concept introduced by Cicero, *humanitas* (*De oratore*, 1.8.32). In his opinion, a person lacking erudition would not be able to transmit a quality humor: *accedat eodem oportet lepos quidam facetiaeque et eruditio libero digna celeritasque et breuitas et respondendi et lacessendi subtili uenustate atque urbanitate coniuncta* (*De oratore* 1.5.17).

LEPOS FACETIAE ERVDITIO CELERITAS BREVITAS VENVSTAS VRBANITAS[4]

Cicero "adapts" his jokes and the manner of joking, according to his relationship with the recipient of the letter. The connection between erudition and

[2] *Ibidem,* p. 124.
[3] Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine.* Vol. I, Bucureşti: Societatea "Adevărul" S. A., 1994, p. 208.
[4] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

his character as a refined man of spirit is very clear from his correspondence, especially with another scholar of the time, Marcus Terentius Varro. We selected four letters sent by the famous orator, two from Rome, two from Tusculum, in 46–45. Cicero repeatedly alludes to Varro's immense culture, when he writes to him about having returned to his old friends, that is to say books: *cum ueteribus amicis, id est cum libris nostris* (*Ad fam.*, 9.1.2). Referring to their mutual friend Caninius (*noster Caninius*), Cicero puts special emphasis on his erudition: *sed cum eo, ut cum homine docto et amatissimo tui locutus ea sum*. Amidst the turbulent events of the spring of 46, Cicero resumes the same topos, of how readings not only delight, but uphold morale in unpopular times and, considering himself unfairly marginalized from political life, he proposes to Varro that they both remain men of action in the service of the state, if not in the forum, at least through their writings:

> *si nemo utetur opera, tamen et scribere et legere* πολιτείας *et, si minus in curia atque in foro, at in litteris et libris, ut doctissimi ueteres fecerunt, nauare rem publicam et moribus ac legibus quaerere* (*Ad fam*., 9.2.4).

Jovial tone rarely surfaces in his correspondence with Varro. One of the jokes Cicero uses repeatedly gravitates around the following pattern: I invite you, and if you can't come, then I'll come to you. The humor here arises from the element of surprise at the end of a sentence in which Cicero states his need for a relaxing space, such as the garden, the library, the bathroom, deprived of which he will not come to Varro:

> *si tu minus ad nos, adcurremus ad te; si hortum in bybliotheca habes, deerit nihil* (*Ad fam.*, 9.4); *si mihi spatium fuerit in Tusculum ante Nonas ueniendi, istic te uidebo; si minus, persequar in Cumanum et ante te certiorem faciam, ut lauatio parata sit* (*Ad fam.*, 9.5).

In another letter (*Ad. fam.*, 9.8.1) overtly and with black humor, Cicero expresses his distrust of the future under the authority of Caesar. The letter had killed a distant relative, namely Lucius Caesar. After taking him prisoner in the battle of Thapsus, Caesar first pardoned him, then commanded him to be assassinated. Cicero expresses his concern by quoting a line from Terentius' comedy *Andria*, offering a surprising reinterpretation of its rhetorical question. Seeing his son Pamphilus weeping in condolence at the funeral of a non-relative, Simo asks himself *Quid hic mihi faciet patri?* (Terentius, *Adria*, 112). Cicero gives another interpretation to this line, meaning that if Caesar had behaved so cruelly with a family member, he could not hope for a gentler treatment for himself. Moreover, other lines from Ennius, quoted below, in the same letter, also allude to Caesar's cruelty, to the slaughter of Scipio's army, on April 6, 46 BC[5]. For this

[5] William Melmoth, *The Letters of Marcus Tullius Cicero to several of his Friends. With Remarks,* Vol. II, London, 1804, p. 261.

https://biblioteca-digitala.ro

situation, Cicero uses the term *ridicula*, thus creating a polyptoton between this noun and the verb *rideamus*. This is a black joke, which the sender himself fines as such: *Sed ridicula missa, praesertim cum sit nihil quod rideamus* (*Ad fam*., 9.7.2).

Another recipient of Cicero's letters was Dolabella, his son-in-law. A complex portrait of him can be reconstructed from Cicero's correspondence. From a letter sent to Varro and another one addressed to Paetus we learn that Dolabella was Cicero's disciple in terms of rhetoric (*Ad fam.*, 9.7.2; 9.14.7). In another long letter to Marcus Coelius (*Ad fam.*, 7.14), it appears that Dolabella was buried in debt and had an extravagant lifestyle. Because he was a strong politician and a close friend of Caesar's, Cicero had always treated him as a man whom it was better to have as a friend rather than an enemy. In fact, Dolabella's appreciation for his former mentor was very high too, since he calls him *mi iucundissime Cicero* (*Ad fam.*, 11.9.3). Of the three letters analyzed here, one is dated two months before the divorce between Tullia and Dolabella, while the other two were written after the event, but Cicero's tone towards his former son-in-law remains affectionate. Nevertheless, behind his witty remarks, we can detect signs of concern about the political state of Rome, and it is obvious that Dolabella enjoys special attention, due to his privileged status at the time of receiving the letters. The sender of the letter himself takes precautionary measures related to the limit of the joking tone and the content of the smart words: *Cum igitur mihi erit exploratum te libenter esse risurum, scribam ad te pluribus* (*Ad fam.*, 9.10.3). A pecuniary dispute between Curtius Nicias and Vidius is described allegoricaly, as if it were a philological dispute over a Greek text. Humor here derives from a pun based on the word *uersicula*, that can mean both 'lyrics' and 'written lines' that record a debt in money. Nicias had asserted that certain lines did not belong to him, that they had been fraudulently introduced by Vidius. Cicero compares the situation with Aristarchus' efforts to establish the interpolated lines in the Homeric epics[6]. The joke will later be used by Horatius in his *Ars poetica* (v. 450). Cicero is called to analyze the conflict between Nicias and Vidius. Writing to Dolabella, he imagines that the latter suggests the risk of being subjective to Nicias, due to the fact that Cicero had often been invited to plentiful dinners with Nicias' family. It is just a joking excuse for Cicero to remind Dolabella that he does not mix friendship and civic duties:

> *Oblitusne es igitur fungorum illorum, quos apud Niciam, et ingentium squillarum cum sophia Septimiae? Quid ergo? Tu adeo mihi excussam seueritatem ueterem putas, ut ne in foro quidem reliquiae pristinae frontis appareant?* (*Ad fam.*, 9.10.2).

In a cheerful tone, Cicero suggests that if Nicias were sentenced to be exiled, Dolabella could persuade Caesar to bring him back to Rome, or else Plancus Bursa

[6] The joke will later be used by Horatius in his *Ars poetica* (v. 450).

https://biblioteca-digitala.ro

would not know what to do. Bursa had been exiled, with Cicero's involvement as an accuser, for having participated in the riots which followed Clodius' death in January 52. In an ironic manner, the word *litteras* is used meaning 'letters', 'alphabet', which suggests not only the political substrate of the discussion, but also the fact that Titus Munatius Plancus Bursa was an uncultered character, whom lofty Cicero despised[7].

The end of the letter refers to the death of Publius Sylla, who during the dictatorship of his relative Lucius Sylla used to buy the estates of the proscribed at a reduced price and continued to do so in Caesar' time. Cicero refers to the custom of marking the land put up for sale by placing a spear on the spot, but in fact he suggests that Caesar is exaggerating in this regard and might become the target of popular hatred. Formally, his conclusion is similar to the one he draws in 15.17, written the same year to Caius Cassius:

> *Hoc tu pro tua sapientia feres aequo animo (...) Caesarem putabant moleste laturum uerentem, ne hasta refrixisset* (15.17.2). – *Ego ceteroqui animo aequo fero: unum uereor, ne hasta Caesaris refrixerit* (9.10.3).

Again, Cicero uses the allusion, thus realizing a smooth transition from seriousness to joke, in order to remain in good terms with his influential son-in-law.

Cicero's friendship with Lucius Papirius Paetus is reflected in a number of letters where witty words are customary, as both man value each other's fine sense of humor. Cicero describes Paetus to Atticus as *uir bonus amatorque noster* (*Ad Att.*, 1.20.7). His correspondence with Papirius Paetus reflects a series of Ciceronian views regarding the quality of humor and its use in public and in writing. In just one letter, *Ad fam.*, 9.15, Cicero uses a number of synonymous terms, *facetia, sal, lepos, urbanitas*[8], in order to illustrate the witty humor typical of the Latium people. Cicero believes that the loss of this characteristic type of humor is partly due to the influx of immigrants from across the Alps, *bracatis et Transalpinis nationibus*, thus establishing an antithetical relationship between *Latinitas* and *peregrinitas*. In Cicero's view, Paetus is a symbol of the once glorious witty refinement, while his precarious state of health (the main reason for issuing the letter) comes to epitomize the deficient state of the whole Roman society in a troubled time. By painting this subtle moral portrait of Paetus, Cicero indirectly links his own person to such concepts as *moderatio, libertas* while being consciously aware of the celebrity that his wittiness earned him (*fama ingenii*). On this, and upon, Caesar's capacity (*peracre iudicium*) to recognize humor Cicero's hope is based that unspoken words will not be attributed to him, since Caesar is able to distinguish false from truth, as far as the orator is concerned. Cicero finely ironizes the network of informers around the dictator. They pay special attention to

[7] D. R. Shackleton Bailey, *Cicero. Select Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 196.

[8] TTL, online edition, *s.u. facetia.*

https://biblioteca-digitala.ro

the Arpinate, that could be confused with affection – comments Cicero – if it were not known that they inform Caesar in detail of any of his movements. With fine irony, he thus underlines his own value which the dictator's informers only seem to highlight: *...sic enim color, sic obseruor ab omnibus iis, qui a Caesare diliguntur, ut ab iis me amari putem* (9.16.2)[9].

> As the laws, traditions and culture of Rome underwent a profound and traumatic change during the first century BCE, Cicero's epistolary testimony stages the parallel drama of an individual looking to reconnect with a stable subjectivity that can be grounded in the world around him[10].

The letters to Paetus attest to Cicero's nostalgia for past times when he felt safe. They deplore the political instability of his time, as well as the degrading of many traditional practices and cultural institutions, including the typical Latin humor. Cicero's letters to his friends show that humor is part of the cultural heritage of a changing society, in which the traditional values that have given power and stability to the Roman state are in danger.

SOURCES

CICERON. 1936. *Lettres familières*. II, Livres VII–XI, Traduction nouvelle par Édouard Bailly, Paris: Garnier Frères.

BIBLIOGRAPHY

CAPELLA, Orazio. 2019. *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero's* Academica. Leiden-Boston: Brill. Electronic version at [https://books.google.ro].
CIZEK, Eugen. 1994. *Istoria literaturii latine.* Vol. I, Bucureşti: Societatea „Adevărul" S. A.
CORBEILL, Antony. 1996. *Controlling Laughter: Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press. Electronic version at [https://books.google.ro].
KROSTENKO, Brian A. 2001. *Cicero, Catullus, and the Language of Social Perfomance,* Chicago & London: University of Chicago Press.
MELMOTH, William. 1804. *The Letters of Marcus Tullius Cicero to several of his Friends. With Remarks,* Vol. II, London. Electronic version [https://books.google.ro].
PERKS, Lisa Glebatis. 2012. "The Ancient Roots of Humor Theory", in *Humor*, 25(2), p. 119–132.
SHACKLETON Bailey, D. R. (ed.). 2002. *Cicero. Select Letters*. Cambridge: Cambridge University Press. Electronic version at [https://books.google.ro].
Thesaurus Linguae Latinae. 1912–1926. Editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Vol. VI: F. Pars prior, Leipzig: Teubner. Electronic version at [https://books.google.ro.pdf].

[9] Antony Corbeill, *Controlling Laughter: Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 214.

[10] Orazio Capella, *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero's* Academica. Leiden-Boston: Brill, 2019, pp. 72–73.

https://biblioteca-digitala.ro

SIMBOLISMUL OGLINZII ŞI TIPOLOGIA DENUMIRILOR GENULUI PARENETIC

Simona NICOLAE
Institutul de Studii Sud-Est Europene / Universitatea din Bucureşti

Résumé : L'histoire du genre littéraire des *miroirs des princes* byzantins doit commencer en soulignant que le terme « miroir » ne figure dans aucun titre des œuvres byzantines réunies dans cette catégorie, qui a connu d'ailleurs d'autres appellations, comme celle de *genre parénétique* ou de *livres de sagesse*. Ces syntagmes ont l'avantage de montrer tout d'un coup la fonction, ou le contenu des textes envisagés : le premier est construit sur le terme grec παραιν□ω qui signifie donner des conseils, et définit ainsi la fonction des ouvrages, tandis que le deuxième résume plutôt leur contenu. Mais tous les deux ont le désavantage de ne pas surprendre les traits caractéristiques qui individualisent ces textes, en donnant ainsi, la possibilité de confusion avec d'autres ouvrages comme les livres populaires de comportement ou les recueils de proverbes, de sentences, ou d'histoires moralisatrices. En revanche, la dénomination de *miroir de prince*, même s'elle n'est pas présente dans les titres des textes byzantins, a toutes les données pour être un vrai concept, un terme générique et définitoire pour une catégorie bien circonscrite. Les pages suivantes se proposent de sonder la métaphore du *miroir*, pour établir ensuite la signification objective, dénominative du syntagme *miroir de prince* et justifier ainsi une lecture licite des textes parénétiques byzantins à travers le symbolisme si riche et significatif que le miroir a développé au cours des siècles.

Mots-clefs : miroir, miroir de prince, genre parénétique, panégyrique, protreptique, specula principum, *κάτοπτρα ἡγεμόνων.*

Simbolul oglinzii a constituit, atât în Antichitatea păgână, cât şi în Evul Mediu creştin, un topos foarte răspândit, cu semnificaţii echivoce. De la un înţeles negativ – obiect care oferă o imagine deformată a realităţii sau doar aparenţa acesteia –, la metafora adevărului *Sfintei Scripturi*, văzute ca reflex al revelaţiei divine, şi până la metafora „cărţii-oglindă", intermediar secund, care traduce sau reflectă întocmai cuvântul biblic, oglinda oferă o pletoră semantică *speculată* în scrieri filosofice, morale, literare sau teologice. În paginile următoare, interesul nostru se mărgineşte la urmărirea parcursului istoric al unui gen literar care oferă, în spatele denumirii emblematice de „oglindă a principelui", un model de comportament, o imagine arhetipală, aceea a *bunului monarh*, a *bunului creştin.* În epoci şi la autori diferiţi, în Orientul grec sau în Occidentul latin, acest gen

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 177–193

https://biblioteca-digitala.ro

multiform îmbracă aspecte diverse şi pune în lumină trăsături de comportament potrivite destinatarului scrierilor sau mediului social şi cultural care le-a dat naştere. Mai mult decât asupra conţinutului şi a formei, ne vom opri însă asupra numirii, clasării şi interpretării semnificaţiilor şi a finalităţii pe care aceste texte le asumă, pentru a vedea dacă ele formează într-adevăr o specie a unui gen literar şi dacă denumirea pe care au primit-o *a posteriori*, *oglinzi ale principilor*, este relevantă şi potrivită lucrărilor parenetice bizantine.

Cea mai veche lucrare care ni s-a transmis, purtând titlul de oglindă, este scrierea Sfântului Augustin, *Specula de Scriptura Sacra*, numită astfel din dorinţa expresă a autorului său, aşa cum mărturiseşte Possidius, biograful şi contemporanul Sfântului Augustin[1]. Lucrarea nu este însă un text original, ci doar o compilaţie, a unor pasaje selectate din *Vechiul* şi *Noul Testament*, fiind, aşadar, o *oglindă* a *Cărţii Sacre*, şi nu o lucrare cu un caracter parenetic. Simbolistica titlului trimite mai degrabă la ideea de reflectare fidelă a mesajului biblic şi doar în plan secund la semnificaţia de model de conduită pe care *Biblia* îl oferă oricărui creştin.

Sinteza dintre simbolul *cărţii-oglindă* a altei scrieri şi metafora *oglinzii-model*, purtătoare a unei imagini ideale, a unui crâmpei de perfecţiune pe care cititorul trebuie să şi-l însuşească, supunându-se actului parenetic, deşi se produce târziu în Evul Mediu occidental, se întemeiază pe un topos care se regăseşte în scrierile stoicilor. Privită în Antichitatea greacă îndeosebi ca un simbol negativ, căci oferă conştiinţei o imagine deformată a realităţii şi predispune la contemplarea frivolă a propriei persoane, oglinda avea pentru stoicul Seneca un cu totul alt înţeles:

> *Inuenta sunt specula, ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium: formosus, ut uitaret infamiam; deformis, ut sciret redimendum esse uirtutibus quicquid corpori deesset; iuuenis, ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi; senex, ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret. Ad haec rerum natura*
>
> Oglinzile au fost născocite ca omul să se cunoască pe sine însuşi. O seamă de consecinţe vor decurge de aici. Mai întâi, chiar cunoaşterea de sine, apoi şi unele sfaturi: de se vede frumos, să se ferească de ce-l urâţeşte; de e diform, să ştie că trebuie să suplinească prin virtute ce-i lipseşte trupului; de e tânăr, floarea vârstei să-i amintească că e timpul să înveţe şi să îndrăznească fapte mari; iar dacă-i bătrân, să renunţe la tot ce-i întinează părul cărunt şi să-şi îndrepte întru câtva gândul spre moarte. Iată de ce natura ne-a dat

[1] *... ex utroque divino* Testamento*,* Vetere *et* Novo*, praemissa praefation praecepta divina seu vetita ad vitae regulam pertinentia excerpsit... et hoc opus voluit* Speculum *appellari*. Migne, *PL*, vol. 32, col 57, *apud* Ritamary Bradkey, „Beckgraunds of the Title Speculum in Mediaeval Literature"*,* in *Speculum,* vol. 29, no.1 / 1954, p. 104.

https://biblioteca-digitala.ro

facultatem nobis dedit nosmet ipsos uidendi[2].	posibilitatea să ne vedem pe noi înşine.

Obiect exterior fiinţei, oglinda reflectă, pe de o parte, aparenţa, imaginea văzută de toţi ceilalţi, dar la care omul însuşi nu are acces, şi, pe de alta, imaginea interioară, oferind astfel un prilej de contemplaţie şi de meditaţie asupra eului propriu. Acest semantism al *oglinzii-obiect* va fi transmis *cărţii-oglindă*, cea care, ajunsă în mâna sau la urechea destinatarului, îl va conduce spre cunoaşterea de sine şi spre îndreptarea tarelor propriei fiinţe. Şi virtutea aceasta va fi asociată în Antichitatea târzie mai ales Cărţii cărţilor, *Sfintei Scripturi*, după cum citim în lucrarea *Moralium* a Sfântului Grigorie cel Mare:

S. scriptura Speculum est. Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur, ut interna nostra facies in ipsa uideatur. Ibi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus. [...] Narrat autem gesta sanctorum et ad imitationem corda prouocat infirmorum[3].	*Sfânta Scriptură* este o Oglindă. *Sfânta Scriptură* e aşezată în faţa ochilor minţii întocmai ca o oglindă, să se vadă în ea chipul nostru interior. De acolo ştim ce e slut şi ce e mândru în noi. [...] Ea povesteşte şi faptele sfinţilor şi cheamă inimile celor slabi să le urmeze.

Astfel, din reflexii fidele altor cărţi, *specula* au devenit, cu timpul, reflexii ale modelului exemplar spre care fiecare om, după putere, cu abilităţile şi calităţile cu care e înzestrat, trebuie să se îndrepte. La început, acest rol a revenit doar scrierilor testamentare. Apoi, cei îndreptăţiţi să descifreze şi să interpreteze *Scriptura*, membrii clerului îndeosebi, şi-au numit sfaturile *specula*, fără să se depărteze vreodată de preceptele creştine.

Simbolul oglinzii, vehicul metaforic al sensului denotativ de model, construcţie etică exemplară, s-a conturat în imaginarul medieval occidental, la jumătatea veacului al XII-lea, după apariţia lucrării *Speculum Ecclesiae* a lui Honorius Augustodunensis[4]. Scrierea monahului din Autun este considerată cea dintâi colecţie de sfaturi care a purtat numele de *oglindă*, fiind, în fapt, un ghid de comportament clerical. Ajuns, la începutul secolului al XII-lea la abaţia benedictină a Sfântului Iacob din sudul Germaniei (Regensburg), Honorius a întocmit pentru călugării de aici o lucrarea parenetică, reunind modele pentru predicile de duminică şi din zilele de sărbătoare, dar şi explicaţii pentru felul în care era necesar să fie rostite. Titlul lucrării permite interpretarea termenului *oglindă* atât ca reflectare a preceptelor evanghelice, cât şi ca model, exemplu. După tiparul scrierii lui

[2] Seneca, *Questions naturelles,* I, 17, 4, a*pud et* E. M. Jónsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire,* Les Belles Lettres, Paris, 1995, p. 34 (când nu este specificat altfel, traducerile ne aparţin).

[3] Sf. Grigorie cel Mare, *Moralium*, *liber 2, caput primum*, in Migne, *PL*, vol. 75, col. 553, *apud* Ritamary Bradley, *op. cit.*, pp. 109–110.

[4] *Cf.* E. M. Jónsson, *Le miroir – Naissance d'un genre littéraire,* Paris, Les Belles Lettres, 1995.

https://biblioteca-digitala.ro

Honorius Augustodunensis, o seamă de texte, purtând în titlu numele de *speculum*, au apărut începând cu veacul al XII-lea[5]: *Speculum virginum*, *Speculum fidei*, *Speculum charitatis*, culminând cu imensa scriere a lui Vincent de Beauvais, *Speculum maius*[6]. Substantivul care însoțea numele generic, desemna fie publicul căruia îi era adresat textul, fie virtutea sau modelul pe care acesta îl întruchipa.

Ca specie literară, *oglinda* a absorbit modelele oferite de scrieri încadrate în alte genuri literare: panegiricul, discursul ecfrastic sau cel moralizator, progymnasma. În spațiul occidental, funcția oglinzii a fost aceea de a arăta păcatele omenești și a le corecta, așadar de a educa, în spiritul moralei călăuzitoare (pe care Erasmus o numește *recta institutio*[7]), singura care poate repune în făgașul firesc lumea cuprinsă de patimi și dezordine. Naïma Germani, într-o lucrare care analizează „formele simbolice și practicile politice din Germania secolului al XVI-lea", surprinde adecvat caracterul mușcător al scrierilor Occidentului medieval:

> *Le* miroir *se présente donc comme une parole dénonciatrice et correctrice, un verre rectificateur capable d'agir sur cette réalité en ruine : les temps présents sont dangereux [...], caractérisés par leur mépris des autorités souveraines et la recherche de son propre intérêt*[8].

Oglinda Orientului grec și bizantin nu vădește însă caracterul educativ, moralizator în mod explicit, pe care îl au textele occidentale mai târzii. Moștenind tradiția elenă, grecitatea vede în oglindă mai degrabă deformarea realității, jocul periculos dintre adevăr și minciună, amăgirea, visul, nebunia. Să ne amintim de mitul lui Narcis sau de felul în care Perseu învinge Meduza, folosindu-se de un scut-oglindă, care „înmoaie" privirea Gorgonei (în fapt, transformă realitatea). Chiar și primii creștini ai Imperiului Roman asociază oglinda tot cu un instrument care deformează atenuând (fie în chip negativ, fie, dimpotrivă, spre binele celui care privește), iar nu cu unul care oferă o „esență" de adevăr, un arhetip. Ilustrativ este versetul 12 din *Cor. I.13* în care citim limpede neputința omului „căzut" de a cunoaște adevărul și nevoia de a intermedia contemplarea acestuia: „Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, atunci însă, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum cunoscut am fost și eu".

[5] Herbert Grabes numără peste 250 de texte occidentale în al căror titlu este prezent cuvântul *speculum*. *Vide* H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass,* Tübingen, 1973.

[6] În afara acestei scrieri care conține, în fapt, patru oglinzi, *Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum historiale* și *Speculum morale* (cea din urmă fiind, probabil, adăugată posterior), Vincent de Beauvais a scris și o lucrarea parenetică adresată tânărului prinț Filip, viitorul Filip al III-lea, intitulată *De morali principis institutione*.

[7] Desiderius Erasmus Roterdamus, *Institutio principis christiani*, 1.5, [http://www.thelatinlibrary.com/erasmus.html], accesat 15 noiembrie 2020.

[8] Naïma Ghermani, *Construire le corps du prince : formes symboliques et pratiques politiques dans l'Allemagne du XVI^e siècle,* cap. 1, « Porosité du miroir », [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.ghermani_n&part=187279], [29 iulie 2014].

https://biblioteca-digitala.ro

SINTAXA EXPRESIEI κάτοπτρα ἡγεμόνων (*specula principum*)

Semnificaţiile multiple şi echivoce ale sintagmei *speculum principum*[9] se regăsesc şi la nivelul construcţiei sintactice a expresiei[10]. Căci genitivul *principum* poate fi interpretat fie ca un genitiv explicativ (sinonim expresiei *speculum regale*[11], care foloseşte adjectivul), fie ca unul obiectiv (similar sintagmei *laudes regis* – elogiu pentru rege).

În primul caz, termenul *speculum* are semnificaţia de imagine, reflexie a principelui ideal, textul putând fi interpretat ca descriere a modelului guvernării perfecte, adresat totodată principelui ca şi oricăruia dintre supuşii săi, aşadar, unui public lărgit. Această interpretare este mai potrivită oglinzilor occidentale, al căror conţinut este mai tehnic, urmărind educarea principelui pentru „profesiunea" de rege.

În cel de-al doilea caz, accentul se deplasează pe rolul parenetic al textului (traducerea fiind *oglindă pentru principe*, spre folosul său), valorificând funcţia cognitivă a oglinzii, de cunoaştere şi autocunoaştere. Actul parenetic nu urmăreşte doar deprinderea abilităţilor de guvernare, chiar dacă această dimensiune este prezentă, ci oferă, înainte de toate, modelul uman, modelul creştin în care basileul trebuie să-şi oglindească propriul suflet, să-şi observe slăbiciunile, netrebnicia şi să se străduiască a le îndrepta. Această interpretare este mai aproape de caracterul oglinzilor bizantine, dăruite basileilor pentru a le aminti, permanent, nu ce trebuie să facă, ci ce trebuie să fie. Menţionăm aici funcţia similară a săculeţului de purpură umplut cu ţărână, pe care împăratul îl poartă în cadrul ceremoniilor, şi care simbolizează natura sa pieritoare şi datoria de a se supune Celui care l-a plăsmuit dintr-un bulgăre de pământ.

DENUMIRILE GENULUI PARENETIC BIZANTIN

Oprindu-ne asupra titlurilor sub care se regăsesc scrierile parenetice şi încercând să schiţăm o tipologie a acestora, regăsim denumiri care trimit la conţinut (*învăţături*, *îndemnuri*, *cărţi de înţelepciune* etc.), la formă sau structură (*capete* sau *centuria*), denumiri care au în vedere receptorul lucrărilor sau pe cel în

[9] Ne referim la denumirea în limba latină, pentru că cea în limba greacă a fost tradusă ulterior şi, aşa cum am menţionat, nu apare întocmai în nici unul dintre textele bizantine, numite îndeobşte „oglinzi ale principelui".

[10] Distincţia este prezentă şi în lucrarea de doctorat a Irinei Nanu, *La «Segunda Partida» de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los «specula principum»*, susţinută în anul 2013, la Facultatea de Filologie, Traducere şi Comunicare a Universităţii Valencia. Menţionez că am făcut această distincţie în dizertaţia *Culture politique et / ou culture religieuse. À propos des miroirs des princes byzantins*, prezentată în anul 2000 la École des Hautes Études en Sciences Sociales, sub conducerea lui Alain Boureau.

[11] *Speculum regale* este, de altfel, şi titlul unei pareneze norvegiene care datează de la mijlocul secolului al XIII-lea.

https://biblioteca-digitala.ro

memoria căruia au fost alcătuite (*discursuri împărăteşti*). Uneori, traducătorii au folosit pentru numele greceşti echivalenţe româneşti (*capete*, *îndemnuri*, *învăţături*), alteori, denumirea originară a pătruns în limba română, adaptându-se rigorilor fonetice şi morfologice ale acesteia (*pareneze*, *protrepticuri*, *gnomologii*). Cu excepţia denumirii de *oglindă a principelui*, restul termenilor provin din moştenirea retoricii eline[12] şi se regăsesc în corpusul scrierilor bizantine.

O primă categorie de denumiri este cea care se referă la conţinutul şi intenţionalitatea scrierilor (*sfaturi*, *îndemnuri*, *pilde* sau *protrepticuri*, *pareneze*) şi reuneşte, mai degrabă, nume generice sub care se regăsesc specii diferite. Pentru constituirea unui corpus coerent, această primă clasă terminologică, are avantajul de a individualiza un grup de texte nu după criterii formale, ci după conţinutul acestora. Sub „etichetele" menţionate aflăm însă o serie numeroasă de scrieri, uneori chiar în versuri[13], adresate unor categorii variate, fie „profesionale" (medici, strategi, monahi, preoţi, principi), fie sociale. Textele au un conţinut diferit (teologic, etic, practic) şi o structură neomogenă (capitole lungi, discursive sau, dimpotrivă, îndemnuri originale concentrate în capitole scurte, pasaje reproduse din alte scrieri – ca în cazul florilegiilor – şi chiar culegeri paremiologice). Căci, nefiind specificaţi actorii actului parenetic – sfătuitorul şi cel căruia îi sunt adresate îndemnurile – nu este, implicit, particularizat nici tipul de mesaj pe care scrierile îl transmit. Faptul că mesajul parenezelor adresate principilor este determinat cel mai adesea, în mod covârşitor, în conţinutul, structura şi forma sa, de statutul şi ascendenţa în demnitate pe care receptorul o are asupra autorului, cât şi de contextul ceremonialului în care textul este rostit, face ca scrierile la care ne referim să alcătuiască, în cadrul genului parenetic, o specie aparte. Le vom numi, aşadar, generic, *pareneze*, încercând totodată să deslušim diferenţele specifice care individualizează sfaturile adresate principilor faţă de alte specii ale genului menţionat.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. PROTREPTIC

Protrepticul (πρότρεψις, tradus prin *sfat*, *îndemn* şi, în scrierile religioase, *pildă*) şi *pareneza* (παραίνεσις, cuvânt tradus prin aceiaşi termeni) sunt specii diferite[14] ale genului retoric deliberativ[15]. Cea dintâi (λόγος προτρεπτικός sau

[12] *V.* Aristotel, *Retorica*, îndeosebi „Genurile retoricii: deliberativ, judiciar, demonstrativ", in *op. cit.*, traducere studiu introductiv şi index de Maria-Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan-Sebastian Maftei, Bucureşti, Editura IRI, 2004, pp. 101-105.

[13] Scrieri parenetice în versuri sunt, de pildă, *Αἱ μοῦσαι*, poemul compus de Alexis Comnenul, fragmentul parenetic din epopeea populară *Degenis Acritas* sau poemul cunoscut sub numele *Στίχοι πολιτικοὶ τοῦ Σπανία.*

[14] O prezentare argumentată a diferenţelor dintre cele două specii este făcută de către Stanley Stowers în lucrarea *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity,* Westminster John Knox Press, 1986, p. 92.

[15] Conform retoricii aristotelice există trei genuri de discursuri oratorice: deliberativ, judiciar şi demonstrativ (ὥστ'ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν,

https://biblioteca-digitala.ro

προτροπή) urmăreşte convingerea auditoriului că subiectul aflat în discuţie şi lăudat ca fiind cea mai bună alegere, este singura cale de urmat, căci este unica „dreaptă, după lege, aducătoare de folos, frumoasă, plăcută şi uşor de deprins”[16]. Argumentarea este modalitatea principală prin care sunt susţinute ideile prezentate. *Protrepticul* presupune, aşadar, ca lector (ascultător) un personaj care trebuie convins şi determinat să urmeze opinia autorului, nu doar informat de beneficiile unui demers.

Pareneza se adresează în schimb unui ascultător deja convins de justeţea celor afirmate de către autor şi care trebuie doar îndrumat, sfătuit mai degrabă cum şi nu de ce să urmeze acea cale. Modalitatea principală de prezentare a subiectului, în cazul parenezei, este expunerea ideilor şi mai puţin argumentarea acestora, parenezei lipsindu-i dimensiunea hortativă prezentă insistent în discursul protreptic. Distincţia poate fi lesne urmărită şi în semnificaţia etimologică a celor două denumiri, căci παραινέω înseamnă *a sfătui*, *a avertiza*, *a încuraja* pe cel care primeşte mesajul să meargă mai departe pe drumul pe care păşeşte deja, în timp ce προτρέπω presupune voinţa de a convinge, fără a avea însă nuanţa de obligaţie, de a împinge într-o anumită direcţie sau chiar de a atrage la sine[17], deci de a schimba direcţia spre care se îndreaptă receptorul discursului.

Diferenţa dintre discursul *protreptic* şi cel *parenetic* este făcută de Isocrate, care afirmă în textul adresat lui Demonicos:

> Ὅσοι μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἑαυτῶν φίλους τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσιν, καλὸν μὲν ἔργον ἐπιχειροῦσιν, οὐ μὴν περί γε τὸ κράτιστον τῆς φιλοσοφίας διατρίβουσιν· ὅσοι δὲ τοῖς νεωτέροις εἰσηγοῦνται, μὴ δι’ὧν τὴν δεινότητα τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἀσκήσουσιν, ἀλλ’ὅπως τὰ τῶν τρόπων ἤθη σπουδαῖοι πεφυκέναι δόξουσιν,
>
> [Retorii] care scriu pentru cei pe care îi îndrăgesc discursuri protreptice fac, desigur, un lucru bun, însă nu se dedau la exerciţiul adevărat al filozofiei. Iar cei care îi strunesc pe tineri arătându-le nu prin ce îşi pot exercita puterea în arta cuvântului, ci felul în care îşi pot demonstra virtutea înnăscută, aceştia îi ajută cu mult mai mult

δικανικόν, ἐπιδεικτικόν). Discursului deliberativ îi este proprie susţinerea (ἡ προτροπή) sau combaterea (ἡ ἀποτροπή), celui judiciar, acuzaţia (ἡ κατηγορία) şi apărarea (ἡ ἀπολογία), iar celui demonstrativ (συμβουλευτικόν), elogiul (ὁ ἔπαινος) sau blamul (ὁ ψόγος), in Aristotel, *op. cit.*, pp. 101–103, 1358b–1359a. Aceeaşi împărţire o regăsim şi în *Προγυμνάσματα* lui Nicolaos Sofistul care consideră că susţinerea (ἡ προτροπή) şi combaterea (ἡ ἀποτροπή) sunt cele două modalităţi ale genului deliberativ (τὸ συμβουλευτικόν) a cărui finalitate este folosul (τὸ συμφέρον), in Leonardi Spengel (ed.), *Rhetores Graeci,* Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, 1853, vol. 3, p. 450. În aproape aceleaşi cuvinte sunt prezentate cele trei genuri ale retoricii şi în lucrarea *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* a lui Menandros Retorul, in D. A. Russell and N. G. Wilson (eds. and trads), *Menander Rhetor,* Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 3 (pasajul lipseşte din ediţia Leonardi Spengel).

[16] Pseudo-Aristotel, *Rhetorica ad Alexandrum*, 1.29: ταῦτα ἐφ’ἃ παρακαλεῖ δίκαια ὄντα καὶ νόμιμα καὶ συμωέροντα καὶ καλὰ καὶ ἡδέα καὶ τὰ ῥᾴδια πραχθῆναι. Leonardi Spengel (ed.), *op. cit*, vol. 1, pp. 174–175. [n.n.: când nu este specificat altfel, traducerea textelor din greacă şi latină ne aparţine].

[17] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1999. *S.v. „*προτρέπω*”.*

https://biblioteca-digitala.ro

τοσούτῳ μᾶλλον ἐκείνων τοὺς ἀκούοντας ὠφελοῦσιν, ὅσον οἱ μὲν ἐπὶ λόγον μόνον παρακαλοῦσιν, οἱ δὲ καὶ τὸν τρόπον αὐτῶν ἐπανορθοῦσιν. Διόπερ ἡμεῖς οὐ παράκλησιν εὑρόντες ἀλλὰ παραίνεσιν γράψαντες μέλλομέν σοι συμβουλεύειν, ὥς χρὴ τοὺς νεωτέρους ὀρέγεσθαι καὶ τίνων ἐργων ἀπέχεσθαι καὶ ποίοις τισὶν ἀνθρώποις ὁμιλεῖν καὶ πῶς τὸν ἑαυτῶν βίον οἰκονομεῖν... [18]

decât primii pe discipoli, fiindcă, pe cât îi îndreaptă cei dintâi numai spre arta discursului, pe atât le îndreaptă ceilalți caracterele. De aceea și eu te voi sfătui, nu căutând a-ți da precepte stricte, ci scriind pentru tine, într-un text parenetic, ce trebuie să își dorească tinerii, de la ce trebuie să se abțină, a cui prietenie să o caute și cum să își rânduiască viața...

Acesta este, de altfel, și „actul de naștere" al parenezei, căci în retorica Antichității clasice cele două genuri nu sunt teoretizate distinct, discursul parenetic nefiind menționat ca o specie aparte, ci doar ca o variantă a genului protreptic.

Uneori, încadrarea de către un autor a propriului discurs într-un gen sau altul este doar o manieră polemică de raportare la alte scrieri. Acesta pare să fi fost cazul discursului protreptic al lui Aristotel care, deși este astfel denumit, are mai degrabă un caracter parenetic. Disputa pe care o ducea însă Aristotel cu Isocrate pe tărâmul filozofiei și faptul că acesta din urmă afirmase supremația discursului parenetic asupra celui protreptic, l-au determinat pe stagirit să compună, pentru Themison, regele Ciprului, un discurs pe care l-a denumit Προτρεπτικός.

Ierarhia care poate fi stabilită între autorul discursului și cel care primește mesajul poate determina alegerea genului protreptic sau a celui parenetic. Când poziția socială, intelectuală, de vârstă a auditoriului este sub cea a retorului, acesta din urmă va rosti un discurs protreptic. Dacă însă retorul se află pe o treaptă inferioară sau egală în demnitate, virtute sau înțelepciune, el va alege discursul parenetic, mai potrivit în această situație. Diana M. Swancutt afirmă că discursul parenetic marchează apartenența la același grup, al unei elite culturale, care își definește astfel valorile și idealul[19].

Cum nu există însă genuri „pure", o distincție absolută între pareneză și protreptic nu poate fi stabilită. Elemente protreptice se regăsesc în pareneze, după

[18] Isocrate, „Discours à Démonicos" („Πρὸς Δημονικόν") in Georges Mathieu et Émile Brémond (eds. et trads.), *Isocrate. Discours,* vol. I, Société d'Édition „Les Belles Lettres", 1928, p. 123.

[19] „The presence of paraenetic advice in practical wisdom does not simply signal an audience's location in or outside of a given group; rather, it indicates that an author and audience schare a commitment to a set of *irrefutably elite* practices. (In other words, the social „meaning" of paraenesis is bound up, both formally and functionally, with the ideologies and status negotiation of the groups who use it.) For those who make it, this claim is „true" *whether or not,* from the perspective of cultural elites, the praxis of the claimants is recognized as elite. [...] paraenesis can signify the alignment of author and audience with accepted, commonsensical precepts of cultural elites". Diana M. Swancutt, „Paraenesis in Light of Protrepsis. Troubling the Typical Dichotomy", in J. Starr and T. Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 152–153.

https://biblioteca-digitala.ro

cum valoarea socială şi axiologică a actului paideic, caracteristic parenezelor, face ca discursul protreptic să aibă uneori un ton didactic.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. CAPETE (*κεφάλαια*) SAU *centuriae*

O altă categorie terminologică, în care putem regăsi denumiri asociate adesea cu textele care formează corpusul acestui studiu, trimite la structura scrierilor, alcătuite din capitole independente care concentrează, fiecare, un îndemn sau poartă asupra unei idei sau a unei virtuți. *Capete* sau, în greceşte, κεφάλαια, sunt, la origine scrieri care aparțin literaturii gnomice, fiind caracterizate prin concizia expresiei şi retorismul accentuat[20]. Reunite structural în aceeaşi clasă, scrierile denumite κεφάλαια pot fi foarte diferite prin conținut, în ele regăsindu-se subiecte teologice, filozofice, etice etc. Κεφάλαια nu constituie, aşadar, o specie literară propriu-zisă, ci, o formă, o expresie, un tipar în care este organizat un conținut diferit.

Literatura teologică a îmbrățişat adesea această modalitate percutantă de expunere a ideilor, fără să fie însă singurul domeniu în care pot fi regăsite texte structurate în capitole scurte, independente din punct de vedere al conținutului. Dintre numeroasele exemple care ilustrează utilizarea denumirii pentru ceea ce este, în fond, un tipar structural, reținem: *Capetele gnostice* şi *Cele patru sute de capete despre dragoste* ale lui Maxim Mărturisitorul; *Capetele teologice* şi *Capetele morale* ale lui Simeon Noul Teolog; *Capetele morale* ale lui Simeon Evlaviosul; lucrarea polemică, de teologie mistică prin care Gregorios Palamas îi răspunde, apărând isihasmul, lui Varlaam din Calabria, numită, de asemenea, *Capete* (Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης). Acestora li se adaugă textele parenetice care urmează tradiția gnomologică[21], fiind alcătuite din capitole scurte, fără legătură evidentă în cuprinsul scrierii: *Capetele* lui Agapet, *Capetele* împăratului Vasile Macedoneanul, *Învățătura împărătească* scrisă de Theophylact de Ochrida, *Discursul despre împărăție* al lui Thoma Magistrul sau *Sfaturile pentru educația împărătească* adresate de către Manuel Paleologul fiului său Ioan al VIII-lea.

[20] Termenul κεφ□λαιον denumea de altfel în retorica antică o parte din *inventio* sau *elocutio* în care era exprimată ideea care urma a fi discutată, concis şi cu maximă precizie, lipsită fiind de ornamente stilistice. *Apud* F. Leonte, *Rhetoric in Purpele: the Renewal of Imperial Ideology in the Texts of Emperor Manuel II Palaiologos,* teză de doctorat susținută la Central European University, Budapest, 2012, [www.etd.ceu.hu/2012/leonte_florin.pdf], accesat: 15 noiembrie 2020, p.166.

[21] H. Hunger, împarte parenezele adresate principilor în două categorii, cele care conțin capitole scurte a căror înşiruire nu urmează o logică strică (κεφάλαια) şi parenezele structurate în capitole mai ample, discursive (pe care le denumeşte generic *Fürstenspiegel*). Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1978, consultată în traducere greacă: *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, Τόμος Α', *Φιλοσοφία, ῥητορική, ἐπιστολογραφία, γεωγραφία*, Λ.Γ. Μπενάκης, Ι.Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής (trads.), Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 2004[3], p. 158.

https://biblioteca-digitala.ro

Centuriae (□κατοντ□ς în limba greacă) erau numite colecţiile care reuneau o sută de sentenţe sau de κεφ□λαια. După cum arată Irénée Hausherr[22], *centuriae* aparţin genului gnomic sau apoftegmatic, nefiind însă compilaţii de texte cu o provenienţă diversă, asemenea florilegiilor, ci scrieri originale. Alegerea numărului o sută poate fi explicată fie prin preocuparea de a preveni interpolările, fie prin simbolistica sacră a acestui număr care semnifică perfecţiunea, trimiţând totodată la Dumnezeu, prin reprezentarea monadei pe care o conţine. Şi în acest caz, sub denumirea de *centuriae* sunt asociate texte de o factură diversă, predominant teologice şi morale. O enumerare succintă poate cuprinde *Capetele gnostice* ale lui Evagrie Ponticul, cel dintâi autor de centurii (în fapt, centurii incomplete, căci fiecare unitate conţine nouă zeci de capitole); *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă* (organizate în trei centurii) alcătuite de Nichita Stithatul, ieromonahul de la Mânăstirea Studion; *Cele o sută de scrisori* adresate de Demetrios Chrysoloras lui Manuel Paleologul, dar şi pareneza împăratului Manuel Paleologul, scriere care cuprinde o sută de capitole a căror primă literă formează un acrostih.

Diferenţa esenţială dintre scrierile teologice şi cele parenetice adresate principilor numite, deopotrivă, *capete* sau *centurii*, este una de natură mai degrabă pragmatică (*i.e.* referitoare la contextul în care textele sunt rostite şi la determinările sociale, intelectuale, religioase ale actorilor), decât de conţinut. Căci, de multe ori, capetele teologice şi cele parenetice transmit idei similare, care îndeamnă spre virtute. Deosebirile constau în faptul că cele dintâi nu se adresează unui personaj identificabil sau, dacă o fac, mesajul transmis nu este influenţat de statutul receptorului, în vreme ce ultimele sunt construite pentru un anume personaj, care ocupă cea mai înaltă demnitate şi are o relaţie specială cu autorul textului (este fiul sau elevul acestuia) sau o ascendenţă asupra acestuia (cel puţin prin demnitatea pe care o ocupă). Şi toate acestea determină particularităţi la nivelul expresiei şi al conţinutului.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. DISCURS ÎMPĂRĂTESC (PANEGIRIC, ENCOMION)

O altă specie ale cărei texte au fost multă vreme confundate cu literatura parenetică este cea a *discursului encomiastic* adresat împăraţilor[23] (cunoscut şi ca

[22] Irénée Hausherr, „Centuries", in M. Viller *et alii*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1932–1935, [http://beauchesne.immanens.com/appli/article.php?id=1599], accesast: 16 iunie 2013.

[23] Cel dintâi care face deosebirea dintre cele două genuri este H. Hunger, în debutul capitolului „Fürstenspiegel" din lucrarea menţionată anterior. Bizantinistul austriac specifică totodată faptul că în articolul cu acelaşi nume din *RAC*, no. 8/1972, pp. 555–632*,* P. Hadot nu consideră *oglinzile* o specie diferită de discursul encomiastic.

https://biblioteca-digitala.ro

βασιλικὸς λόγος[24]). Pandantul acestuia este discursul de blam[25]. Cele două specii au ca scop nobilul și rușinosul[26], la care, spune Aristotel, retorii adaugă și alte criterii. La origine, *encomion*-ul era rostit în fața adunării poporului, de unde și numele de *panegiric* sub care mai este cunoscut (ἡ πανήγυρις era numită adunarea poporului sau, în mod particular, reuniunea pentru o sărbătoare sau un ceremonial). Articolul dedicat *encomion*-ului în *The Oxford Dictionary of Byzantium*[27] subliniază faptul că, deși Menandros amintește între speciile acestui tip de discurs pe cele în care sunt lăudate cetățile, animalele, artele, oamenii, în practica retoricii bizantine *encomion*-ul se distinge de *ecphrasis*, fiind limitat la lauda unor persoane (sfinți, împărați, patriarhi). Această specializare a făcut și mai lesne suprapunerea *parenezei* și a *discursului encomiastic*.

Foarte popular în Bizanț, *discursul împărătesc* este, în tradiția retoricii aristotelice, o specie a genului epideictic (demonstrativ), în vreme ce parenetica aparține genului deliberativ. Totuși, Aristotel afirmă și explică originea comună a celor două genuri:

> Ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί. Ἃ γὰρ ἐν τῷ συμβουλεύειν ὑπόθοιο ἄν, ταῦτα μετατεθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίγνεται. Ἐπεὶ οὖν ἔχομεν ἃ δεῖ πράττειν καὶ ποιόν τινα εἶναι δεῖ, ταῦτα ὡς ὑποθήκας λέγοντας τῇ λέξει μετατιθέναι δεῖ καὶ στρέφειν, οἷον ὅτι οὐ δεῖ μέγα φρονεῖν ἐπὶ τοῖς διὰ τύχην ἀλλὰ τοῖς δι’αὑτόν. Οὕτω μὲν οὖν λεχθὲν ὑποθήκην δύναται, ὠδὶ δ’ἔπαινον, μέγα φρονῶν οὐ τοῖς διὰ τύχην ὑπάρχουσιν ἀλλὰ τοῖς δι’αὑτόν. Ὥστε ὅταν ἐπαινεῖν βούλῃ, ὅρα τί ἂν ὑπόθοιο, καὶ ὅταν ὑποθέσθαι, ὅρα τί ἂν ἐπαινέσειας.
>
> Elogiul și deliberările sunt o specie comună, fiindcă ce poți presupune în deliberare, reorganizând în discurs, devine panegiric. Așadar, câtă vreme știm ce trebuie să facă și cum trebuie să fie orice om, e necesar doar să schimbăm în expresia lor aceste afirmații, pe care le rostim ca principii, și să revenim asupră-le: de pildă, faptul că nu e cuvenit să te fălești cu ce ai de la soartă, ci doar cu ce obții prin tine însuți, rostit astfel, are valoare de principiu; e însă un elogiu dacă aduci o laudă nu pentru ce dă soarta, ci pentru ce obține omul însuși. Când vrei să lauzi, așadar, ia seama care-ar fi principiul, iar când enunți principiul, bagă de seamă ce ai putea să lauzi[28].

[24] Ὁ βασιλικὸς λόγος ἐγκώμιόν ἐστι βασιλέως – spune Menandros Retorul în debutul lucrării *Περὶ ἐπιδεικτικῶν.* Leonardi Spengel (ed.), *Rhetores Graeci,* Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, 1853, vol. 3, p. 368.

[25] Discursul de blamul este diferit de discursul acuzator care este o specie a genului judiciar: Δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία, τὸ δ’ἀπολογία [...]. Ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος, Aristotel, *Retorica*, 1358b, ed. cit., pp. 102–103.

[26] Τέλος δὲ ἑκάστοις τούτων ἕτερόν ἐστι [...] τοῖς δ’ἐπαινοῦσιν καὶ ψέγουσιν τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, τὰ δ’ἄλλα καὶ οὗτοι πρὸς ταῦτα ἐπαναφέρουσιν. *Ibidem*.

[27] A. P. Kazhdan, Alice-Mary Talbot (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1991, vol. 1, pp. 700–701.

[28] Vezi și traducerea Mariei-Cristina Andrieș, în volumul Aristotel, *Retorica,* ed. cit., p. 145.

https://biblioteca-digitala.ro

Aşadar, în interpretarea aristotelică, diferenţa dintre *pareneză* şi *panegiric* constă în faptul că cea dintâi stabileşte un ideal, un model, în vreme ce al doilea tip de discurs, regăsind întrupate elementele acelui ideal, slăveşte persoana în care ele au prins contur. Dacă în pareneze pot fi întâlnite mustrări, fie la adresa celui căruia îi este adresat discursul, fie îndreptate către un alt personaj, care ilustrează exemplul negativ, în panegiric nu-i loc de dojană, căci autorul nu doar elogiază, ci chiar exagerează virtuţile subiectului său. De aici, şi o altă diferenţă între *pareneză* şi *encomion*: cea dintâi, prin distanţa pe care atitudinea paideică o impune, este sau, cel puţin încearcă a fi, obiectivă, măsurată în laudă, aproape teoretică. Atunci când elogiază, *pareneza* se îndreaptă mai rar către receptorul său şi mai degrabă către persoane sau eroi care i-ar putea servi acestuia drept model. *Panegiricul* însă asumă o subiectivitate implicită şi declarată, căci scopul său este de a face ca portretul personajului real să se suprapună întocmai peste arhetipul ales. De aceea, *pareneza* poate fi interpretată ca o reflectare, prin ochii unui autor care aparţine, de regulă, mediului aulic, a ideologiei imperiale, în vreme ce *panegiricul* este mai mult un mod de propagandă a puterii exercitate şi a felului în care ea este întruchipată în persoana basileului[29].

O ultimă diferenţă pe care o decelăm în această analiză are la bază momentul în care sunt rostite cele două discursuri. Discursul *parenetic* este adresat unui principe în momentul desemnării sale ca basileu sau al asocierii sale la domnie, adică înainte de a fi săvârşit fapte bune sau rele, în timp ce *panegiricul* este rezultatul unor izbânzi ale împăratului, de orice natură vor fi fost ele, în care virtuţile domnului s-au manifestat în chip real sau doar plăsmuit. Discursul *parenetic* priveşte aşadar spre viitor, în timp ce *panegiricul* se întoarce către trecut.

De multe ori însă, din dorinţa de a oferi un exemplu ilustrativ pentru sfaturile transmise, parenezele adresate principilor conţin şi fragmente care pot fi încadrate în specia *panegiricului*[30]. Astfel, teoria purităţii genurilor şi speciilor, chiar şi în Antichitatea clasică şi în Bizanţul conservator, îşi dovedeşte, încă o dată, limitele.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. OGLINDA PRINCIPELUI

Faţă de denumirile discutate anterior, cea la care ne referim în acest capitol prezintă mai multe particularităţi. Un prim aspect relevă faptul că sintagma

[29] Această diferenţă poate fi decelată şi în lucrarea lui Dimiter Angelov, *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204–1330*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, care analizează panegiricele, considerându-le parte a ideologiei oficiale sau, mai curând, a propagandei pe care aceasta o exercită şi care propune o imagine publică a împăratului, „obiectivă" doar prin faptul că face apel la acte şi calităţi ale acestuia cunoscute ascultătorilor; pe de altă parte, *oglinzile principilor* sunt privite ca fiind reflexia gândirii individuale a unui autor care asumă exprimarea unei opinii proprii cu privire la modul ideal de guvernare pe care îl imaginează şi pe care viitorul împărat trebuie să îl întruchipeze. *Vide op. cit,* pp. 183–184.

[30] O astfel de pareneză este cea compusă de către Theophylact de Ochrida. Prima parte a acestei scrieri este un discurs panegiric, de laudă la adresa părinţilor principelui, iar cea de a doua este parenetică, conţinând sfaturile adresate lui Constantin, fiul împăratului Mihail al VII-lea Doucas.

https://biblioteca-digitala.ro

oglinzile principilor nu defineşte o altă specie retorică faţă de care este necesară conturarea asemănărilor şi a deosebirilor, ci se suprapune întocmai construcţiei *pareneză către principe*. Apoi, denumirea nu se regăseşte *in situ*, în niciunul dintre titlurile scrierilor menţionate, fiind ulterioară perioadei istorice în care acestea se înscriu şi exterioară spaţiului literar bizantin. Nu în ultimul rând aceasta este, între denumirile prezentate, singura care are un caracter metaforic şi, prin simbolistica pe care o sugerează, un potenţial conceptual remarcabil. Din aceste considerente vom zăbovi, asupra numelui şi a conceptului de *oglinzi ale principilor* (κάτοπτρα γεμόνων, în limba greacă, sau *specula principum* (în limba latină).

Ca denumire a unei specii retorice şi a unui obiect istoric (semnificaţia textelor parenetice pentru conturarea ideologiei imperiale nu poate fi trecută cu vederea), sintagma *oglinzile principilor* apare în literatura de specialitate în spaţiul germanofon (*Fürstenspiegel*), trimiţând la textele de expresie latină, din Occidentul medieval. Ea a fost menţionată pentru prima oară de către Albert Werminghoff, într-un articol din anul 1902[31] şi reluată, zece ani mai târziu, de către Ernst Booz[32]. Cei doi autori nu folosesc însă termenul *Fürstenspiegel* cu un sens precis şi definit şi nu pun în relaţie această denumire cu titlurile scrierilor medievale. Alături de termenul menţionat, Ernst Booz utilizează şi alte denumiri, cum sunt *Fürstenschrift* sau expresia echivalentă *fürstenerzieherische Schriften Traktaten*[33]. Tot cu referire la Evul Mediu occidental foloseşte şi Wilhelm Berges termenul de *oglindă* pentru denumirea unei specii literare, în lucrarea *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, apărută în seria *Monumenta Germaniae historica*[34] – însă nici în lucrarea istoricului german termenul *Fürstenspiegel* nu este definit. Prima analiză propriu-zisă a genului *oglinzilor principilor* poate fi considerată cea întreprinsă de Pierre Hadot, cu referire îndeosebi la Antichitatea greco-romană, în articolul „Fürstenspiegel" din enciclopedia *Reallexikon für Antike und Christentum*[35]. În spaţiul Imperiului Roman de Răsărit, noţiunea a fost transpusă de către Herbert Hunger în bine-cunoscuta istorie a literaturii bizantine culte[36]. Capitolul dedicat *oglinzilor principilor* descrie specia literară ca pe o componentă a genului retoric

[31] A. Werminghoff, „Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit", in *Historische Zeitschrift,* no. 89/1902, p. 193-214, *apud* E. M. Jónsson, „Les *miroirs aux princes* sont-ils un genre littéraire?", in *Médiévales*, no. 51 / 2006, [http://medievales.revues.org/1461], consultat: 21 august 2013.

[32] E. Booz, *Die fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik*, Freiburg, 1913, *apud* E. M. Jónsson, *op. cit.* Lucrarea nu ne-a fost accesibilă în original.

[33] *Cf.* E. M. Jónsson, *op. cit.*

[34] W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters,* Schriften der Reichinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, „Monumenta Germaniae Historica", W. Hiersemann, Leipzig, 2, 1938. Alături de o prezentare a doctrinelor politice ale Evului Mediu occidental şi o scurtă prezentare a unui grup de tratate, lucrarea conţine şi un catalog care inventariază 46 de *oglinzi ale principilor*, de la textul lui Jean de Salisbury până la Petrarca, fiind indicate, pentru fiecare text manuscrisele, ediţiile şi analizele publicate.

[35] P. Hadot, „Fürstenspiegel", in *RAC,* pp. 555–632.

[36] H. Hunger, *op. cit.,* cap. „Furstenspiegel", pp. 157–165. Folosim sintagma *literatură bizantină cultă* în opoziţie cu *literatura bizantină populară (byzantinische Volksliteratur)*, *cf.* H. G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur.*

https://biblioteca-digitala.ro

(*Rhetorische Praxis*), alături de alte specii precum *progymnasmata*, *encomion*, *epitaf*, *monodie*, *autobiografie*, *ecfrasis*. H. Hunger prezintă definiția și caracteristicile speciei, un inventar al scrierilor parenetice pe care le împarte în două categorii (gnomice și discursive), filiația acestora și circulația motivelor în texte de aceeași factură, precum și analiza sintetică a lucrărilor reprezentative. Deși succintă, analiza lui Herbert Hunger este un capitol inconturnabil în istoria oglinzilor principilor.

AȘADAR, *OGLINZI* BIZANTINE?

În Bizanț însă, sinteza care a reunit într-un singur cuvânt semnificații și simboluri atât de diferite nu s-a realizat în totalitate. Textele pilduitoare, cele care ofereau modele demne de urmat, nu au fost numite niciodată *oglinzi*.

Un simbol apropiat de cel al oglinzii și care apare în titlul unei scrieri bizantine este *statuia*[37]. Semnificația de reprezentare a unei imagini ideale se păstrează și în această metaforă; nu mai reprezintă însă imaginea reflectată, hieratică și inconsistentă care prinde contur doar în închipuire, ci este o imagine de o mai mare concretețe și plasticitate, aproape materială, care se impune, cu propriile-i trăsături, minții cititorului.

O deosebire semnificativă între cele două simboluri este și faptul că *oglinda* este, în general, un obiect personal, care intermediază relația dintre posesorul ei și reflexia pe care o oferă, în vreme ce *statuia* este mai degrabă un bun public care se vrea admirat de cât mai multă lume. De altfel, textul lui Nicephoros Blemmydes, intitulat metaforic *Βασιλικὸς ἀνδριάς*, este singurul, între oglinzile bizantine, care nu se adresează în mod direct unui anume basileu. Autorul folosește persoana a treia, iar vocativul și imperativul, mărci ale adresării directe, lipsesc. Acest artificiu retoric îi permite învățatului bizantin să aibă un discurs tăios, presărat cu vorbe de dojană pe care nu le-ar fi putut adresa direct basileului în exercițiu.

Totuși, simbolul oglinzii nu lipsește din parenetica bizantină. În scrierea diaconului Agapet sufletul împăratului este asemuit cu o oglindă al cărei luciu trebuie păstrat mereu neîntinat, căci doar astfel, va străluci sub lumina dumnezeiască și va deprinde judecata lucrurilor:

Τὴν πολυμέριμνον τοῦ βασιλέως ψυχὴν, κατόπτρου δίκην ἀποσμήχεσθαι χρὴ, ἵνα ταῖς θείαις αὐγαῖς ἀεὶ καταστράπτηται, καὶ τῶν πραγμάτων τὰς κρίσεις ἐκεῖθεν διδάσκηται. Οὐδὲν γὰρ οὕτω ποιεῖ τὰ δέοντα καθορᾷν, ὡς τὸ φυλάσσειν ἐκείνην διὰ παντὸς καθαράν[38].	Sufletul năpădit de griji al împăratului trebuie curățat precum oglinda, ca să strălucească sub lumina dumnezeiască și să deprindă din ea judecata lucrurilor. Căci din nimic nu înțelegi mai bine ce se cuvine, ca din păstrarea sufletului mereu curat.

[37] *Vide* Nicephoros Blemmydes, *Βασιλικὸς ἀνδριάς*.
[38] Migne, *PG*, vol. 86a, col. 1168. Agapet, cap. 9.

https://biblioteca-digitala.ro

De astă dată însă *oglinda* nu e exterioară, ea nu întoarce omului propria imagine, nici nu îi pune în faţă un model, ci se află chiar înlăuntrul său, primind şi reflectând apoi, în lume, învăţătura dumnezeiască. Iar aceasta este singura ocurenţă a oglinzii în corpusul bizantin.

Un topos recurent în scrierile parenetice bizantine, care topeşte într-o metaforă sacră imaginea laică a *statuii* Antichităţii greco-romane şi a *oglinzii* Evului Mediu latin este *icoana*. Căci *icoană a lui Christos*, trebuie să devină basileul în lumea de jos pe care îi este dat să o guverneze. Descărnat de semnele contingentului inutil, redus la esenţa atemporală, modelul cristic, *icoana*, aşadar, întoarce privirea principelui dinspre afară spre înlăuntrul sinelui:

> Τοῖς γὰρ δὴ κατ'ἄνδρας ἀμύνεσθαι βουλομένοις, καὶ πάντων αἴσχιστον οἰομένοις μὴ τοὺς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτάς τε καὶ πόνους ὑφίστασθαι, ὥστε μὴ προδοῦναι καταπατεῖσθαι τὴν τῆς ψυχῆς εὐγένειαν, εἰκόνος οὔσης τοῦ πλάσαντος, πῶς οὐκ ἔσται πάντων περιγενέσθαι, τὸν θεὸν συλλήπτορα κεκτημένοις;[39]
>
> Celor care vor să fie consideraţi bărbaţi şi care socotesc mai ruşinos decât toate să nu le curgă sudoarea şi să nu suporte chinul pentru bine şi virtute, ca nu cumva să trădeze şi să calce în picioare noblеţea sufletului, *icoană a Creatorului*, cum să nu le fie dat să reuşească în toate, de vreme ce îl au pe Domnul în ajutor.
>
> Ἡ δὲ δὴ καθέδρα, ἐφ'ἧς ἔγωγε νῦν, κρείττων ἐκείνης τῆς πρεσβυτέρας, καὶ πολλῷ τῷ περιόντι νικῶσα, ἅτε δὴ τὴν τοῦ Θεοῦ □ εἰ μὴ τολμηρὸν εἰπεῖν □ εἰκονίζουσα. Καὶ γὰρ χωρίς τινος ἄλλου σχήματος ὑπεροχὴν ἔχοντος ἄρχων ὁ πατέρ ἐστι τῷ παιδί, καὶ δεσπότης, ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως. Ταῦτα δὲ ἡμῖν ὁ Θεός. Εἰρήσθω δέ πως καὶ φανερώτερον. Τί οὖν δὴ τὰ τοῦ Θεοῦ πρὸς ἡμᾶς; Οὐ δημιουργός; Οὐ Πατήρ; Οὐ βασιλεύς; Οὐ προνοητής; Οὐ διδάσκαλος; Ταυτὶ δὲ πάντα κἀμοὶ πρόσεστιν, ὅσα τὰ πρὸς σέ. Ὥστ'ἐγὼ μέν, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τοῦ θρόνου κάθημαι, τοῦ τὸν Θεὸν εἰκονίζοντος, οἱ δὲ ἱερεῖς τε καὶ
>
> Tronul pe care sunt aşezat eu acum e mai însemnat decât cel din vechime şi îl întrece cu mult în măreţie, pentru că închipuie, dacă mi-e îngăduit să spun, *icoana lui Dumnezeu*. Chiar şi fără întâietatea pe care o am prin demnitate, îi sunt părinte fiului şi stăpân acestuia, prin datul firesc, aşa cum, pentru noi, e Dumnezeu. Să spunem şi să arătăm cu limpezime în ce fel. Ce este Domnul pentru noi? Oare nu este El plăsmuitor? Nu este tată? Nu e împărat? Nu are grija noastră? Nu ne e dascăl? Tot astfel sunt şi eu în tot ce te priveşte. Eu stau, aşa cum am spus, pe tronul ce închipuie *icoana lui Dumnezeu*, iar sacerdoţii şi fariseii pe tronul lui

[39] Manuel Paleologul, „Al treilea discurs. Despre liberul arbitru şi despre voinţă", in *Manuel Paleologul, Discursuri morale*, ediţie critică, comentarii şi note de Simona Nicolae; volum aflat în pregătire la Editura Academiei Române.

https://biblioteca-digitala.ro

Φαρισάῖοι ἐπὶ τῆς Μωσέως καθέδρας. Αὕτη δὲ τῆς ἡμετέρας ἐλάττων. Καὶ μου μηδεὶς καταγνώτω τόλμης, μηδ'αὐθαδείας[40].	Moise. Acesta din urmă este mai prejos de al nostru. Nimeni să nu mă acuze de îndrăzneală şi nici de nesăbuinţă!

Icoana însă, a cărei funcţie e sacrosantă şi ritualică, deşi reuneşte semnificaţiile şi trăsăturile arhetipului moral către care principele trebuie să se îndrepte, nu va deveni în Bizanţ specie literară. Considerăm, aşadar, că denumirea consacrată prin uz în literatura medievală occidentală, unde este prezentă *in situ*, aceea de *oglindă a principelui* poate numi şi scrierile din spaţiul bizantin, ca un concept format şi definit *ex post*[41]. El poartă simbolismul dezvoltat de-a lungul secolelor, definind, nu anacronic, ci anaforic, un tip de text de aceeaşi factură cu cele occidentale şi care reuneşte funcţiile metaforic atribuite suprafeţei reflectorizante a oglinzii. Scrierea denumită *oglindă* este, aşadar, un mijloc de autocunoaştere, o „oglindă a sufletului"; ea oferă un model exemplar, o imagine ideală şi are o funcţie parenetică, fiindcă îndreaptă sufletul spre virtute. Fiind mereu în acord cu morala creştină, scrierea parenetică este o „oglindă a *Cărţii Cărţilor*" şi, prin aceasta, *oglinda* Cuvântului lui Dumnezeu. Nu în ultimul rând, *oglinda* are o funcţie politică, oferind imaginea arhetipală a „bunului împărat", adresată atât celui care preia acest oficiu, cât şi celor pe care îi slujeşte şi îi reprezintă.

Alături de numele de *pareneze*, regăsit în scrierile bizantine, denumirea de *oglinzi ale principilor* este, în bună măsură, legitimă, marcând o filiaţie literară „inversă" în spaţiul cultural şi politic al fostului Imperiu Roman. Spunem *în bună măsură*, fiindcă diferenţele există şi ele se manifestă nu doar la nivelul scrierilor privite individual, ci şi între textele care aparţin spaţiului occidental şi cele ale Orientului grec. Comparate cu scrierile occidentale, parenezele bizantine, mai puţin tehnice şi mai profund morale, sunt purtătoare ale ideologiei imperiale de drept divin, în care se regăsesc valorile elenismului antic, ale romanităţii şi creştinismului deopotrivă. Specificând, aşadar, diferenţele dintre *oglinzile* occidentale şi cele bizantine, datorate evoluţiei genului într-un alt spaţiu istoric şi cultural, putem considera cele două sintagme, *scrieri parenetice adresate principilor* şi *oglinzi ale principilor*, ca fiind echivalente.

[40] *Ibidem*, „Epilog".

[41] Am preluat semnificaţia pe care o dă acestui concept R. Koselleck în lucrarea *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, K. Tribe (trad.), Columbia University Press, New York, 2004, p. 114: „All historiography operates on two levels: it either investigates circumstances already articulated at an earlier period in language, or it reconstructs circumstances which were not articulated into language earlier but which can be worked up with the help of specific methods and indices. In the first case, the received concepts serve as a heuristic means of access to the understanding of past reality. In the second case, history makes use of categories constructed and defined ***ex post***, employed without being present in the source itself".

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE

Surse

Aristotel, *Retorica*, traducere studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftei, București, Editura IRI, 2004.
Sf. Grigore cel Mare, *Moralium*, Migne, *PL*, vol. 75.
Isocrate, *Discours,* Georges Mathieu et Émile Brémond (eds. et trads.), vol. I, Les Belles Lettres, 1928.
Menander Rhetor, D. A. Russell and N. G. Wilson (eds and trads), Oxford, Clarendon Press, 1981.
Desiderius Erasmus Roterdamus, *Institutio principis christiani*, 1.5, [http://www.thelatinlibrary.com/erasmus.html], accesat 15 noiembrie 2020.
Lucius Annaeus Seneca, *Questions naturelles*, Paris, Les Belles lettres, 1929.
Rhetores Graeci, Leonardi Spengel (ed.), Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, 1853.

Literatură secundară

Angelov, Dimiter, *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204–1330*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters,* Schriften der Reichinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, „Monumenta Germaniae Historica", W. Hiersemann, Leipzig, 2, 1938.
Bradkey, Ritamary, „Beckgraunds of the Title Speculum in Mediaeval Literature", in *Speculum,* vol. 29, no. 1/1954.
Naïma Ghermani, *Construire le corps du prince: formes symboliques et pratiques politiques dans l'Allemagne du XVI^e siècle*, [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.ghermani_n&part=187279], [29 iulie 2014].
Grabes, Herbert, *Speculum, Mirror und Looking-Glass,* Tübingen, 1973.
Hadot, Pierre, „Fürstenspiegel" *in RAC*, no. 8/1972, pp. 555–632.
Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1978, consultată în traducere greacă: *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, Τόμος Α', *Φιλοσοφία, ῥητορική, ἐπιστολογραφία, γεωγραφία*, Λ.Γ. Μπενάκης, Ι.Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής (trads.), Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 2004[3].
Jónsson, E. M., *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire,* Les Belles Lettres, Paris, 1995.
Kazhdan, A. P., Talbot, Alice-Mary (eds), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1991.
Koselleck, R, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, K. Tribe (trad.), Columbia University Press, New York, 2004.
Starr, J. and Engberg-Pedersen, T. (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005.
Stowers, Stanley, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity,* Westminster John Knox Press, 1986.
Viller, M. *et alii*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1932–1935.
Werminghoff, A, „Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit", in *Historische Zeitschrift,* no. 89/1902, pp. 193–214.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SUB PIELEA FRUMUSEȚII. AMBIGUITĂȚI INTENȚIONATE ȘI ANDROMEDA LUI OVIDIU

Cătălina POPESCU
cercetător independent

Abstract. In the poem of *Metamorphoses* we see a description of Andromeda that turns her from a flesh and blood woman into a work of art sculpted in marble. The metaphor (rather than being a reference to her complexion) is meant to bring Andromeda at the center of an intricate game of agency, vulnerability and power, where the hybristic erotic inversions brought about by the rape of Medusa are resolved, as the purity of gaze between male and female is finally restored.

Cuvinte-cheie: Meduza, Andromeda, piatră, sculptură, privire.

Imaginea Andromedei constituie un subiect fascinant de cercetare, având în vedere originile exotice ale mitului și afilierea frumoasei la neamul regilor etiopieni (*Metamorfoze* 4.663–705). Nu numai că poetul înțelege etimologia cuvântului grecesc *Aethiops* „*față arsă de soare*”, dar chiar se străduiește să speculeze pe marginea ei în episodul prăbușirii nefericitului Phaeton (2.235–236: *Sanguine tum credunt in corpora summa uocato/ Aethiopum populos nigrum traxisse colorem.* „Ei cred că popoarele etiopienilor și-au dobândit culoarea neagră odată ce sângele le-a fost atras la suprafața trupurilor”). Cititorul are așadar o neașteptată surpriză atunci când contemplă împreună cu Perseu trupul „de marmură” al Andromedei etiopiene, odată ce prințesa este oferită drept jertfă unui monstru marin. În descrierea Andromedei detaliile de tonuri și nuanțe sunt aproape absente și tot ce știm despre ea este că pentru privitorul de sus, zburând cu aripile lui magice, Andromeda pare a fi o operă de artă sculptată în marmură (4. 675: *marmoreum ratus esset opus*, „ar fi crezut că este o lucrare de marmură”[1]).

Cei care nu cunosc secretul statuilor pictate ale Antichității, ar putea crede că Ovidiu a privit pur și simplu această frumusețe prin prisma canoanelor artistice ale lumii mediteraneene, unde aristocratele sau zeițele erau reprezentate plastic cu fețe neobișnuit de albe. Erau astfel deosebite de slujitoarele lor deprinse cu soarele și chiar de personajele masculine ale căror fețe bronzate mărturiseau cunoașterea

[1] Referința pentru citatele în limba latină este: *The Latin Library*, [https://thelatinlibrary.com/], iar traducerile îmi aparțin.

StCl XLIX, 2020, București, p. 195–214

https://biblioteca-digitala.ro

lumii de dincolo de hotarele căminului, obișnuința cu aventura și navigația, viața în aer liber. Canonul estetic era posibil. Spre exemplu, un vas din Corinth arhaic reprezintă chipul Andromedei, alb precum hârtia, pe când Perseu este pictat în tonuri de abanos, accentuate de un contur alb și de absența oricăror straie[2]. Semi-zeii, ucigași de monștri precum Perseu, erau desenați în tonuri mai închise decât frumoasele care trăiau (cel puțin în lumea picturii) ferite de soare și de priviri. Mai mult decât atât, unii cercetători cred că frumusețea masculină potrivită eroilor era cea bronzată, în nuanțe arămii, iar pielea prea albă la un bărbat ar fi sugerat efeminare și trândăvie[3]. Astfel, în frescele din Pompeii, Andromeda pare cu câteva tonuri mai albă decât eroul nud care tocmai o eliberează din lanțuri[4]. Vasele grecești o arată la fel de albă precum zeițele Atena și Afrodita. Desigur, artistul știe că este străină și nu uită să-i deseneze mitra princiară și să-i brodeze rochia în motive mai puțin obișnuite, așa cum se prezintă pe un crater cu figuri roșii din Apulia, din secolul V *a. Chr.*[5]. Uneori, pentru că este prințesă străină, artiștii o desenează purtând boneta specifică unei frigiene iar pe sub peplu un costum întreg ce-i acoperă picioarele. Este semn limpede că nu vine din lumea Greciei obișnuite, ci de undeva de la granițele imaginației mitice. În alte reprezentări, Andromeda este înconjurată de slujitoare din neamul său, care au însă trăsături africane și pielea închisă la culoare, pe când prințesa lor rămâne inexplicabil albă, parcă alienată, în lumea ei solară[6]. Libertatea grafică a artiștilor îi oferă și, totodată îi neagă originea etiopiană. Ea rămâne integrată lumii mediteraneene și totuși absentă, deopotrivă autentică și deghizată. Un alt pictor îi atribuie identitatea grecească, părul strâns la spate, o panglică în jurul capului și chiar straiele unei femei bogate din lumea polis-ului grec[7]. După mărturia lui Philostratos cel Bătrân, în lucrarea sa *Eikones*, I 29, *Perseus*, ar fi existat o pictură care o reprezenta pe

[2] Acest vas se găsește în Standort, Altes Museum, în Berlin și este reprodus atât de surse obișnuite precum *Wikipedia*, cât și de sursa [www.theoi.com], de unde am preluat și imaginile celorlalte vase și reprezentări discutate.

[3] Ideea este discutată de Rebecca Futo-Kennedy și citată în articolul TALBOT, Margaret (2020), „The Myth of Whiteness in Classical Sculpture" în *The New Yorker* [https://buntegoetter.liebieghaus.de/en/], pentru expoziția *Gods in Color. Polychromy in Antiquity 1/30 – 2020/8/30* Digitorial for the Exhibition. În acest articol se specifică: „But a man with pale skin was considered unmasculine: bronzed skin was associated with the heroes who fought on battlefields and competed as athletes, naked, in amphitheatres".

[4] Este vorba de celebra frescă din secolul I *p. Chr*. provenind din Casa Dioscurilor din Pompeii, unde Perseu ridică brațul alb și gingaș al Andromedei în semn de omagiu și victorie în fața morții. Fresca aparține colecției Muzeului Național Arheologic din Neapoli.

[5] Acest vas se află în prezent în colecțiile Muzeului J. Paul Getty.

[6] Se pare că imaginea respectivă o prezintă pe Andromeda atunci când este pe punctul să fie legată de stâlpul supliciului. Ea este albă, cu trăsături europene și ținută frigiană, iar slujitorii/ slujitoarele din jur au trăsături africane, culoare neagră și straie albe de in pentru a sublinia contrastul și a scoate scena mai bine în evidență. Vasul lucrat de așa numitul Pictor Niobid aparține stilului de ceramică cu figuri roșii de secol V, *a. Chr.*, este de sorginte atică și se găsește în colecțiile Museum of Fine Arts, Boston.

[7] Vasul pictat se află într-o colecție privată din New York.

https://biblioteca-digitala.ro

Andromeda ca pe o prințesă africană cu tenul neobișnuit de alb[8]. Pentru mulți, această piele deschisă a Andromedei reprezintă o confuzie culturală perpetuată mai târziu din motivele unui estetism etnic, rasial[9]. Alții consideră că este o problemă a permanentei sale mutări dintr-o tradiție în alta, îngăduind „transplantul" frumoasei în sânul canoanelor grecești, pentru continuitatea unei viziuni mitice[10]. Și totuși, unii artiști îi oferă trăsături etiopiene: într-un mozaic roman[11], Andromeda – figură exotică cu trăsături de pe meleaguri mult mai calde – este reprezentată cu părul în onduleuri negre, strălucitoare, ochi de antracit și ten măsliniu.

O parte dintre cei care au citit operele ovidiene au văzut în Andromeda de marmură una dintre multele statui pictate în variate tonuri, reprezentări ce împânzeau Forul vremii. Criticii moderni socotesc că prezența marmurei în descrierea Andromedei nu reprezintă o alegere a culorii, ci nenumărate posibilități cromatice: *Some marble sculptures were completely painted and gilded, effectively obscuring the marble surface; others had more limited, selective polychromy used to emphasize details such as the hair, eyes, and lips and accompanying attributes*[12]. Mulți cercetători apreciază decizia estetică a poetului de a o descrie cu pielea măslinie în *Heroidele* sale (15. 35–8), insistând chiar asupra tenului și a identității sale etnice[13]. Culoarea exista așadar și marmura albă nu era cu adevărat ultimul

[8] Mențiunea apare și în volumul lui Jerome Jordan Pollitt, 2001, *The Art of Rome C.753 B.C.–A.D. 337: Sources and Documents*, digital edition, Cambrige, Cambridge University Press, p. 222.

[9] Sophia Smith Gader, „How Balck Women Were Whitewashed by Art", în *BBC Culture*, 16/January 2019, [http://www.bbc.com/culture/story/20190114 how black women-were-whitewashed-by-art], (13 aprilie 2020): *But McGrath's article was definitive in addressing three things: that all the Greek mythographers placed Andromeda as a princess of Ethiopia, that Ovid specifically refers to her dark skin and that artists throughout Western art history frequently omitted to depict her blackness because Andromeda was supposed to be beautiful, and blackness and beauty – for many of them – was dichotomous. There is no doubt about Andromena's race, according to Professor McGrath*.

[10] *To the Niobid Painter, however, the ethnicity of myth remained conditioned by the nearer and more familiar reaches of the world known to the Greeks. In the final analysis, it was probably the inherent desire for cultural continuity, rather than any more modern type of racial prejudice, that for the Hellenic imagination kept Andromeda a whitened exemplar of beauty and cosmic destiny*. Citatul face parte din articolul „How Andromeda, the Daughter of Ethiopian Royalty, Ended Up White", din seria *The Image of the Black in the Western Art*, editat de *Gates and David Bindman, Harvard University Press, și* în *The Root*, [https://www.theroot.com/how-andromeda-the-daughter-of-ethiopian-royalty-ended-1790876123], (13 aprilie 2020).

[11] Este vorba de mozaicul roman din Zeugma (Gaziantep Museum of Archaeology).

[12] Sursa citatului este Mark B. Abbe, Sherman Fairchild, Center for Objects Conservation, Metropolitan Museum of Art, April 2007, [metmuseum.org]. Informația apare în *Facts and Details. Ancient Roman Sculpture. Polychromy of Roman Marble Sculpture*, [http://factsanddetails.com/world/cat56/sub399/item2063.html#chapter-6], (19 martie 2020).

[13] *For [Mark] Abbe, who is now a professor of ancient art at the University of Georgia, the idea that the ancients disdained bright color 'is the most common misconception about Western aesthetics in the history of Western art'. It is, he said, 'a lie we all hold dear'*. A se vedea articolul „The Myth of Whiteness in Classical Sculpture", publicat de Margaret Talbot în *The New Yorker* și menționat în nota precedentă. Un site excelent în acest sens este [https://buntegoetter.liebieghaus.de/en/] pentru expoziția *Gods in Color. Polychromy in Antiquity 1/30 – 2020/8/30. Digitorial for the Exhibition.*

https://biblioteca-digitala.ro

strat al frumuseții statuilor antice, ci doar o primă etapă a reprezentării, o „pânză 3D" pe care urma „să se grefeze" mai târziu stratul final, plin de culoare al pielii pictate cu pensula. *Jan Stubbe Østergaard, a former curator at the Ny Carlsberg Glyptotek museum, in Copenhagen, and the founder of an international research network on polychromy, told me [Sarah Bond], 'Saying that you've seen these sculptures when you've seen only the white marble is comparable to somebody coming from the beach and saying they've seen a whale because there was a skeleton on the beach'*[14].

Și tocmai acest schelet neterminat al creației ne îndeamnă să presupunem că Ovidiu se joacă cu cititorii când nu vrea să ofere niciun detaliu cromatic despre Andromeda, ci se oprește, frustrant, la straturile inferioare ale creației sale. E ca și cum nu s-ar lăsa înduplecat să ne dezvăluie nudul acestei făpturi neașteptate care se arată sfioasă în fața unui vizitator înaripat. Ca poet, are acest privilegiu: dacă artistul vizual nu are încotro și trebuie să-și dezvăluie arta, pentru că propria sa existență este vizual condiționată, poetul are avantajul că își poate cenzura vorbele, înainte ca ele să spună totul. Andromeda este vizibilă în mijlocul unei aparente sau eșuate metamorfoze în piatră de sub care forța vitală a copilei se încăpățânează totuși să străbată, pletele unduindu-i gingaș în vânt, ochii strălucindu-i umezi de lacrimi:

nisi quod leuis aura capillos
mouerat et tepido manabant lumina fletu...

marmoreum ratus esset opus;

dacă briza blândă părul nu-i mișca
și ochii nu se umezeau de lacrimile calde,

ar fi crezut-o plăsmuire-n marmură...

(Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea 4, vv. 673–5)

[14] Dacă tradiția europeană s-a înșelat secole de-a rândul asupra albului strălucitor al Romei antice, cum spunea Sarah Bond, „de la togele albe la albul forumului și al statuilor imaculate", descoperirile ultimelor două secole ne demonstrează că marmura albă purta limpede pete de pigmentație care s-au păstrat în tușe estompate, uneori până în ziua de azi (Sarah Bond, *Whitewashing Ancient Statues: Whiteness, Racism And Color In The Ancient World*, în *Forbes,* Apr 27, 2017, [https://www.forbes.com/sites/drsarahbond/2017/04/27/whitewashing-ancient-statues-whiteness-racism-and-color-in-the-ancient-world/#b325a5175ad5], (20 mai 2020). Chiar și în secolul al XIX-lea autorii și-au corectat viziunea, organizând expoziții asemenea faimoasei *Tinted Venus* din anul 1862 sub egida lui John Gibson (vezi articolul *The Myth of Whiteness in Classical Sculpture* menționat la nota 3). Chiar și articolul *Wikipedia* despre Andromeda menționează posibilitatea ca ea să fi fost reprezentată de Ovidiu în marmură pictată în tonuri cafenii [https://en.wikipedia.org/wiki/Andromeda_(mythology)]: *Ovid's account of Andromeda's story follows Euripides' play* Andromeda *in having Perseus initially mistake the chained Andromeda for a statue of marble, which has been taken to mean she was light-skinned; but since statues in Ovid's time were commonly painted to look like living people, her skin tone could have been of any color*.

https://biblioteca-digitala.ro

De ce este Andromeda prinsă între organic și geologic, de ce este o lucrare înghețată în construcție? Nedezvăluind culoarea reală, poetul întârzie livrarea lucrării finale, păstrând-o pe Andromeda statuară doar pentru sine, ca un iubit gelos și protector, încetinindu-i sacrificiul către un stop-cadru. Prin metamorfoza aceasta reversibilă, el invită cititorul să ia parte la jocul neterminat în care fecioara își așteaptă soarta, atât ca jertfă adusă zeilor cruzi cât și ca lucrare artistică neterminată. Arta devine interactivă iar cititorul, transformat spontan în creator, pictează cu ochii minții culoarea finală, ca într-un scenariu modern desfășurat pe ecranul calculatorului, unde jucătorul își creează singur personajul-avatar. Admiratorul, pe deplin conștient că are în față o frumusețe exotică, poate să coloreze statura Andromedei înlănțuite în orice ton îi permite imaginația, cunoașterea de locuri străine și setea sa de exotism.

Din punct de vedere artistic acest joc între realitate și ficțiune urmează pe deplin regulile esteticii alexandrine. Mai mult decât atât, publicul roman era obișnuit la ospețe și sărbători cu astfel de glisări între real și ireal. Abbe susține că lumea banchetului era plină de iluzii optice de acest gen:

> *When you went into a place, the divide between what was sculpture and what was actual life was fluid, and highly theatrical. You go to a dinner party in Pompeii, and there are statues of nude homoerotic youths, in the old, noble Greek tradition. And then there are actual slave boys that look just like those well-tanned bronzes, and at first they're standing still. And then they move, the same way the sculptures seem to move in the reflections of pools and fountains. So, you know, you've had a little bit to drink, and you're negotiating this*[15].

Mai sunt însă și alte motive pentru o astfel de pietrificare aparentă. Într-o lume în care privirea aduce moartea, iar frumusețea atrage după sine violența sau mutilarea, precum vedem în povestea nefericitei Meduze, Ovidiu folosește marmura pentru a repara falia dintre feminin și masculin, pentru a re-erotiza privirea care devenise interdicție și pentru a re-virginiza obiectul acesteia, aducându-l în starea precedentă violenței erotice. Prin întâlnirea non-letală dintre Perseu și Andromeda se repară întâlnirea încărcată de hybris dintre Neptun și Meduza, dar și întâlnirea fatală, nefirească dintre Perseu și Meduza. Acest lucru nu se poate întâmpla decât atunci când agentul masculin acceptă să fie privitor inofensiv, admirator al unei opere de artă și să recupereze dezvelirea legitimă, nupțială a frumuseții feminine, renunțând la orice gest sexual pentru dreptul de a o privi cu ochiul liber, fără riscul pietrificării sale sau al decapitării ei.

Andrew Fledherr cu a cărui interesantă lucrare, *Playing Gods,* intrăm astfel în dialog, sublinia anumite ambivalențe, cum ar fi contopirea dintre Perseu și monstrul marin, dintre Andromeda și Meduză, dar și versatilitatea Gorgonei care

[15] Conform interviului consemnat în *The Myth of Whiteness in Classical Sculpture,* menționat la nota precedentă.

https://biblioteca-digitala.ro

reprezintă atât imortalizarea prin artă statuară a succesului militar cât și liantul dintre privitor și obiectul reprezentat, invitând la simpatie și unificare. În conformitate cu Feldherr, statuia aduce cu sine substituție simbolică, dar și recunoaștere a sinelui în imaginea străinului:

> *As we have seen, this effect of narrative also becomes disquietingly familiar if it is read as itself miming representational strategies and social practices central to the maintenance of the contemporary state – self-expression through the language of sculpture and the affirmation of unity and legitimacy through sacrificial ritual, both of which, as representations, open the door to a similar recognition of the self in the face of the conquered that can fragment as well as unify*[16].

Dacă Feldherr considera că arta în piatră și forța pietrificatoare (Meduza) invită cumva la simpatie[17], la vederea sinelui în celălalt (*[R]eflection acts to break down the distance between viewer and viewed*), în viziunea mea marmura simplă poartă cu sine pericolul deconectării. Spre deosebire de fildeș este impenetrabilă, dură și rece iar Perseu este cumva alienat din start față de frumoasa pe care urmează să o salveze. Andromeda de piatră aduce cu sine un ecou din lumea terifiantă a Meduzei. Absența culorii în portretul Andromedei pare un semn de moarte, o uscare a pigmenților firești care dau culoare, puls și vibrație ființelor. În această postură metamorfică, Andromeda pare asimilată precoce pietrei de care este legată, unită veșnic cu instrumentul de tortură, așa precum capul Meduzei este o extensie monstruoasă a trupul lui Perseu sau eroul este o prelungire permanentă a Gorgonei. Prințesa pare deja pietrificată, atunci când eroul intervine în jocul destinului și are șansa s-o readucă la viață, ucigând monstrul și dăruindu-i prin nuntire, sărutul salvator care-i reconfirmă ființa, căldura și moliciune pielii diafane. Aceasta este cel puțin la început ideea care planează asupra poveștii: Perseu este un alt Pygmalion, iar prințesa, o nouă Galatee[18]. Eroul este, cel puțin în metaforă, un

[16] *Playing Gods: Ovid's Metamorphoses and the Politics of Fiction*, Kindle Edition, New Jersey, Princeton University Press, p. 341.

[17] Feldherr (2010, p. 332) vede puterea ei de unificare: *The Gorgon's head, here perhaps most terifying because it is not monstrous, sits at the core of a series o internal representations and* [...] *contains the power to collapse the distinction between the fictive and the real, bridging the distance between the experience of the internal Ethiopian audience and Ovid's Roman audience, both of whom are looking into a narrative mirror where the familiar seems strange and a tale about an 'ther' suddenly approximates the realities of the present. [T]hus link the magical aspects of the Medusa's gaze to a very real and powerful force for social unification or dissolution.*

[18] Alison Sharrock recunoștea și în elegie identitatea dintre iubit și artist: *This exposure of the art-object as love-object has implications beyond the reading of the elegy, implications for the male artist as lover of his own 'creation', that is of the synthesis between his creative act and the created object*, „Womanufacture", *The Journal of Roman Studies*, vol. 81, 1991, pp. 36–49. JSTOR, [www.jstor.org/stable/300487], (10 aprilie 2020). Feldherr (2010, p. 313) consideră că statuile lui Perseu sunt accidentale, un produs secundar al ambiției sale eroice, semi-zeiești de a-și monumentaliza actele războinice: *Unlike Pygmalion, Perseus has no ambitions as a craftsman per se- the last thing he would want is for his own images to come back to life.* Social vorbind, el nu ar putea fi un simplu artizan, ca Dedal, după cum susține autorul.

https://biblioteca-digitala.ro

sculptor dibace, așa cum susțin Sharrock și Feldherr, ultimul comparându-l cu Pygmalion, subliniind totodată că pietrificarea dușmanilor este semnătura sa eroică într-o formă complexă, monumentală[19].

Când o zărește prima oară, Perseu se află în fața unei „lucrări" (4. 696: *ad opem breuis hora ferendam est*, timpul este scurt pentru munca ce am de dus), la început de drum, când încă nu știe limpede ce are în față și nu-și cunoaște încă nici propria-i misiune. *Opus marmoreum* este și aceasta o sintagmă ambiguă, pentru că ea contopește efortul ce zace înaintea artistului, dar și rezultatul muncii deja ostoite, statuia clădită și oferită privitorului. Perseu în fața Andromedei are de ales între a trece mai departe sau a-i oferi viață, a lua acest gigant ópus eroic asupra sa, sau a o lăsa pradă morții de marmură. El este astfel undeva între privitor și artist, în fața unei sculpturi desăvârșite care aparține meta-artistului Ovidiu, sau în fața unui bulgăre de marmură necioplită unde el este invitat să devină autor. Marmura e *Alpha* și *Omega*, stratul care trebuie îndepărtat, dar și stratul care se află în profunzimea oricărei opere. Undeva dedesubt, în acest in-creat, se află fata cu plete diafane și ochi vii care-l invită să o dezgroape.

În ciuda acestor limpezi asemănări, Andromeda sub privirea lui Perseu este reversul Galateei. Misterul marmurei căreia nu-i știm culoarea, sporește frumusețea prințesei, dar inversează procesul coloristic și fiziologic care marcase cândva animarea statuii lui Pygmalion: îi răpește Andromedei tocmai elasticitatea pielii calde, acel țesut final pătruns cromatic de fiorul sensibilității tactile și de tresărirea venelor care dădeau viață și identitate erotică Galateei:

> *Corpus erat: saliunt temptatae pollice uenae.*
> *Tum vero Paphius plenissima concipit heros*
> *uerba, quibus Veneri grates agat, oraque tandem*
> *ore suo non falsa premit: dataque oscula uirgo*
> *sensit et erubuit timidumque ad lumina lumen*
> *attollens pariter cum caelo uidit amantem*[20].
>
> (Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea 10, vv. 92-94)

> Era trup viu: vinele tresar încercate cu degetul mare. Atunci eroul din Paphos nutrește în mintea-i vorbe nenumărate prin care să-i mulțumească Venerei, și în sfârșit apasă cu buzele sale o gură adevărată: fecioara simte sărutările date, roșește ridicându-și timid privirea către lumină și-și zărește iubitul odată cu cerul.

[19] După cum susține Feldherr (2010, p. 340): *But the degree of competition between these perspectives involved in the reading of images should not obscure the important connections that unite the lover's and the hero's capacity to create images.* Sharrock (p. 42), vede și o clară asemănare între Andromeda și statuia de fildeș a lui Pygmalion. De asemenea, autoarea recunoaște frustrarea artiștilor literari (mai ales în elegie) în fața lipsei de maleabilitate totală a muzelor lor, care refuză să devină Galateea/Eburna pp. 44, 47: *Eburna's self-effacing and total devotion to her lover at the expense of her own personality fulfills the promise of the erotic art-work. The nagging Cynthia, on the other hand breaks the spell.*

[20] Așa cum discutam în lucrarea mea „Overflowing Bodies and A Pandora of Ivory: The Pure Humours of an Erotic Surrogate" din volumul *Bodily Fluids, Fluid Bodies*, Laurence Totellin, Victoria Leonard (eds.), sub tipar, Routledge Publishing House.

https://biblioteca-digitala.ro

Deşi incertă cromatic, la o privire mai atentă, Andromeda este totuşi fiziologic superioara Galateei încremenite şi reci (4. 673–5)[21]. Spre deosebire de fecioara de fildeş, ea îşi începe povestea fiind de fapt vie şi doar în aparenţă blocată în piatră. Statuară, dar cu plete fluturânde şi obraji înlăcrimaţi, Andromeda este astfel un hibrid complex între statuie şi femeie. Ea nu este în esenţă supusă actului sculptural al lui Perseu, fiind deja creaţia finită a altui artist. În ciuda efortului eroului de a o percepe drept fixă, ea palpită de viaţă într-un mod independent de aşteptările sale. Iar semnele acestei vitalităţi i se dezvăluie privirii pentru a-l respinge. În contrast cu dăruirea totală a Galateei, Andromeda pare încremenită în refuz feciorelnic:

Primo silet illa, nec audet
adpellare uirum uirgo; manibusque modestos
celasset uultus, si non religata fuisset:
lumina, quod potuit, lacrimis inpleuit obortis.
(Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea 4, vv. 681–684)

La început fecioara tace şi nu îndrăzneşte să i se adreseze unui bărbat: iar de n-ar fi fost legată, şi-ar fi ascuns cu mâinile chipul pudic: în schimb – fapt ce-i era cu putinţă – îşi umplu ochii cu lacrimi proaspăt ivite.

Lipsa de conectare între cei doi poate reprezenta o disfuncţie a relaţiei dintre artă şi artist. Mai precis, Perseu nu îndeplineşte cu adevărat rolul lui Pygmalion. Dacă Pygmalion spera ca statuia să devină femeie, Perseu vede femeile drept statui, cumva înstrăinate naturii sale umane. Pe când Pygmalion era capabil de o conexiune adevărată cu sculptura sa, putând să-i simtă pulsul prin suprafaţa magică a fildeşului, Perseu pare la început miop la viaţa internă, deja existentă în profunzimile Andromedei. Relaţionarea sa cu arta este şi ea una neobişnuită pentru un sculptor menit să-şi atingă creaţia întru fiinţare. Primul său contact cu fecioara este doar vizual şi cerebral, complet netactil. Prin fuziunea dintre braţul său eroic şi ochii Meduzei el creează statui fără nevoia daltei şi a şlefuirii. Ca şi Pygmalion, el se îndrăgosteşte de o sculptură, dar statuia nu este, de fapt, in-creatul plin de promisiuni în faţa artistului, ci finalitatea rece a morţii prin pietrificare. Perseu este un „artist" al acestei metode de execuţie. Dacă eroul idealizează fecioara în varianta ei sculpturală, să nu uitam că într-un mod straniu acest lucru se traduce sub forma unei fantezii ucigaşe, căci el soseşte dintr-o lume în care privirea este o armă iar operele de artă îşi au sorgintea în făpturi ucise. Privirea rezervată în general spectatorului inofensiv devine pentru el o unealtă artistică redutabilă, deopotrivă creatoare şi ucigaşă, eroul fiind astfel un hibrid între sculptor şi spectator. Feldherr citea în creaţiile statuare ale lui Perseu un tip imperial şi marţial de artă (produs secundar al actului eroic), supus însă tensiunilor dintre dragoste şi moarte:

[21] Sharrock (1991, p. 44, p. 47) despre insensibilitatea statuilor la atenţiile febrile ale artiştilor îndrăgostiţi urmată în momentul animării lor de iubire necondiţionată.

https://biblioteca-digitala.ro

This generic transition is also signaled by the placement of Perseus' erotic viewing at the begining of the story and the erection of mounmenta at its end, for while the glimpse of a statue can often provide the beginning of a love story, the proper role for statues is a historical narrative, is to impose finality on a successful campaign or to instantiate the glory already won at home by a victorious politician[22].

În opoziție cu această viziune, consider că eroul eșuează artistic. El confundă uciderea cu arta și nu reușește să ofere nimic mai mult decât un simulacru al vitalității: statuile lui nu au viață, lacrimile sunt doar reprezentări reproduse în piatră (a se vedea contrastul dintre lacrimile „vii" ale Andromedei și lacrimile de piatră ale lui Phineus, 5. 233: *saxoque oculorum induruit umor*, umezeala ochilor s-a întărit în piatră). Deși se laudă cu comemorarea, Perseu nu reușește decât să continue un măcel de tristă amintire început de Meduză, în varianta ei monstruoasă. Ca într-o glumă morbidă, la final, el prezintă Andromedei sale drept dar de nuntă cadavre pietrificate ale unor oameni ce i-au fost poate dragi[23]: *dabo monumenta per aeuum, /inque domo soceri semper spectabere nostri,/ ut mea se sponsi soletur imagine coniunx*; „voi oferi monumente pe vecie și vei fi mereu privit în casa socrului meu ca soția mea să se consoleze cu imaginea logodnicului său" (5. 228–30). Moartea este prezentată drept operă artistică, iar dragostea sa pentru fata-statuie are valențe ucigașe. Problema erotismului aducător de moarte se traduce astfel în impotențe creative. Perseu este astfel un anti-Pygmalion, un epigon filistin care nu doar pietrifică viața (și uneori își distruge propriile statui – vezi pietrificarea lui Atthis urmată de zdrobire, 5. 57–9), ci ucide și artiști, precum nefericitul cântăreț la harpă, al cărui final la nunta lui Perseu mimează sfârșitul tragic al lui Orfeu sub furia menadelor (el încă mai murmură niște versuri atunci când moare: 5.169–77).

Deconectarea dintre Andromeda și Perseu se traduce și la nivel erotic. Pe când Galateea adusă la viață se oferă gingașă iubirii, singura ei rezistență fiind una vegetativ-umorală (roșeața), Andromeda se refuză mult mai vehement oricărei

[22] Feldherr (2010, p. 333) susține că Perseu încearcă să-și comemoreze faptele prin pietrificare monumentală, dar spectatorii săi, ajutați din umbră de Ovidiu, îi deconstruiesc statuile, fie negând realitatea faptelor sale eroice, fie simpatizând secret cu victimele lui: *An anti-Persean reading of his life story can be generated either by an excess of distance-those deeds are not true but are indeed fictions-or by an excess of identification with the fictional. We can see one aspect of how monumentalization and the control of what is believed work together by looking more closely at the fate of one of Perseus's stone foes, and this will be a bridge back to the original starting point of this discussion, the reading the poem offers of artistic monuments in the public sphere.* Feldherr compară poziția eroului cu cea a lui Augustus care trebuie să ofere Romei un spectacol credibil și limpede al succeselor sale militare. Prin prezentarea învinșilor prin statui și opere de artă, Augustus creează un monument în memoria romană. Ovidiu poate deturna mesajul principelui și al lui Perseu, dând voce victimelor și operelor sale.

[23] Spre deosebire de Feldherr (2010, p. 338) eu nu văd o consolare pentru Andromeda în imaginea pietrificată a unchiul ei, Phineus, ci o formă de claustrare a ei într-o lume de piatră, poate chiar o amenințare cu pietrificarea din partea unui soț posesiv.

https://biblioteca-digitala.ro

încercări invazive, atât în fața monstrului devorator cât și a eroului salvator, venit din ceruri[24]. Deși momentul îndrăgostirii lui Perseu îi aduce o șansă la viață, inițial această întâlnire amoroasă nu se topește într-un sărut de consimțire, ci în respingerea atingerii, în refuzul privirii. Andromeda își ridică pudică privirea, asemenea Galateei, dar ochii ei, deși contemplă „iubitul laolaltă cu cerul" (doar Perseu vine din cer), plutesc într-un pânziș incolor de lacrimi, respingere, rușine și frică. Aceste lacrimi literalmente umplu spațiul gol dintre intrus și prizonieră. De asemenea, gestul pe care Andromeda îl are în fața bărbatului necunoscut este același gest pe care Atena l-a avut în fața violului comis de Neptun: zeița, ca și Andromeda, și-a acoperit ochii în fața spectacolului necruțător: *auersa est et castos aegide uultus/ nata Iouis texit* (4.799-800); „fiica lui Zeus și-a acoperit ochii feciorelnici cu egida". Întâlnirea cu Perseu are valența unei necuviințe. Cum se poate vedea în articolul semnat de Alison Sharrock, încremenirea și privirea prea pătrunzătoare sunt o formă de intruziune, de reificare, de tainică violență: *Women are 'perceived'. We speak often not just of 'women', but of 'images' 'representations', 'reflections' of women. Woman perceived is woman as art-object; and paradigmatic of this phenomenon is the myth of Pygmalion.* [...] *The Metamorphoses myth of the art-object which become a love-object mirrors the elgiac myth of love-object as art-object*[25]. Privirea de sus a eroului recapitulează momentul în care Zeus pune ochii pe Danae, și ea sub forma unei prizoniere, nu în lanțuri, ci într-un turn. Chiar și actul de curtare al eroului, tradus în dorința de-a o încătușa în lanțurile iubirii întărește convingerea cititorului că se află în fața unui act de agresiune erotică, chiar dacă doar în glumă[26]. Mai apoi, Perseu are aripi nestăvilite și pentru cel care cunoaște iconografia vremii, mai ales în cazul acestui episod, el poate fi ușor confundat cu Eros[27]. Feldherr vede în actul admirării fetei legate o formă a voyeurismului roman, în varianta spectaculară a triumfului, unde regi și prințese străine defilau în lanțuri sub ochiul curios și indiscret al mulțimilor: *The sight of the barbarian maiden, whether as a real woman in the context of a triumph or as a sculptural representation – as, for example, the allegorical figures on the shield of*

[24] Feldherr identifică în Perseu eroul, artistul și îndrăgostitul (2010, pp. 326–38): piatra este punctul comun dintre dragoste (elegiac) și monumentalizare a oponentului (epic). A se vedea versurile referitoare la procesul de transformare în piatră de către Perseu a celuilalt pretendent, Phineus: *Perseus's irony in the last line, though, points to the pattern that we have already observed throughout as a whole: the capacity of 'statues' to petrify lovers emerges into their destructive capacity in war* (p. 338).

[25] Sharrock (1991, p. 36). De asemenea, Fledherr (2010, p. 339) conchide în încheierea capitolului său asupra erotismului emanat de Andromeda legată: *Conversely, what seems a striking juxtaposition in interpretative context may also point, as in the Pygmalion episode, to the extent to which the representation of love in much Latin discourse involves a certain amount of objectification, if not actual conquest.* Iubitul și eroul/războinicul pot crea imagini pe care să le domine, deși imaginile pot și ele domina, după cum susține autorul.

[26] Sodolow, J., *The World of Ovid's Meatmorphoses*, Chapel Hill, 1988.

[27] A se vedea mărturia lui Philostratus, citat la nota 8. El susține că Eros este prezent în reprezentarea picturală a Andromedei. Aici Eros nu este un personaj în sine, ci o forță fuzionată simbolic cu eroul Perseu.

https://biblioteca-digitala.ro

the Prima Porta Augustus – was central to Romans' visual experience of their imperial success[28]. Dacă privim ideea de sacrificiu prin teoria lui Burkert, agresiunea comunității prin actul sacrificial nu este nici ea departe de violență sexuală[29].

Transformând-o în statuie, Ovidiu o salvează la timp de ambele acte de necuviință: cel de violență din partea zeilor și cel de intruziune erotică din partea oamenilor care-o privesc (inclusiv Perseu). Astfel, sub privirea indiscretă a cititorului sau sub ochiul ager al lui Perseu, umanitatea vulnerabilă a Andromedei pare că se camuflează prin această falsă pietrificare. Marmura ține la distanță, protejează asemenea unei cruste reci. Aceasta devine doar o aparență a morții, o pietrificare temporară, reversibilă și protectoare. Eroul cuprins de o febră amoroasă o salvează de la moarte, evitând astfel sfâșierea fizică a trupului ei gingaș. El îi „acoperă" vulnerabilitatea, intercalând între monstru și trupul fetei propria sa forță eroică. Poetul face un gest invers în fața refuzului Andromedei de a fi privită. El o „dezvelește" la început privirii ca pe o condamnată în fața morții, pentru ca ulterior „s-o scape", preschimbând-o în operă de artă incertă, cu vagi detalii descriptive. Prin preschimbarea metaforică a Andromedei în piatră, poetul îndepărtează stratul diafan al pielii simțitoare scăpând-o de fiziologia fricii, a rușinii și a durerii. Metamorfoza în rocă scoate la suprafață duritatea marmurei impenetrabile ca opus al unui *sparagmos* destructiv. Nu trebuie uitat că marmura era privită ca fiind mult mai rece decât fildeșul statuilor cryselefantine[30]. În legendă sau în metaforă, Andromeda „de marmură" nu va putea fi sfâșiată, nu va simți teama sau agresiunea, ci va deveni o copie insensibilă a propriei ființe. Prin acel act mimetic, Andromeda se protejează nu doar de monstrul marin, ci se ferește de asocierea cu Meduza, prezentându-se lumii ca victimă pietrificată a acesteia. Dacă privim din punct de vedere ritual, „statuia" reprezintă un *simulacru*: în termenii sacrificiului eșuat, prințesa trece nu printr-un ritual de sacrificare, ci prin unul de inițiere, printr-o moarte mimată (transformarea în piatră), urmată de o întoarcere la viață. Sacrificiul reprezintă o substituție, un țap ispășitor, o victimă-surogat, pentru ca societatea să-și reconfirme identitatea prin diferențierea față de sacrificat(ă), conform lui Girard și Feldherr; Feldherr vede în reprezentarea statuară a prințesei o surpare a distanței dintre victimă și ceilalți și, ca atare, o eșuare a funcției sacrificiului de a uni comunitatea prin jertfa Andromedei[31]. Eu interpretez scena ca având o altă valoare,

[28] Erotismul succesului militar și propaganda imperială merg astfel mână în mână, prin prezentarea popoarelor supuse drept femei sclave, precum susține Feldherr (2010, p. 326).

[29] A se vedea Walter Burkert, *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrifical Ritual and Myth*, tr. Peter King, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983, „The Sexualization of Ritual Killing: Maiden Sacrifice and the Cult of the Phallus", pp. 58–72, în particular pagina 64.

[30] Salzmann-Mitchell, P., „A Whole out of Pieces: Pygmalion's Ivory Statue in Ovid's Metamorphoses" in *Arethusa*, Volume 41, Number 2, Spring 2008, pp. 291–311. A se vedea paginile 308–10.

[31] René Girard, *Violence and the Sacred*, Patrick Gregory (tr.), Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 143-68 și Feldherr (2010, p. 341). Asemănările remarcate de Feldherr (2010) între Meduza și Andromeda apar la paginile 332 și 325 (a se vedea citatul din paranteză). Feldherr (2010, p. 341, nota 83) accentuează inocența Andromedei și confuzia dintre Meduză și victimă, într-un act ce pare sacrificial în

https://biblioteca-digitala.ro

nu atât aceea de unificare a comunității, cât de izolare a eroului departe de ceilalți. Aici, substituția este dublă, după părerea mea; sacrificiul care conține o moarte reală este înlocuit de un simulacru al său, inițierea, care conține o moarte falsă, mimată.

Din punct de vedere erotic, întreaga legendă a lui Perseu presupune dificultatea sa de a se expune la misterul feminității, la anxietatea trecerii către bărbăție[32]. Cercetătorii susțin că frica lui Perseu de revelarea unei noi Meduze îl face să observe sub crusta de marmură seducătoare unduirea potențial serpentină a pletelor. Feldherr remarca ironia artistică a Andromedei înmărmurite și constata cu surprindere că eroul este la rândul său „pietrificat" la vederea prințesei, căci uită să bată din aripi: *This is not the actual of Perseus's winged encounter with the statue making female, but thanks to Ovid's language, seems close to it*[33]. Să nu uităm că în viziunea sa anterioară, frumusețea cu părul viu și unduitor (care se transformă ulterior în șerpi) aducea moartea și pietrifica la o singură privire[34]. Violarea Meduzei a adus cu sine o toxicitate a frumuseții, o alterare a formei feminine pure. Contactul lui Perseu cu această ființă a fost unul incomplet și frustrant prin mijlocirea scutului-oglindă ca extensie a brutalității marțiale și pervertire a relației reale dintre masculin și feminin (4. 782: *aere repercusso formam adspexisse Medusae,* „el a văzut chipul Meduzei, bronzul reflectând-o"). Reflectată de suprafața metalică a unei arme, imaginea acesteia reprezintă o nouă distorsiune a unei forme deja schimonosite prin mutilare divină. Astfel oglinda care trebuia să propage frumusețea și să inspire erotismul, devine un mediu toxic aducător de disjuncție și moarte[35].

Totuși, înclin să cred că Perseu este mai mult intrigat de Meduză, decât speriat de ea. Este interesant că atât Andromeda cât și Meduza îi apar eroului drept „forme" demne de fetișizare. Deși a ucis-o pe cea din urmă, grația ei inaccesibilă

ambele cazuri: *We may also note that Ovid's version of Medusa's early history, with its temple setting and emphasis on the responsibility of Neputne for the action (vitiasse, which can connote a ritual lapse is here uniquely used as a metaphor for rape in the poem), adds a sacrifical aspect to both figures, who suffer as substituties for others. In the case of Andromeda, who is distanced from the crime of her mother, the puishment seems unjust and rallies viewers to her defense*.

[32] El însuși produsul unui viol în care bunicul s-a răzbunat pe biata Danae pentru necuviința lui Zeus, Perseu e proaspăt sosit din focul luptei, unde a pedepsit o altă victima a frumuseții (Meduza). De asemenea, Stephen Harris și Gloria Plantzer (2012) văd în Meduza o victimă care invită la simpatie, dar și o forță telurică esențială, parte din motivul inițial al Zeiței-Mamă (*Classical Mythology: Images and Insights*, McGraw Hilll, Sacramento, California State University, 146, p. 283–5). Asemănările remarcate de Feldherr (2010) între Meduza și Andromeda apar la paginile 332 și 325.

[33] Feldherr (2010, p. 341, nota 83): *It is also no accident, I think, that the first detail that transforms Andromeda in Perseus's eyes from a statue back to a maiden is the breeze moving her hair* (4.673). Feldherr vede pe lângă similaritățile dintre monstru și erou în timpul luptei (p. 320) și ambiguitatea Meduzei care poate fi urâtă și iubită deopotrivă (p. 327) și pendulează astfel între dușman și aliat al eroului (*who during the battle herself changes from enemy to ally*, p. 329).

[34] A se vedea nota precedentă.

[35] A se vedea lucrarea lui Rabun Taylor (2008) despre simbolismul oglinzii: *The Moral Mirror of Roman Art*, Cambridge University Press.

https://biblioteca-digitala.ro

i-a rămas eroului în minte pe vecie: el rămâne astfel un frustrat al privirii, un obsedat de frumusețe ca ,,formă", contur misterios și interzis, nealterat de hybris. După cum mărturisește etiopienilor la nunta sa, Perseu încă mai visează la Meduza de dinainte, frumoasa pe care n-a putut-o admira vreodată cu adevărat, dar despre care a auzit atâtea:

> *clarissima forma*
> *multorumque fuit spes inuidiosa procorum*
> *illa, nec in tota conspectior ulla capillis*
> *pars fuit: inueni, qui se uidisse referret.*
>
> (Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea 4, vv. 674–7)

> Ea era of frumusețe vestită și speranța geloasă a multor pețitori, și nici o parte nu era mai demnă de privit, decât părul ei: am găsit pe cineva care să-mi povestească.

Prin revelare Andromedei Ovidiu îi vindecă foamea de privire necenzurată a conturului feminin, fără structuri monstruoase. Ovidiu îl desenzitivizează treptat, punându-l față în față cu simulacrul de marmură, mai înainte de a-i dezvălui femeia. De aceea, în loc de oglindă protectoare, Ovidiu îi oferă o nouă „formă" răpitoare (dar și mulaj ,,de marmură" al feminității în mărime naturală). Perseu nu a privit Meduza direct, dar o privește pe Andromeda, iar accesul acesta nemediat la feminitatea vulnerabila prezintă un șoc al simțurilor. În acești termeni ,,neștiutorul" Perseu (4.675: *inscius,* pentru acest noviciat în ale iubirii) simte primul impuls erotic drept moarte. Dacă privim în urmă la Sappho și Catullus (Poemul 51), iubirea este și ea o tulburare somatică (9–10: *Torpet sed lingua leuis sub artus/ demanat flamma,* „Limba-mi încremenește și o blândă căldură se strecoară sub mădulare"), vecină cu moartea sau măcar cu leșinul (11–2: *gemina teguntur lumina nocte*, „și ochii se înfășoară într-o geamănă noapte"). Este o formă de izolare senzorială, de pietrificare în fața obiectului iubirii. E doar o privire fără atingere (diferită de gestul aproape sexual al mângâierii lui Pygmalion) dar cu profunde efecte interioare (4.675–7: *trahit inscius ignes/ et stupet et uisae correptus imagine formae/ paene suas quatere est oblitus in aere poennas*; „Inspiră neștiutor focul și stă mut și cuprins de imaginea ,,formei" văzute, aproape uită să bată din aripi în aer"). Eroul este cel care se transformă din agent sigur pe sine în obiect vulnerabil, devenind pentru câteva clipe captivul frumuseții ca agent la superlativ: *captus imagine formae*, deși tradus convențional drept „captivat de forma frumuseții" conține ca într-un ecou obsesia reprezentării unui *contur* pe care nu l-a putut admira. Eroul este astfel ,,capturat de o formă a unei forme" care-l urmărește din trecut, o esență a esenței.

Cu toate că marmura dă impresia de acoperire a vitalității fluide sub crusta pietrei, ea este totuși stratul de dedesubt, suportul de sub atingerea delicată a penelului: nu e de mirare, dacă ne gândim că cercetătorii moderni ai artei antice

https://biblioteca-digitala.ro

compară marmura cu un schelet al unei statui pictate[36]. Atunci când o transformă pe Andromeda dintr-o ființă în carne și oase într-o „lucrare" din marmură, Ovidiu îi elimină de fapt primul strat. Andromeda sa nu este doar nudă, este dezvelită cromatic, dermic și tactil, e o Andromedă „fără piele". Deși este privită de deasupra, poetul pare să aibă astfel acces la straturile profunde ale structurii ei interne, dincolo de textura trupului său ferm. Metamorfoza de acest gen este o trecere salvatoare dincolo de suprafața vulnerabilă a cărnii, dar și o intruziune indiscretă. Nedezvăluindu-i culorile adevărate, Ovidiu îndepărtează țesut după țesut, ca o invitație pentru Perseu la profunzimile ei de sub piatră și la resorturile palpitânde ale ființei sale. Privirea intensă, nemediată este ultimul bastion în calea inițierii lui Perseu. Acolo Andromeda își afirmă încă vitalitatea, independența vegetativă de sub crusta de marmură imaginară. Acest strat are ceva visceral, intim: elementul central al umanității Andromedei este dat de fluiditatea lacrimilor rostogolinde (nu uscate ca ale lui Phineus transformat în piatră, 5. 233). Ele sunt o indicație a fluidității interioare[37], dovadă a vieții. Lacrimile au o funcție socială, în conformitate, cu Darwin deoarece comunică vulnerabilitatea victimei și invită la simpatie[38]. Perseu nu se îndrăgostește de marmură ci de fata în carne și oase de sub marmura fictivă. Seducția nu provine de la piatră, ci de la diafana revelație a umorilor și a suferinței. Perseu este atât de transportat de pathos-ul prințesei, că uită să ființeze, simte căldura specifică eliberării emoționale, și aproape că-și află sfârșitul: el uită să bată din aripi. Dacă este să citim încremenirea lui Perseu drept pietrificare, nu trebuie să o privim ca moarte, ci ca mimetism empatic al condiției de victimă a Andromedei. Din punct de vedere estetic, Perseu de transformă din potențial artist și erou care ucide prin artă, în privitor inofensiv și galant și chiar în statuie pereche, reproducând fiziologic încremenirea aparentă a iubitei. Ochiul lui Perseu are acces la reprezentarea dramatică a misterelor feminine iar ritualul se transformă din sacrificiu în inițiere. Dacă sacrificiul îndepărtează victima de spectatori și-i unește pe aceștia în detrimentul ei, inițierea (dimpotrivă) separă spectatorul de restul lumii: este ca o izolare senzorială departe de ceilalți, un acces privilegiat la ceva cu care inițiatul fuzionează emoțional. În Marile Mistere,

[36] A se vedea nota 14.

[37] Fiziologia ascunsă a lacrimilor, îi făcea pe Galen să se întrebe dacă sunt produse ale plânsului sau au o existență anterioară acestuia. Pentru o amplă discuție asupra fiziologiei lacrimilor la Galen a se vedea Véronique Boudon-Millot, „Vision and Vision Disorders. Galen's Physiology of Sight" în Manfred Horstmanshoff, Helen King, Claus Zittel, (ed.), *Blood, Sweat and Tears – The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, 1st ed. London, Leiden, Köln, BRILL, pp. 551–569. Pentru lacrimi ca revelație a interiorului fluid, a se vedea Valeria Gavrylenko, „The Body without Skin in Homeric Poems" în Manfred Horstmanshoff, Helen King, Claus Zittel, (ed.), *Blood, Sweat and Tears – The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, 1st ed. London, Leiden, Köln, BRILL, pp. 481–503. La pagina 496 autoarea susține: *Blood, tears, pain, heat of the sun, and the sea salt are the 'agents' of bodily transformations which result in the loss of vital liquid, a loss that threatens life*.

[38] T. Fögen, „Tears and Crying in Graeco-Roman Antiquity: An Introduction", în Fögen, T. (ed.) *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin, 2009, pp. 1–16.

https://biblioteca-digitala.ro

inițiatul avea acces protejat și privilegiat la tainele vieții prin contemplarea în izolare a statuilor zeităților feminine. În animarea Galateei, Pygmalion are inițial acces pios, curat la o statuie a lui Venus, pentru a avea apoi acces erotic la carnea caldă, erotizată a Galateei[39]. Perseu este și el transformat interior de priveliștea refuzată și apoi revelată în trepte, inițial prin reprezentare (*opus marmoreum*) și apoi prin revelația actuală a trăirilor interioare. După acest moment de revelație, eroul încetează să se mai alinieze la ideile sociale tribale în care fata este o extensie consanguină a mamei ofensatoare, sau o viitoare Meduză[40].

Din punct de vedere erotic și ritual, în varianta lui Burkert, actul sacrificial presupune renunțare sexuală din partea tinerilor, atunci când o fecioară este jertfită. Comunitatea își rezolvă competițiile prin această pierdere a tuturor. Nimeni nu o va lua drept mireasă pe aceea care va muri. În schimb fata este nuntită prin moarte. Prin violența naturii sale, sacrificiul este cumva și o formă de silnicie, una sterilă pentru fecioara-victimă care pierde astfel, odată cu viața, și șansa procreării în urma nuntirii firești. Într-una din notele sale, Feldherr însuși vede o asemănare între monstru și Perseu: [...] *Ovid's narative does not obscure a certain monstrous aspect to Perseus, whose tempting of the threashold of the sky (4.700) reflects the sea beast's lust for a human bride*[41]. Andromeda este cumva o sacrificată chiar și prin nuntirea cu Perseu, căci nunta are valențe funebre pentru o fecioară. De altfel, în analiza vaselor pictate, John H. Oakley remarca că elementele iconografice ale sacrificiului și ale nunții se întrepătrund în reprezentarea gesturilor dintre Andromeda și Perseu[42]. Și totuși, în ciuda oricăror porniri monstruoase, gestul lui Perseu de-a o lua de soție întrerupe sacrificiul-nuntă simbolică printr-o nuntire adevărată. La rândul ei, prin vărsare de lacrimi, Andromeda își acoperă privirea atunci când mâinile legate n-o pot face. În dezvelirea sa forțată, stratul de lacrimi

[39] Sharrock (1993, pp. 46–7), și Frazer (1961) *The Golden Bough*, T. H. Gaster (ed.), 3rd ed. Garden City: Doubleday, p. 173, care vede în actul dintre Pygmalion și Galateea, o hierogamie arhaică între rege și statuia unei zeități.

[40] Pentru un alt sacrificiu în care victima este considerată problematică, putând evolua într-o viitoare Elenă, a se vedea interpretarea Victoriei Wohl în cazul sacrificiului Iphigeniei, în lucrarea *Intimate commerce: Exchange, Gender and Subjectivity in Greek Tragedy*, 1998, Austin: University of Texas Press, pp. 98–121.

[41] Feldherr (2010) pp. 320, 341, nota 74.

[42] A se vedea în acest sens, John H. Oakley „Nuptial Nuances: Wedding Images in Non-Wedding Scenes" în *Pandora: Women in Classical Greece*, Ellen D. Reeder (ed), The Walter Arts Gallery, Baltimore, Maryland, 1995, p. 72; Allison Glazebrook and Kelly Olson, „Greek and Roman Marriage" în *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Thomas K. Hubbard (ed), Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, pp. 69–82, în particular p. 73 unde se oferă și o amplă bibliografie pe această temă; J.P. Joplin, „The Voice of the Shuttle is Ours", în *Sexuality and Gender in the Classical World: Reading and Sources,* Laura MCCLure (ed.), 1st ed., Blackwell Publishing, 2002, pp. 259–92, pentru ambivalențele dintre rapt și amor legitim. De asemenea, Isabella Levy, „Brides of Death, Brides of Destruction. The Inverted Wedding in Aeschylus' *Agamemnon*", în *Persephone: The Harvard Undergraduate Classics Journal,* Vol. 2, No.1, Spring 2017. Andromeda face trecerea către nuntire, printr-un sacrificiu imaginar exact cum Perseu își demonstrează abilitățile de soț printr-o inițiere vânătorească. (Harris și Platzner, 2012, pp. 253–6).

https://biblioteca-digitala.ro

conține echivalentul fiziologic al unui văl. Andromeda răspunde prin ascundere, unei dezveliri nupțiale premature, *anakalypteria,* având în vedere că dezvelirea indecentă a stat la baza tragicei și monstruoasei povești a Meduzei. În conformitate cu sursele citate, privirea pe care mireasa o aruncă mirelui în momentul dezvelirii nupțiale era extrem de intensă și reprezenta în esență cheia nuntirii dintre cei doi[43]. Aici, această privire e menită să vindece disjuncțiile dintre cei doi recuperând erotismul în varianta sa pură, ritualizată prin nuntă. Andromeda restabilește misterul feminin dezvăluit în trepte sub protecția unui act simbolic de nuntire, unde dezvăluirea rituală este esențială în diferențierea dintre agresor și mire. Privirea printre lacrimi e o nuntire simbolică. Prin contactul acesta mediat, feciorelnic, Ovidiu dă o șansă eroului să vadă feminitatea de sub simulacrul aparent, dar să o și atingă într-o formă ne-tactilă. Prin revelația diafană a formei și a părului gingaș, Perseu are în final șansa de a-și îndeplini o fantezie virginală, de a vedea nuditatea feciorelnică a Meduzei, așa cum era ea în zilele de glorie, de dinainte de violența sexuală și metamorfoza teribilă. Pletele unduitoare ale Andromedei sunt cu adevărat un semnal al Gorgonei, dar unul atrăgător, diafan, în opinia mea. Ceea ce îl atrage spre ea este tocmai această asemănare cu Meduza. Privirea este recuperată, în varianta ei delicat erotică, gingaș revelatoare. Încremenirea aripilor care fac din el un Eros pogorât din cer: este semnalul îndrăgostirii, dar și motivul clar al unei amânări sexuale. Numai după această *anakalypteria* simbolică, Perseu are acces nemediat la „eul" fetei. Perseu îi spune Andromedei să-și dezvăluie identitatea, dar acest act de cunoaștere privilegiat este descris ca o dezvelire fizică intimă (680: *pande requirenti* („dezvăluie celui ce te întreabă!", dar și „dezvelește-te!" sau „dezvăluie-te!").

Din punct de vedere estetic, privirea inocentă, plină de întrebări a spectatorului este de fapt aceea care creează magia necesară vieții, exact cum privirea curată a mirelui este cheia uniunii legitime, dătătoare de viață. Această umilă privire este opusul încrederii nesăbuite a artistului care uneori constrânge arta să i se supună, și o poate ucide în loc s-o elibereze, așa cum făcuse odinioară Orfeu. Dacă, precum ne spun Feldherr și Sharrock, prin actul de admirație, artistul plastic este asimilat amantului, putem spune că fiziologia și emoția admirării unesc de fapt iubitul și spectatorul. Ambii se simt transformați interior de ceea ce văd și amuțesc în încremenire[44]. Arta este astfel perceptibilă la un nivel intim, fiziologic[45].

[43] Pentru *anakalypteria*, as se vedea Ellen D. Reeder, „Women and Men in Classical Greece", în *Pandora: Women in Classical Greece*, Ellen D. Reeder (ed), The Walter Arts Gallery, Baltimore, Maryland, 1995, pp. 22–6, Galzebrook and Olson (2014, p. 73), dar și John Howard Oakley, Rebecca H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1993, pp. 24–6.

[44] Valențele duble și oglinzile (inclusiv oglinda în care Perseu a privit Meduza) sunt deja remarcate de Feldherr (2010, pp. 336–7, inclusiv în nota 83, p. 341), care observă că în imaginea Andromedei sunt elemente de Meduză, mai ales părul și faptul că este condamnată pentru frumusețea ei, deși nevinovată. Vezi nota 32.

[45] Referindu-se la ritualurile de inițiere, Harold Ridout Willoughby remarca în *Pagan Regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World*, Eugene, Oregon: WIPF & STOCK, IV, 90: *According to Aristotle, the mysteries did not teach rules of conduct by rather stimulated the*

https://biblioteca-digitala.ro

Conexiunea pe care Aristotel o vedea în *katharsis*ul artistic are din start valențe somatice. Nu doar iubitul are o reacție fiziologică la obiectul iubirii sale, ci și admiratorul în fața artei. Perseu o percepuse inițial prin prisma intelectului (*ratus esset*), deşi ca pretins sculptor ar fi trebuit mai degrabă să atingă, să modeleze senzorial întru ființare. În viziune aristotelică arta trebuie trăită, nu disecată intelectual. Contactul inițial al eroului cu Andromeda a fost unul greşit: ca atare a văzut piatra în locul fetei. Prin revelarea vieții interioare a Andromedei, Perseu este transformat din artist eşuat în spectator care admiră de la distanță și oarecum cu umilință fiziologia ascunsă a constructului în creația adevăratului artist, Ovidiu. Privirea este unealta spectatorului, iar Ovidiu foloseşte tocmai această privire pentru a-l elibera din funcția de artist și agent al oricăror acțiuni asupra Andromedei. Perseu este în final liber să empatizeze, iar această empatie aproape îl transformă și pe el în piatră. Dacă ea este o operă de artă, prin încremenirea simțurilor sale el devine consubstanțial cu fata de marmură vie, redus de la pretins sculptor/agent la personaj în același grup statuar (4.675–7), un dublu al Andromedei (și nu cum s-ar crede, într-o victimă a ei ca viitoare Meduză). Metamorfoza este astfel dublă, Andromeda oscilând între statuie și femeie, trece astfel de la lucrare sculpturală la simbol polimorf. Perseu trece de la potențial autor la spectator și de la spectator la sculptură aparentă, supus fiind pietrificării vindecătoare, iar *stupet*, legat etimologic de *tuptein,* demonstrează că simte deja lovitura dată de daltă a unui artist ascuns[46].

CONCLUZIE

Dacă Feldherr considera iubirea o arta și arta iubire, prin gestul de împietrire în fața frumuseții, iubirea capătă valente inițiatice. Dragostea unește nu doar artistul și amantul dar și privitorul și iubitul: actul de pătrundere și cunoaștere cu valențe erotice aparține spectatorului care cere sa treacă dincolo de suprafață, să confirme că ceea ce vede nu este exogamie completă, că opera îi este mireasă, compatibilă cu el dincolo de suprafață.

În acest joc mai mult sau mai puțin voyeurist Ovidiu se opreşte timid sub pielea în construcție a Andromedei-statuie și invită cititorul să completeze singur această frumusețe exotică și să ia parte nestingherit la fiorul experienței artistice,

emotions. Aristotle is of the opinion, Synesitis affirms, 'that the initiated learned nothing precisely, but that they received impressions and were out of a certain frame of mind. To use the Aristotelian formula, not mathein *(to learn) but* pathein *(to suffer) was the reason for participation in the Eleusinian ritual; and in its immediate aspect this was exactly the effect of the celebration [...]'.*

[46] A se vedea relația etimologică dintre *stupet* și *τύπτω*, un verb al lovirii (Lewis, Charlton T. and Short, Charles, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1879). See also Mary Lunn Keller, „Ritual Path of Initiation into the Eleusinian Mysteries", în *Rosucrucian Digest*, No. 2, 2009, pp. 28–42, în special p. 29, [https://www.researchgate.net/publication/302998435_Ritual_Path_of_Initiation_ into_ the_Eleusinian_Mysteries].

https://biblioteca-digitala.ro

adăugând cu ochii minții tonul final atât de așteptat. Transformând-o din făptură vie în marmură, Ovidiu își eliberează atât eroina cât și cititorul de așteptările artistice, etnice sau sociale ale lumii mediteraneene, într-un ținut în care frumusețea diafană a pielii feciorelnice și neatinse este la fel de versatilă ca un bloc de marmură care nu a fost pe deplin pictat. Astfel, într-un exercițiu de răbdare, ocultare și dezvelire, poetul sporește libertatea vizuală a admiratorului tocmai pentru că-l tachinează și-l frustrează, nelăsându-l să vadă totul. Pielea Andromedei nu este doar ascunsă de pudoare, ci reprezintă un mister artistic și erotic final. Andromeda și cei care o admiră sunt astfel liberi într-o lume a fanteziei fără margini unde și cititorul poate fi artist, iar eroul pendulează între a fi produs artistic într-un cuplu statuar și *miste* supus purificării prin scenariu inițiatic. Dragostea cea mai curată aparține de fapt celui care o admiră de la distanță, deși profund implicat emotiv și senzorial.

În final, prin metamorfoza fictivă, Ovidiu inversează relația Pygmalion–Galateea cu cea dintre Orfeu și Euridice. Deși un Pygmalion eșuat, Perseu are șansa de a repara eșecul lui Orfeu: Andromeda sa, trece printr-o moarte fictivă, rituală, pentru a se reîntoarce asemenea unei Euridice pentru care privirea înseamnă de fapt salvare[47].

BIBLIOGRAFIE

Surse primare

CATULLUS, Valerius C., *Carmina*, E.T. Merrill (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 1893, [https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0003%3Apoem%3D51].

OVIDIUS Naso, P., (1892). *Metamorphoses*, Hugo Magnus (ed.), Leipzig, Teubner, Leipzig, 1892, available at Perseus Digital Library, [http://data.perseus.org/catalog/urn:cts:latinLit:phi0959.phi006].

OVIDIUS Naso, P., *Metamorphoses*, Charles Simmons (ed.), Macmillan, London, Macmillan, 1929, available at Perseus Digital Library, [http://data.perseus.org/catalog/urn:cts:latinLit:phi0959.phi006].

OVIDI NASONIS P. *Matemorphoseon Libri Quarti.* Sursă electronică, *The Latin Library*, [http://www.thelatinlibrary.com/ovid.html] și [https://ovid.lib.virginia.edu/metamorphoseonUVA.html].

Surse secundare

ABBE, Mark B. Sherman Fairchild Center for Objects Conservation, Metropolitan Museum of Art, April 2007, [metmuseum.org], *Facts and Details; Ancient Roman Sculpture; Polychromy of*

[47] Sharrock, „Till Death Do US Part... or Join: Love Beyond Death in Ovid's *Metamorphoses*", în *Life, Love and Death in Latin Poetry,* Stavros Frangoulidis, Stephen Harrison (eds), Berli/Boston, Walter de Gruyter, 2018, pp. 125–36.

https://biblioteca-digitala.ro

Roman Marble Sculpture, [http://factsanddetails.com/world/cat56/sub399/item2063.html#chapter-6], (19 martie 2020).

BINDMAN, Gates and David, „How Andromeda, the Daughter of Ethiopian Royalty, Ended Up White", din seria *The Image of the Black in the Western Art*, Harvard University Press, 2014 și în *The Root*, 6/24/14, [https://www.theroot.com/how-andromeda-the-daughter-of-ethiopian-royalty-ended-1790876123], (13 aprilie 2020).

BOND, Sarah, *Whitewashing Ancient Statues: Whiteness, Racism And Color In The Ancient World*, în *Forbes,* Apr 27, 2017, [https://www.forbes.com/sites/drsarahbond/2017/04/27/whitewashing ancient statues whiteness racism-and-color-in the-ancient-world/#b325a5175ad5], (20 mai 2020).

BOUDON-MILLOT, Véronique, „Vision and Vision Disorders. Galen's Physiology of Sight", în Manfred Horstmanshoff, Helen King, Claus Zittel (ed.), *Blood, Sweat and Tears – The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, 1st ed. London, Leiden, Köln, BRILL, pp. 551–569.

BURKERT, Walter, *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrifical Ritual and Myth*, tr. Peter King, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.

FELDHERR, Andrew, *Playing Gods: Ovid's Metamorphoses and the Politics of Fiction*, Kindle Edition, New Jersey, Princeton University Press, 2010.

FÖGEN, T., „Tears and Crying in Graeco-Roman Antiquity: An Introduction", în Fögen, T. (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin, 2009, pp. 1–16.

FRAZER, J., *The Golden Bough*, T. H. Gaster (ed.), 3rd ed., Garden City, Doubleday, 1961.

GADER, Sophia Smith, „How Balck Women Were Whitewashed by Art" de în *BBC Culture*, 16/January 2019, [http://www.bbc.com/culture/story/20190114-how-black-women-were-whitewashed-by-art], (13 aprilie 2020).

GAVRYLENKO, Valeria, „The Body without Skin in Homeric Poems", în Manfred Horstmanshoff, Helen King, Claus Zittel (eds.), *Blood, Sweat and Tears – The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, 1st ed., London, Leiden, Köln, BRILL, pp. 481–503.

GLAZEBROOK, Allison and OLSON, Kelly, „Greek and Roman Marriage", în *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Thomas K. Hubbard (ed.), Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, pp. 69–82.

GURARD, René, *Violence and the Sacred*, tr. Patrick Gregory, John Hopkins University Press, 1977.

HARRIS, Stephen și PLATZNER, Gloria, *Classical Mythology: Images and Insights*, McGraw Hilll, Sacramento, California State University, 2012.

JOPLIN, J.P., „The Voice of the Shuttle is Ours", în *Sexuality and Gender in the Classical World: Reading and Sources,* Laura McCLure (ed.), 1st ed., Blackwell Publishing, 2002, pp. 259–92.

KELLER, Mary Lunn, „Ritual Path of Initiation into the Eleusinian Mysteries", în *Rosucrucian Digest*, No. 2, 2009, pp. 28–42.

LEVY, Isabella, „Brides of Death, Brides of Destruction. The Inverted Wedding in Aeschylus' *Agamemnon*", în *Persephone: The Harvard Undergraduate Classics Journal,* Vol. 2, No.1, Spring 2017.

LEWIS, Charlton T. și SHORT, Charles, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1879.

OAKLEY, John Howard și SINOS, Rebecca H., *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1993.

OAKLEY, JOHN Howard, „Nuptial Nuances: Wedding Images in Non-Wedding Scenes", în *Pandora: Women in Classical Greece*, Ellen D. Reeder (ed)., The Walter Arts Gallery, Baltimore, Maryland, 1995.

POLLITT, Jerome Jordan, *The Art of Rome C.753 B.C.-A.D. 337: Sources and Documents*, digital edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

POPESCU, Cătălina, „Overflowing Bodies and a Pandora of Ivory: The Pure Humours of an Erotic Surrogate", în presă în volumul *Fluid Bodies. Bodily Fluids*, Routledge.

https://biblioteca-digitala.ro

SALZMANN-MITCHELL, P. (2008), „A Whole out of Pieces: Pygmalion's Ivory Statue in Ovid's *Metamorphoses*", in *Arethusa*, Volume 41, Number 2, Spring 2008, pp. 291–311.

REEDER, Ellen D., „Women and Men in Classical Greece", în *Pandora: Women in Classical Greece*, Ellen D. Reeder (ed.), The Walter Arts Gallery, Baltimore, Maryland, 1995.

SHARROCK, Alison, „Womanufacture", *The Journal of Roman Studies*, vol. 81, 1991, pp. 36–49, JSTOR, [www.jstor.org/stable/300487], (10 aprilie 2020).

– „Till Death Do US Part...or Join: Love Beyond Death In Ovid's *Metamorphoses*", în *Life, Love and Death in Latin Poetry*, Stavros Frangoulidis, Stephen Harrison (eds), Berli/Boston, Walter de Gruyter, pp. 125–36.

SODOLOW, J., *The World of Ovid's Meatmorphoses*, Chapel Hill, 1988.

TALBOT, Margaret, „The Myth of Whiteness in Classical Sculpture", în *The New Yorker*, [https://buntegoetter.liebieghaus.de/en/], expoziția *Gods in Color. Polychromy in Antiquity 1/30 – 2020/8/30*, digitorial for the exhibition, 2020.

TAYLOR, Rabun, *The Moral Mirror of Roman Art*, Cambridge University Press, 2008.

WIKIPEDIA, *Andromeda (Mythology). Ethnicities of Andromeda,* [https://en.wikipedia.org/wiki/Andromeda_(mythology)].

WILLOUGHBY, Harold Ridout, *Pagan Regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World,* Eugene, Oregon, WIPF & STOCK, 2008.

WOHL, Victoria, *Intimate commerce: Exchange, Gender and Subjectivity in Greek Tragedy,* Austin, University of Texas Press, 1998, pp. 98–121.

https://biblioteca-digitala.ro

THE TEMPLE OF THE GODDESS ISIS OF DEIR EL-SHELWÎT

Renata TATOMIR
Hyperion University of Bucharest

Abstract. Deir el-Shelwît is the current name of a small Egyptian temple dedicated to the goddess Isis and dated to the Roman period of ancient Egypt (*Aegyptus* province). It is located on the western bank of the Nile, in Luxor, 1 km away from the site of the ruins of the Malkata palace of Pharaoh Amenhotep III, and about 4 km south of the Pharaoh Ramses III Funeral Temple from Medinet Habu. Today, all that is left of this small temple is the main building, of small size, and the ruins of the monumental entrance, together with the enclosure wall, of brick, and the well. The exterior walls do not have a wide decoration, but inside the reliefs are well preserved.

The temple dates from the reigns of kings Hadrianus and Antonious Pius, and the ruined pylon bears the inscriptions of Vespasianus, Domitian and Otho. The importance of the temple is, on the one hand, the fact that in this area the religious constructions of the Graeco-Roman era are rare, being the only one associated here with Isis; and, on the other hand, its relief is similar to that of the temples at Dendera and Philae, from the Graeco-Roman era. Moreover, on the walls of the temple and on the pillar you can see the cartouches with inscriptions in hieroglyphs, with the names of the Roman emperors Hadrianus, Antoninus Pius, Galba, Otho, Vespasianus.

Keywords: Isis, Deir el-Shelwît, Augustus, Hadrianus, Antoninus Pius, Galba, Otho, Vespasianus, Vitellius, temple, Luxor.

INTRODUCTION

About four kilometers south from the Ramses III' famous funerary temple complex of Medinet Habu in Upper Egypt, on the west bank of the Nile, opposite Luxor, there are the remains of a small secluded archaeological site, not far from the edge of the fertile land: a temple in ancient Egyptian style devoted to Isis, located on the South West corner of the harbour/lake once built under the reign of Amenhotep III; a temple on which the Romans put their mark. Inscriptions on the propylon revealed that the construction of the temple does not seem to be earlier than the Ptolemaic period, possibly constructed, but unfinished, during the time of Nectanebo II. Around the beginning of the 1st century C.E. the temple appears to have been completed by the Romans[1]. Yet, no earlier building is known to have

[1] WOODS, Charles, "Deir el Shelwit – Temple of Isis", in *Luxor Online*, 15 Jun 2009 – 13 Mar 2016 [https://web.archive.org/web/20090615183454/http://www.luxor-on-line.com/temple-deir-el-shelwit.html], archived from the original on 2009-06-15. Retrieved 2020-03-15: [http://www.luxor-on-line.com/temple-deir-el-shelwit.html].

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 215–229

https://biblioteca-digitala.ro

stood on this site[2]. What makes the temple most interesting, however, is the fact that on its walls and pylons there are carved in the style of the Egyptian cartouches the names of various Roman Emperors, namely: Hadrian, Antonius Pius, Galba, Otho, Vespasian and even Julius Caesar. Currently what is left of the temple consists of its small main building, the ruined propylon with its brick enclosure wall and the well[3]. The importance of the temple is based firstly on the rarity in the area of the Graeco-Roman religious constructions, and as such – secondly – on its unique divine patronage of the goddess Isis in an area mostly associated with the Theban Triad (Amun, Mut, Khonsu)[4].

AN ISIS'S TEMPLE ON THE AMUN'S DOMAIN

Without a doubt, among the Egyptian population as well as among the Greek and Roman immigrants, the Egyptian goddess Isis had the greatest popularity and influence during the Graeco-Roman period[5]. She was mainly worshipped through her specific official cult – in the *Isieion* in Behbeit el-Hagar and in the Isis temple in Philae. She was also worshipped in smaller private sanctuaries, spread all over the Egyptian countryside which had given their name to villages and hamlets.

In earlier times, Thebes had been a dominant religious centre. In the Roman period this situation has changed, with either modest additions to existing temples, or with construction and decoration in the Theban area being confined to smaller temples such as that of Isis at Deir el-Shelwît at the south end of the religious territory of the Theban west bank. The enormous ancient temples at Thebes were kept in use and extended selectively, but not replaced. Because, officially, Thebes was the city of the god Amun while its consecrated characteristic was that of the "city of dead" with cemeteries and a royal necropolis spread on the western bank. Yet, much like today, Thebes also had settlements – villages and even cities – an important part of population being either engaged in agricultural activities or working in funeral industry. There Isis seems to have been less preeminent. Discussing several local forms of Isis, Laurent Coulon pointed out that in general they appeared rather in the late part of the Late Period, shortly before the Macedonian conquest of the country[6]. A few years ago, D. Klotz's monograph on the

[2] "The Isis Temple Precinct", *Excavations Of The Architecture "Kom Al-Samak" And Other Investigations At Malqata-South*, Institute of Egyptology, Waseda Univeristy, 1996–2003, [www.waseda.jp], [http://www.waseda.jp/prj-egypt/sites/Msouth-E.html#Isis_Temple], retrieved 2020-02-14.

[3] *Ibidem*.

[4] WILKINSON, J. G., *Modern Egypt and Thebes*, Cambridge University Press, 2013, p. 282.

[5] See DUNAND, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée I. Le culte d'Isis et les Ptolémées* (*EPRO*, 26.1), Leiden, Brill, 1973. For an overview of the Isis priests before the Graeco-Roman period, see FORGEAU, A., "Prêtres isiaques: essai d'anthropologie religieuse", in *BIFAO*, 84 (1984), Le Caire, pp. 155–187.

[6] COULON, L., "Les_formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque", *in* L. BRICAULT & M. J. VERSLUYS (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis*

https://biblioteca-digitala.ro

Egyptian religion in Thebes under the Roman emperors investigated the evidence of Isis's cult in Western Thebes, mainly in the Roman era but including earlier periods[7].

EUROPEAN REPORTS ON THE ISIS'S TEMPLE

Since the 19th century C.E. Isis's small temple at Deir el-Shelwît was known to European travellers and scholars when they often named and used as toponym a "small Temple of Isis" at Thebes[8]. At the same time Giovanni d'Athanasi[9], the French *Savants* working on the *Description de l'Égypte*[10], or Gardner Wilkinson[11] used the same label – "small temple of Isis"[12] – for naming the temple of Hathor at Deir el-Medina. Amongst the unpublished notes of Ippolito Rosellini in the Biblioteca Universitaria di Pisa, there is one referring to a "piccolo tempio di Iside" as being "al Sud dell'Ippodromo di Medinet Habu"[13]. This may be in conjunction with Champollion's remark about a « petit temple situé à l'extrémité sud de l'Hippodrome »[14] and the preeminent role of the goddess Isis as refers in one of his letters[15]. The location of the small temple was at the southern extremity, beyond Medinet Habu[16]. It is interesting that neither Champollion nor Rosellini referred to

Studies, Liège, November 27–29, 2008. Michel Malaise in honorem (Religions in the Graeco-Roman World, 171), Leiden – Boston, 2010, pp. 121–147.

[7] KLOTZ, D., *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes* (*MRÉ*, 15), Turnhout, 2012, pp. 126–130, 296–297. See also his article "Λογεία-Receipts and the Construction of Deir Shelwit", *in ZPE*, 168/2009, pp. 252–256.

[8] MINIACI, G., "The « Small Temple of Isis » at Thebes in the Sources of the Nineteenth Century", *Egitto e Vicino Oriente* XXXIV, 2011, pp. 37–46.

[9] Giovanni d'Athanasi, known also as Yanni, settled in Thebes in order to carry out excavations on behalf of the British consul Henry Salt from 1817 to 1827, cf. MANLEY, D., P. RÉE, *Henry Salt. Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist*, London, 2001, p. 202. Cf. D'ATHANASI, G., *A Brief Account of the Researches and Discoveries in Upper Egypt, made under the Direction of Henry Salt, Esq. by Giovanni D'Athanasi. To which is added a detailed Catalogue of Mr. Salt's Collection of Egyptian Antiquities*, London 1836, pp. 64, 119.

[10] *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française*, Paris 1809, Antiquités II, pl. 1, Text II, pp. 317–336.

[11] Wilkinson Mss. dep. a 15, fol. 6, Bodleian Library, University of Oxford, UK. *Apud* MINIACI, *ibidem*, p. 38.

[12] *Ibidem*, p. 37.

[13] Rosellini Mss. 284, 32r–38r [former 284, D 1–7], Biblioteca Universitaria di Pisa. *Apud* MINIACI, *ibidem*, p. 38.

[14] CHAMPOLLION, J.-F., *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, Paris, 1835–1847. Currently, the location of the hippodrome of Medinet Habu is shown in the map of the *Description de l'Egypte*, and it corresponds with the remains of the enormous artificial lake, now called Birket Habu, built at Malqata by Amenhotep III. MINIACI, *ibidem*, p. 38.

[15] CHAMPOLLION, J.-F., *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829*, Paris, 1833.

[16] Rosellini's manuscript identifies the "small temple of Isis" with the temple of Deir el-Shelwit. See PORTER, B., R. L. B. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, *II, Theban Necropolis. Royal Tombs & Smaller Cemeteries*, 2nd edition, Oxford, Griffith Institute, 1972, p. 530. ZIVIE, C. M., *Le temple de Deir Chelouit*, vol. IV, Le Caire, 1992, p. 10

https://biblioteca-digitala.ro

this temple with its toponym, rather they preferred to label it as a "small temple" focussing their attention on the role of Isis[17]. Therefore, it is likely that the reference to a small temple of Isis was used for both temples of Hathor and Isis during the early Nineteenth century.

THE TEMPLE'S EXCAVATION

The temple was first studied by K. R. Lepsius in the mid 19th century, although no detailed report has been made. It was only during 1974–1976 when it was extensively examined in a campaign of the French mission directed by Christiane M. Zivie-Coche, who recently researched inscriptions on the pylon and the propylon.[18] According to these inscriptions, construction of the existing temple was dated to the period around the beginning of the first century A. D.[19].

Also, during the seasons from 1971 to 1979, archaeologists from the Waseda University of Japan worked on the site, they cleared the enclosure wall and the enclosed precinct from debris and excavated the temple's well which was filled with pottery shreds. Thirty-two strata of fillings were detected in the well, up to the point of 4 meters under ground level, where water made further excavation impossible. Remains found in the well prove that the well (and the temple itself) was already abandoned and used as a trash deposit by the Coptic era. However, a major part of the precinct has been left untouched. A well site is located in the northwestern precinct of the Isis Temple and was a shallow depression overgrown with weeds before the excavation. The excavation of the well was carried out in the seasons from 1976 to 1979[20].

and pls. 6–9. Moreover, in his 1830's topographical notes Bonomi proved that he was already acquainted with the toponym Dêr esh-Shelwît for the "small temple south of the hills, named Shelwit on account of the man who lived there" (NEWBERRY, P. E., "Topographical notes on western Thebes collected in 1830 by Joseph Bonomi", *ASAE* 7, 1906, p. 83, n. 2).

[17] The expedition took place in 1828–1829, approximately in the time when the necropolis of Thebes came to the attention of most of the cultured travellers, artists, antiquities dealers, and pioneer Egyptologists as a preferred destination. MINIACI, *ibidem*, p. 38.

[18] ZIVIE-COCHE, C., « Le temple de Deir Chelouit : lecture, traduction, interprétation (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2017, pp. 429-433. [En ligne], 124 | 2017 (2015-2016), mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 04 mars 2020. URL : http://journals.openedition.org/asr/1666 ; ZIVIE-COCHE, C. « Théologies thébaines tardives : le temple de Deir Chelouit (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 2018, pp. 467–474. [En ligne], 125 | 2018 (2016–2017), mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 04 mars 2020. URL : [http://journals.openedition.org/asr/2166].

[19] "The Isis Temple Precinct", *Excavations Of The Architecture "Kom Al-Samak" And Other Investigations At Malqata-South*, Institute of Egyptology, Waseda Univeristy, 1996–2003 [www.waseda.jp], [http://www.waseda.jp/prj-egypt/sites/Msouth-E.html#Isis_Temple], retrieved 2020-02-14.

[20] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

In front of the temple was another, almost inscription-free doorway, which has not yet been reconstructed[21].

THE REMNANTS OF THE TEMPLE TODAY

The importance of the Isis temple of Deir el-Shelwît is because Graeco-Roman era religious buildings are very rare in this area, and this is the only one not associated with the Theban Triad but with Isis. Although Isis was a traditional Egyptian deity, she was also worshiped by the Romans until Roman times. She was the wife and sister of Osiris and the mother of Horus. She was also known for her magical power and was worshiped as a healer[22].

The complex originally consisted of the temple proper and a large, flat court enclosed by limestone walls. Only small fragments of these walls have survived, and so we must be content with the remnants of the elaborate propylon that once allowed access into the court, those of the contemporary well, and the more substantial remains of the temple itself. Although the foundation courses for the temple are Ptolemaic in date or, according to one theory the temple's construction started even under the reign of Nectanebo II, all of the relief sculpture covering the surviving architecture was executed during the first two centuries of the Roman era.According to inscriptions on the propylon, the construction of the Isis temple started around the beginning of 1st century CE. No earlier building is known to have stood on this site. And reached its finished form during the Graeco-Roman era[23].

Today all that remains of the temple is its small main building and ruins of the propylon, along with its brick enclosure wall and the well[24]. The temple precinct had an area of 74 × 51 m; the temple itself is much smaller, with an area of 13 × 16 m[25]. It is surrounded by a large enclosure wall made of mud bricks, the foundation of which still remains today. The area within the wall is rectangular.

The pylon and the propylon constructed with sandstone blocks, still remain standing. The entrance faces south. The reconstructed gate shows the Roman

[21] GEISE, G. L., "Der Isis-Tempel bei Deir el-Shelwit", *Thema Ägypten*, SYNESIS-Magazin Nr. 2/2016. pp. 12–15, p. 15.

[22] *Ibidem*, p. 13.

[23] WOODS, Charles, "Deir el Shelwit – Temple of Isis", *Luxor Online*, 15 Jun 2009 – 13 Mar 2016 [https://web.archive.org/web/20090615183454/http://www.luxor-on-line.com/temple-deir-el-shelwit.html], archived from the original on 2009-06-15. Retrieved 2020-03-15: [http://www.luxor-on-line.com/temple-deir-el-shelwit.html]

[24] "The Isis Temple Precinct", *Excavations Of The Architecture "Kom Al-Samak" And Other Investigations At Malqata-South*, Institute of Egyptology, Waseda University, 1996–2003, [www.waseda.jp], [http://www.waseda.jp/prj-egypt/sites/Msouth-E.html#Isis_Temple, retrieved 2020/02–14].

[25] ARNOLD, D., GARDINER, S. H., STRUDWICK, N., STRUDWICK, H., *Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*, I.B. Tauris, 2003.

https://biblioteca-digitala.ro

emperors Vespasian, Otho and Galba sacrificed to various Egyptian gods such as Monthu, Re-Harakhte, Harsiese, Thot, Osiris, Horus, Isis, Nephthys, Ra'ttaui and Thenent[26]. In a scene on the left inner wall of the entrance gate, Emperor Otho is depicted impaling a pigeon. Here the dove represents the god Seth, the god of war and chaos. The outer walls do not have much decoration but on the inside the reliefs are well preserved. The shrine is surrounded by a corridor from which side chapels and a *wabet* (place of cleansing) open; also the stairs lead to the roof from this corridor. On the southern side of the outer wall some stone blocks from earlier buildings had been reused, judging from the reliefs on them most of them appear to be from Medinet Habu. The construction has a separate partially preserved entrance gate (propylon) in the east. The propylon is located 60 m east from the temple and is lavishly decorated on all sides. That was the original entrance to the temple complex. This gate was part of the 50 × 80 m brick perimeter wall.

THE ISIS TEMPLE PRECINCT

The well itself was constructed by digging a pit of about 11 m in diameter and laying a baked brick wall on the inside of the pit. On the southeast side of the well, there is a staircase made of sandstone blocks, thus permitting anyone to get down along the inner wall into the well. In the fillings of the well, thirty-two strata were detected up to the point 4 m below the ground where further excavation was impossible due to the water spring. The earthenware, abundantly excavated from the well, is broken in most cases. It seems that such deposits formed because broken pottery and ashes were thrown into the well as waste once the well fall out of use.

Remains consisting mainly of earthenware were excavated from the well in considerable numbers. Table ware, amphorae and painted pots and jars were especially remarkable. Among them, there were some fragments with a mark of cross, indicating the Christian faith in Egypt known as "Copt". The cross and other features of the earthenware enable us to date the major part of the objects in the well to the Byzantine period, although an upper part of a stela, which was a rare example from the Graeco-Roman period, was included as well. The well itself could be loosely dated to the Roman period. Though some of the burial plots were supposed to belong to the Byzantine period and a scattering of pottery fragments similar to those from the well have been detected on the northwest side of the temple area, settlements contemporary with the objects inside the well have not yet been precisely located so far[27].

[26] GEISE, G. L., "Der Isis-Tempel bei Deir el-Shelwit", *Thema Ägypten*, SYNESIS-Magazin Nr. 2/2016. pp. 12–15.

[27] "The Isis Temple Precinct", *Excavations Of The Architecture "Kom Al-Samak" And Other Investigations At Malqata-South*, Institute of Egyptology, Waseda University, 1996–2003, [www.waseda.jp], [http://www.waseda.jp/prj-egypt/sites/Msouth-E.html#Isis_Temple], retrieved 2020-02-14.

https://biblioteca-digitala.ro

THE ROMAN EMPERORS AS PHARAOHS ON RELIEF SCENES OF THE DEIR EL-SHELWÎT TEMPLE OF ISIS. IMAGES CREATED UNDER GALBA, OTHO, AND VITELLIUS

Among the numerous reliefs, the image of Augustus (on a reused block in the temple court) and scenes of no fewer than six other Roman emperors can be clearly identified, including Galba and Otho[28].

The Naos is decorated in ancient Egyptian style with scenes of the Roman conquerors and shows how they pay homage to the Egyptian gods. The main character is Emperor Hadrian, but a few cartouches from Emperor Antoninus Pius are also well preserved. The inscriptions are not carved in Latin characters, but in the Egyptian hieroglyphic writing.

The interiors are decorated with various scenes that show the king making offerings to the goddess Isis. It is at least interesting that other Roman emperors have decided to be immortalized here, such as Galba, Otho and Vespasian. They represent three out of the four rulers who ruled in 69 AD, known as The Year of the Four Emperors. Vespasian was the last of the conquerors and ruled for ten years, Galba ruled only seven months, while Otho sat on the throne for only three months[29].

Regardless of the very ephemeral periods of the rule of Emperors Galba, Otho, Vitellius and Vespasian, it is only Vitellius who is not present in the surviving reliefs executed in pharaonic style inside the Roman Province *Aegyptus*, in the complex of the Isis's temple at Deir el-Shelwît. With respect to the present Roman emperors Galba and Otho, while the former is identifiable by the birth name SRBYU *(Srbijw)* GRBS AUTUKRTR (Serouios Galba[s] Autokrator)[30], the latter is denoted by a cartouche which, when transliterated, reads as MRKS (A)UTUN (Markos Othon). When compared, their reliefs stress the paramount role played by the ruler of Egypt in the religious world presided over by the clergy[31].

The reliefs of Galba appear in two registers on the interior of the north side of the propylon at the entrance to the temple precinct (i.e., towards the right as one faces the temple itself), a segment that has been damaged much more extensively than its counterpart[32]. The style and content of these scenes are well in line with other Roman-era reliefs; only the mildly exceptional presence of Monthu, falcon-headed war god of the Theban district, commands attention in this regard.

[28] Augustan block: PORTER, B. and R. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Vol. II: Theban Temples*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 532.

[29] GEISE, G. L., "Der Isis-Tempel bei Deir el-Shelwit", *Thema Ägypten*, SYNESIS-Magazin Nr. 2/2016. pp. 12–15, p. 14.

[30] See KAPER, O. E., "Galba's Cartouches at Ain Birbiyeh," in *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule*, edited by K. Lembke *et al.*, Leiden, Brill, 2010, pp. 181–201, pp. 186–195.

[31] O'NEILL, S. J., *The Emperor as Pharaoh. Provincial Dynamics and Visual Representations of Imperial Authority in Roman Egypt 30 B.C. – A.D. 69*, University of Cincinatti, 2011, p. 199.

[32] *Ibidem*, p. 200, p. 321.

https://biblioteca-digitala.ro

Ultimately, it is the very presence of Galba's cartouche on these images which strikes the viewer as surprising.

The presence of several scenes featuring Otho, whose own short-lived reign lasted only from mid-January to mid-April of 69, is equally striking. They are carved on three segments of the interior of the well-preserved south portion of the propylon. Nine of Otho's ten original scenes have survived; presumably, given the highly symmetrical arrangement of the propylon scenes, Galba originally featured in ten scenes on the right segment. These left interior panels contain a mixture of new iconography and standard scenes of the emperor-pharaoh interacting with Egyptian deities: thus, Otho drives a spear into a small figure (perhaps one of the zoomorphic forms of the demon Apophis, enemy of Re) before a male deity; he holds aloft symbols of Upper and Lower Egypt before Nephthys, Isis, and a diminutive Harsiesi; and he pours a libation to his symbolic mother and father (as Harsiesi incarnate), Isis and Osiris[33].

While Vespasian and his son Domitian would eventually appear on the short sides of the Deir el-Shelwît propylon, it is the images carved in the names of Galba and Otho that are most revealing in regard to the passive but pivotal ritual role played by the pharaoh. The awareness of the political climate and changes in rulership on the part of the Upper Egyptian clergy operated at as high a level as that which existed in the major provincial capitals, but the hundreds of reliefs created during the first century of Roman rule in Egypt demonstrate that this level of awareness was an absolutely essential aspect of their religious functioning[34].

CONCLUSION

Based on everything I presented above in this article, at its end I would like to express my intention to continue it with a second part in which I will be giving a presentation, translation and transliteration of the names and titles of the Roman emperors identified in the inscriptions of the Temple of Isis of Deir el-Shelwît, in cartouches, offering formulas, regalia and pharaonic style.

BIBLIOGRAPHY

ARNOLD, D., GARDINER, S. H., STRUDWICK, N., STRUDWICK, H., *Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*, I.B. Tauris, 2003.

CHAMPOLLION, J.-F., *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829*, Paris, 1833.

CHAMPOLLION, J.-F., *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, Paris, 1835–1847.

COULON, L., "Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque", in L. BRICAULT & M. J. VERSLUYS (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods*

[33] *Ibidem*, p. 200, pp. 321–322.
[34] *Ibidem*, p. 201.

https://biblioteca-digitala.ro

in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27–29, 2008. Michel Malaise in honorem (Religions in the Graeco-Roman World, 171), Leiden–Boston, 2010, pp. 121–147.

Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française, Paris 1809.

D'ATHANASI, G., *A Brief Account of the Researches and Discoveries in Upper Egypt, made under the Direction of Henry Salt, Esq. by Giovanni D'Athanasi. To which is added a detailed Catalogue of Mr. Salt's Collection of Egyptian Antiquities*, London 1836.

DUNAND, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée I. Le culte d'Isis et les Ptolémées* (*EPRO*, 26.1), Leiden, Brill, 1973.

FORGEAU, A., "Prêtres isiaques: essai d'anthropologie religieuse", in *BIFAO*, 84 (1984), Le Caire, pp. 155–187.

GEISE, G. L., "Der Isis-Tempel bei Deir el-Shelwît", *Thema Ägypten*, in SYNESIS-Magazin Nr. 2/2016. pp. 12–15.

"The Isis Temple Precinct", *Excavations Of The Architecture "Kom Al-Samak" And Other Investigations At Malqata-South*, Institute of Egyptology, Waseda Univeristy, 1996-2003, [www.waseda.jp], [http://www.waseda.jp/prj-egypt/sites/Msouth-E.html#Isis_Temple], Retrieved 2020-02-14.

KAPER, O. E., "Galba's Cartouches at Ain Birbiyeh," in *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule*, edited by K. Lembke *et al.*, Leiden, Brill, 2010, pp. 181–201.

KLOTZ, D., "Λογεία-Receipts and the Construction of Deir Shelwit", in *ZPE*, 168/2009, pp. 252–256.

KLOTZ, D., *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes* (*MRÉ*, 15), Turnhout, 2012, pp. 126–130, 296–297.

MANLEY, D., P. RÉE, *Henry Salt. Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist*, London, 2001.

MINIACI, G., "The «Small Temple of Isis» at Thebes in the Sources of the Nineteenth Century", in *Egitto e Vicino Oriente* XXXIV, 2011, pp. 37–46.

NEWBERRY, P. E., "Topographical notes on western Thebes collected in 1830 by Joseph Bonomi", *ASAE* 7, 1906.

O'NEILL, S. J., *The Emperor as Pharaoh. Provincial Dynamics and Visual Representations of Imperial Authority in Roman Egypt 30 B.C. – A.D. 69*, University of Cincinatti, 2011.

PORTER, B. and R. L. B. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Vol. II: Theban Temples*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

PORTER, B., R. L. B. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, *II, Theban Necropolis. Royal Tombs & Smaller Cemeteries*, 2nd edition, Oxford, Griffith Institute, 1972.

WILKINSON, J. G., *Modern Egypt and Thebes*, Cambridge University Press, 2013.

WOODS, C., "Deir el Shelwit – Temple of Isis", *Luxor Online*, 15 Jun 2009 – 13 Mar 2016, [https://web.archive.org/web/20090615183454/http://www.luxor-on-line.com/temple-deir-el-shelwit.html], archived from the original on 2009-06-15. Retrieved 2020-03-15: [http://www.luxor-on-line.com/temple-deir-el-shelwit.html].

ZIVIE, C. M., Le temple du Deir Chelouit, Le Caire, IFAO, 1992.

ZIVIE-COCHE, C., « Le temple de Deir Chelouit : lecture, traduction, interprétation (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2017, pp. 429–433. [En ligne], 124 | 2017 (2015–2016), mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 04 mars 2020. URL:[http://journals.openedition.org/asr/1666.

ZIVIE-COCHE, C. « Théologies thébaines tardives : le temple de Deir Chelouit (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 2018, pp. 467–474. [En ligne], 125 | 2018 (2016–2017), mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 04 mars 2020. URL: [http://journals.openedition.org/asr/2166].

https://biblioteca-digitala.ro

PLATES





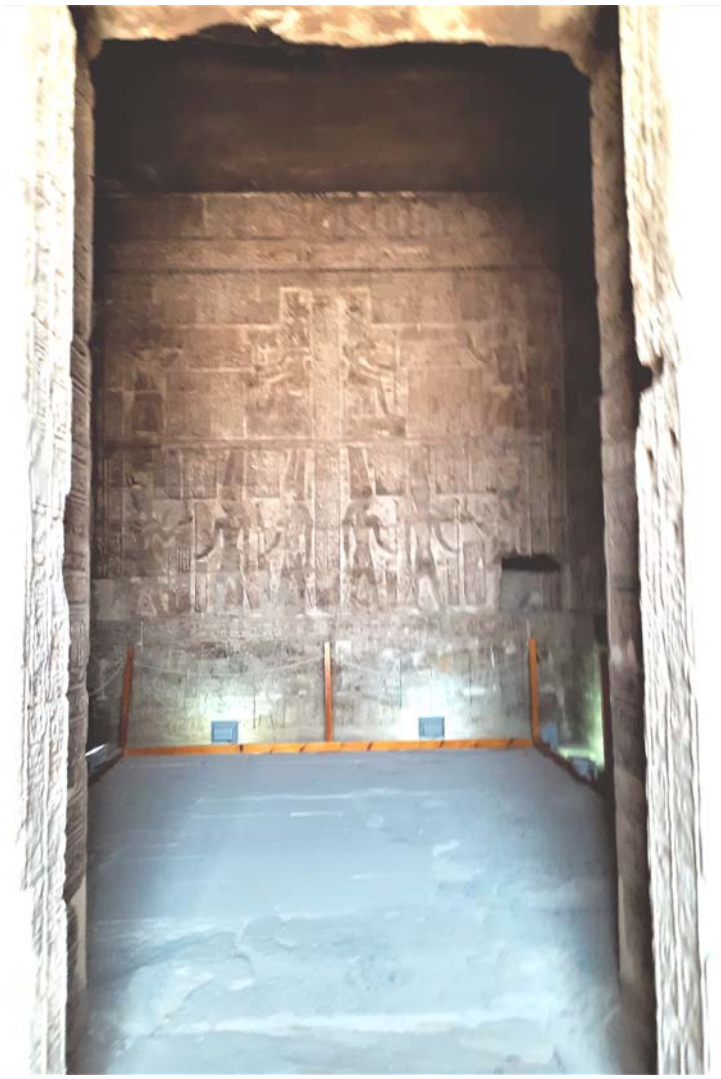
The temple and the site's plan.
Photo: Renata Tatomir, 2019

https://biblioteca-digitala.ro



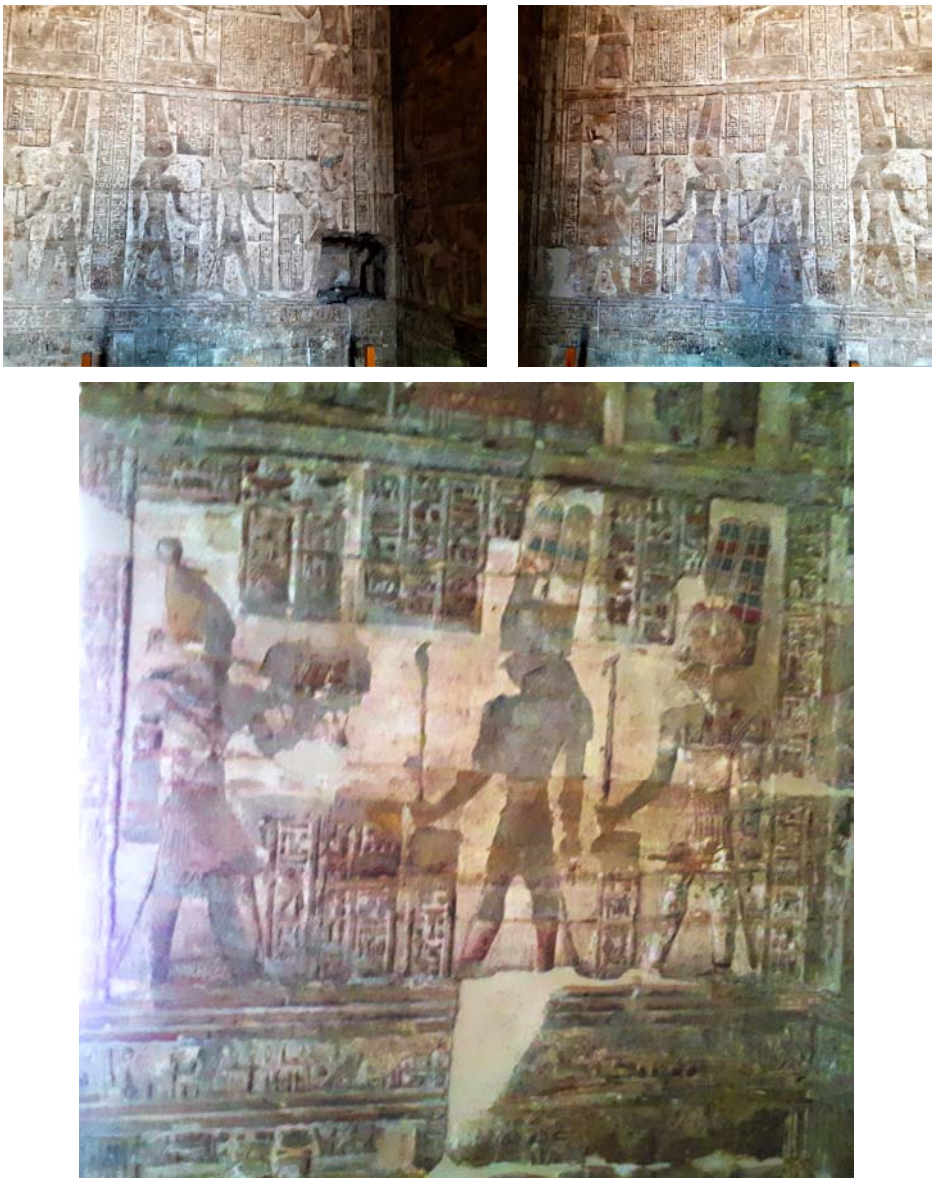
The Roman emperors represented on the propylon in pharaonic style,
with offerings for the Egyptian gods and inscriptions in hieroglyphic writing.
Photo: Renata Tatomir, 2019

https://biblioteca-digitala.ro



The interior of the naos with scenes of offerings of the Roman emperors for the Egyptian gods.
Photo: Renata Tatomir, 2019

https://biblioteca-digitala.ro



Details from the walls of the naos with offerings scenes and cartouches
of the Egyptianizing names of the Roman emperors.
Photo: Renata Tatomir, 2019

https://biblioteca-digitala.ro



Details from the walls of the naos with offerings scenes and cartouches
of the Egyptianizing names of the Roman emperors.
Photo: Renata Tatomir, 2019

https://biblioteca-digitala.ro



Egyptian magical-religious symbols associated with the Egyptian gods and the Roman emperors.
Photo: Renata Tatomir, 2019

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TEMPESTATIS OBSEQUIUM IN PRINCIPEM: O IPOSTAZĂ A NATURII DIVINE A ÎMPĂRATULUI ÎN *PANEGYRICI LATINI* (SEC. III–IV)[1]

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Abstract: *Tempestatis obsequium in principem*: a hypostasis of the emperor's divine nature in the *Panegyrici Latini* (3rd–4th centuries). Among the sources that reflect accurately the transformations occurred in the imperial ideology during the 3rd–4th centuries, we find the speeches uttered between 289 and 389 in official and solemn circumstances by orators from Gallia (some of them anonymous) reunited since the Antiquity in the *corpus* titles *Panegyrici Latini*. A special place in this respect is occupied by the divine nature of the emperor. The biography on the matter is rather consistent, but we may still add to the discussion an aspect that has not been approached thus far, but that I will study in this paper, namely the relation between the *princeps* and the elements of nature. The analysis of the paragraphs concerning the control over the physical universe by the sovereigns allows the emphasis on aesthetical formulas through which the orators have accentuated certain defining elements of the ideology conveyed using their discourses – the cosmocratic power, exceptional civilian and military powers, legitimate election; the consensus between the Court and the provincial political circles. The sections of the paper are based on these aspects: 1. Maximianus – *fortitudo*; *fortuna*; *felicitas*; 2. Constantius and the *providentia*; 3. Constantine – *utilitas publica; virtus; princeps salutaris*; 4. Theodosius and the meritocratic principality.

Keywords: *Panegyrici Latini;* imperial ideology; relation between sovereign and nature; imperial virtues; legitimism; political consensus.

1. INTRODUCERE

Una dintre preocupările constante ale „păgânismului imperial" roman a fost, cum au observat deja Jean Gagé şi Robert Turcan, crearea unei teologii care să fundamenteze religios şi moral autoritatea împăratului[2]. Fenomenul s-a accentuat în

[1] O variantă restrânsă a acestui studiu va apărea, în limba franceză, în numărul din decembrie 2020 al publicației *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, [https://revista.classica.org.br/classica].

[2] GAGÉ, Jean, *Le paganisme impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du IIIe siècle*, Wiesbaden, 1972; TURCAN, Robert, „Le culte impérial au IIIe siècle", in *ANRW*, II/16.2, 1978, pp. 997–1084.

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 231–265

https://biblioteca-digitala.ro

secolul al III-lea, pe fondul disfuncționalităților interne și al presiunilor externe ce au afectat statul roman, generând apariția unor forme de expresie religioasă al căror conținut și manifestare ritualică urmăreau să impună „respectul religios" pentru *imperium*-ul principelui – încarnarea unității și integrității Imperiului[3]. Ele au fost difuzate verbal și iconografic prin intermediul epigrafelor, al monedelor, al operelor de artă și al producției encomiastice, aspecte ale lor supraviețuind victoriei creștinismului[4].

[3] *Ibidem*, p. 1002, de unde provine expresia dintre ghilimele. Vezi și MARTIN, Jean-Pierre, „Sol Invictus: des Sévères à la tetrarchie d'après monnaies", *CCG*, 11, 2000, pp. 297–307; WATSON, Alaric, *Aurelian and the Third Century*, London and New York, 2003, pp. 183–202; BENOIST, Stéphaine, „Images des dieux, images des hommes. Réflexions sur le « culte impérial » au III^e^ siècle", *in La « Crise » de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin. Mutations, continuités, ruptures*, Marie-Henriette Quet (dir.), avec un préface d'Andrea Giardina et des conclusions de Michel Christol, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 27–64; idem, „L'identité du prince face à la crise: construction d'un discours et usage de la *memoria*", in *Crisis and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20–24, 2006)*, Olivier Hekster, Gerda de Kleijn, Daniëlle Slootjes (ed.), Leiden-Boston, 2007, pp. 266–270; HORSTER, Mariette, „The emperor's family on coins (third century): ideology and stability in times of unrest", in *ibidem*, pp. 300–302; MAROTTA, Valerio, „Gli dei governano il mondo. La trasmissione del potere imperiale in età tetrarchica", *Polis*, 3, 2010, pp. 170–188, în special 180–188; CARBÓ, Juan Ramón, „Los precedentes del uso de la religión come herramienta unificadora e integradora en el Imperio romano: Del culto imperial al *Deus Sol Invictus* de Aureliano", in *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinares*, Juan Ramón Carbó (ed.), Murcia, 2017, pp. 141–176; de BLOIS, Lukas, *Image and Reality of Roman Imperial Power in the Third Century. The Impact of War*, London-New York, 2019, pp. 242–246, 252–253.

[4] Vezi, de exemplu, STORCH, Rudolph H., „The 'Absolutist' Theology of Victory: Its Place in the Late Empire", *C&M*, 29, 1968, pp. 197–206; MacCORMACK, Sabine G., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, 1981; TANTILLO, Ignazio, „Attributi solari della figura imperiale in Eusebio di Cesarea", *MedAnt*, 6, 2003, pp. 41–59; idem, „L'impero della luce. Reflessioni su Costantino e il Sole", *MEFRA*, 115/2, 2003, pp. 985–1048; CAÑZAR PALACIOS, José Luis, „*Divus, aeternus, numen*… ¿Teologia imperial en la legislación tardoantigua?", *Aevum*, 81/1, 2007, pp. 187–200; idem, „Un mecanismo ideológico de continuidad para la legitimidad y justificación del poder: *nostrum numen* en las constituciones tardoimperiales", *ΚΙΟΝΩΝΙΑ*, 41, 2017, pp. 363–384; BARDILL, Jonathan, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, New York, 2012; IGLESIAS GARCÍA, Santiago, „El epíteto *invictus* durante los siglos III d.C. y IV d.C. en el ámbito imperial", *Antesteria*, 2, 2013, pp. 121–141; BOIN, Douglas, „Late Antique *Divi* and Imperial Priests of the Late Fourth and Early Fifth Century", *in Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Michele Renée Salzman, Marianne Sághi, Rita Lizzi Testa (eds.), New York, 2016, pp. 139–162; FILIPPINI, Alister, „Fossili e contraddizioni dell'èra costantiniana: i dignitari del culto imperiale nella Tarda Antiquità e il loro ruolo nelle „riforme religiose" di Massimino Daia e Giuliano", in *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Anne Kolb und Marco Vitale (hrsg.), Berlin-Boston, 2016, pp. 409–475; RASCHLE, Christian R., „Bis wann bleibt der Kaiser "Kult"? Die Verehrung des Kaiserbildes als Akt der Zivilreligion in der Spätantike", in *ibidem*, pp. 477–496; *Emperors and the Divine – Rome and its Influence*, Maijastina Kahlos (ed.), Helsinki, 2016; BALBUZA, Katarzyna, „*Aeternus Augustus* in der Titulatur der römischen Kaiser im Späten 3. und im 4. Jh.", *Studia Europea Gnesnensia*, 16, 2017, pp. 103–126; MIGOTTI, Branka, „The Cult of *Sol Invictus* and Early Christianity in Aquae Iasae", in *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approches (4th–8th centuries)*, Marianne Sághy and Edward M. Schoolman (ed.), Budapest, 2017, pp. 133–149; DELIGIANNAKIS,

https://biblioteca-digitala.ro

Printre sursele care reflectă fidel articulațiile acestor inovații spiritual-ideologice se numără discursurile reunite încă din Antichitate în *corpus*-ul intitulat *Panegyrici Latini*, în care, alături de *gratiarum actio* pronunțată de Plinius cel Tânăr în cinstea lui Traianus cu prilejul numirii în calitate de *consul suffectus* în anul 100, se găsesc 11 orații rostite de oratori din Gallia (unii anonimi) între 289 și 389 în diferite circumstanțe oficiale şi solemne la Augusta Treverorum /Treveri/ (289, 291, 297, 307, 310, 312, 313), Augustodunum /Autun/ (298), Roma (321, 389) și Constantinopolis (362) în cinstea lui Maximianus și Diocletianus (289), Maximianus Augustus (291), Constantius Caesar (297), a tetrarhilor (298), a lui Maximianus și Constantinus (307), Constantinus (313, 313, 321), Iulianus (362), Theodosius (389); acestea ne interesează aici[5].

Pe urmele lui Augustinus, care în *Confesiuni* își reproșa falsa glorie obținută din rostirea laudelor pline de *mendacia* adresate împăratului (*recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer*)[6], istoricii au privit panegiricile cu suspiciune, limbajul metaforic, recurența la *topoi* literari şi la *exempla* împrumutate din mitologie, istorie și filosofie, deformarea prin exagerare ori obnubilare intenționată a faptelor – toate permise de regulile așa-numitului *basilikós lógos*[7] – făcându-le incompatibile cu credibilitatea și seriozitatea pe care ar trebui să le inspire un izvor istoric. Publicarea, la mijlocul secolului trecut, a ediției critice a culegerii[8] a stimulat interesul nu doar al filologilor clasici și al exegeților genului retoric[9], ci și

Georgios, „Helios and the Emperor in the Late Antique Peloponnese", *JLA*, 10/2, 2018, pp. 325–350; STEPHENSON, Paul, „The Imperial Theology of Victory", in *A Campion to the Byzantine Culture of War, ca 300–1024*, Yannis Stouraitis (ed.), Leiden–Boston, 2018, pp. 23–58; MARCONE, Arnaldo, *Giuliano*, Roma, 2019, pp. 154–164.

[5] Despre acest *corpus*, *cf.* SCHANZ, Martin, *Geschichte der Römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, IV/1, *Die Römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians. Die Literatur des vierten Jahrhunderts*, zweite, vermehrte Auflage, München, 1970, pp. 116–119; LEBRECHT SCHMIDT, Peter, „Die Panegyrik", in *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, Reinhardt Herzog und Peter Lebrecht Schmidt (hrsg.), *Restauration und Erneuerung. Die Lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, Reinhart Herzog (hrsg.), München, 1989, pp. 161–172; LASSANDRO, Domenico, „Introduzione", *in Panegirici Latini*, Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco (a cura di), Torino, 2000, pp. 9–15; HARTMANN, Udo, „Die literarischen Quellen", in *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235–284)*, Klaus-Peter Johne, Udo Hartmann, Thomas Gerhardt (hrsg.), I, Berlin, 2008, pp. 39–40.

[6] Aug., *Conf.*, VI, 6, 9.

[7] PERNOT, Laurent, „Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur", *RÉG*, 99, 1986, pp. 33–53; MALOSSE, Pierre-Louis, „Fausser avec du vrai: l'art du masque dans les éloges royaux, d'après l'exemple de Libanios", *Plekos*, 1, 1998/1999 (*cf.* http://www.plekos.uni-muenchen.de/98,99/amalosse.html); PONCE, María Jesús, „Menandro Rétor y el discurso imperial", *Habis*, 29, 1998, pp. 221–232; WARE, Catherine, „The Lies the Poets Tell. Poetry in Prose Panegyrics", in *The Poetics of Late Latin Literature*, Jaś and Jesús Hernández Lobato (ed.), Oxford University Press, New York, 2017, pp. 345–369.

[8] GALLETIER, Édouard, *Panégyriques latins*, I, *I–V*, Paris, 1949; II, *Les panégyriques constantiniens (VI–X)*, Paris, 1952; III, *XI–XII*, Paris, 1955.

[9] Menționăm următoarele ediții și traduceri consultate de noi: *From Caesar to Augustus. A speech of thanks to the Emperor Julian given by Claudius Mamertinus (on the occasion of his*

https://biblioteca-digitala.ro

cel al istoricilor, care au găsit în aceste *encomia* numeroase informații necesare reconstituirii evoluției complexe (politice, sociale, economice, fiscale, etno-demografice, militare, culturale) a Imperiului Roman între sfârșitul secolului al III-lea și 389[10]. Un loc aparte îl ocupă ideologia imperială, cu elementul său central – natura

elevation to the Consulate) (1 Jan., 362). Latin Panegyric XI (3) (Claudii Mamertini gratiarum actio de consulato suo Iuliano Imp.), translated by Marna M. Morgan with notes and introduction by Samuel N. C. Lieu, *in The Emperor Julian. Panegyric and Polemic. Claudius Mamertinus, John Chrysostom, Ephrem the Syrian*, edited by Samuel N. C. Lieu, second edition, Liverpool University Press, Liverpool, 1989, pp. 1–38; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin der Grossen*, Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar, Stuttgart, 1990; idem, Panegyrici Latini. *Lobreden auf römische Kaiser*, Lateinisch und deutsch, Eingeleitet, übersetzt und kommentar, I, *Von Diokletianus bis Konstantin*, Darmstadt, 2008; II, *Von Konstantin bis Theodosius*, Darmstadt, 2014; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *In Praise of Later Roman Emperors. The* Panegyrici Latini, introduction, translation, ad historical commentary with the Latin text of R. A. B. Mynors, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1994 (First Paperback Printing 2015); LASSANDRO, Domenico, MICUNCO, Giuseppe, *Panegirici Latini*, Torino, 2000 (toate trimiterile noastre se fac la această ediție); Mamertin, *Panégyriques de Maximien (289 et 291)*, texte établi et traduit par Édouard Galletier, introduction et notes par Odile Ricoux, deuxième tirage, Paris, 2002; Claudio Mamertino, *Panegírico (*Gratiarum actio*) al Emperador Juliano*, introducción, edición, traducción y comentario M.ª Pilar García Ruiz, Pamplona, 2006; de TRIZIO, Maria Stella, *Panegerico di Mamertino per Massimiano e Diocleziano (*Panegyrici Latini *2 [10])*, Bari, 2009; Nazario, *Panegirico in onore di Costantino*, a cura di Carmela Laudani, Bari, 2014; Anonimo, *Il Panegirico del 307 per Massimiano e Costantino*, a cura di Teresa Bucci, Bari, 2015. Pentru alte ediții și traduceri integrale sau parțiale, precum și despre bibliografia recentă asupra *corpus*-ului, vezi LASSANDRO, Domenico, *op. cit.*, pp. 40–43; WARE, Catherine, „Panegyric and the Discourse of Praise in Late Antiquity", *JRS*, 109, 2019, pp. 291–304.

[10] *E.g.*: LASSANDRO, Domenico, Sacratissimus Imperator. *L'immagine del* princeps *nell'oratoria tardoantica*, Bari, 2000, pp. 33–144; idem, *op. cit.*, in *Panegirici Latini*, pp. 15–38; FORMISANO, Marco, „*Speculum principis, speculum oratoris*. Alcune considerazioni sui *panegyrici latini* come genero letterario", in ***Amicitiae templa serena.*** *Studi in onore di Giuseppe Aricò*, I, Luigi Castagna e Chiara Riboldi (a cura di), Milano, 2008, pp. 581–599; HARTMANN, Udo, *op. cit.*; SANCHO GÓMEZ, Miguel Pablo, *Guerra y política en el Imperio Romano de Occidente (337–361). Usurpadores, bárbaros, y querellas dinásticas: los problemas del Imperio en Occidente después de Constantino el Grande*, Editorial Académica Española, 2011, pp. 47–49; CAÑZAR PALACIOS, José Luis, „Tortura y castigo en los panegíricos latinos", in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XIX Convegno Internazionale (Organizzare Sorvegliare Ponire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della Tarda Antiquità, Spello-Perugia 25–27 giugno 2009). In memoria di Franca de Marini Avonzo*, Perugia, 2013, pp. 203–227; CHAUVO, Alain, *Les «barbares» des Romains. Répresentations et confrontations*, études réunies par A. Becker, H. Huntzinger, C. Freu, O. Huck, Metz, 2016, pp. 365–376; BALBO, Andrea, „Some Thoughts on the Image of Rome in Late Antique Authors: Ausonius, Symmachus, the Panegyrists", *Horizons*, 8/1, 2017, pp. 27–45, în special pp. 32–35, 38–39; ALBANA, Mela, „Eumenio, un retore direttore di dipartimento *ante litteram*", in Amicitia res plurimas continet. *Omaggio a Febronia Elia*, Mela Albana e Cristina Soraci (a cura di), Acireale-Roma, 2018, pp. 17–37; MARANESI, Alessandro, „An Emperor for all Seasons – Maximian and the Transformation of His Political Representantion", in *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, Diederik W. P. Burgersdijk and Alan J. Ross (ed.), Leiden-Boston, 2018, pp. 63–82, în special pp. 63–74 (*The Pagan Enemy of the Barbarians*), 77–79 (*When Maximian Fell into Ruin*); WARE, Catherine, „Constantine, the Tetrarchy, and the Emperor Augustus", in *ibidem*, pp. 113–136; BURGERSDIJK, Diederik, „Constantine's Son Crispus and His Image in Contemporary Panegyrical Accounts", in *ibidem*, pp. 137–157, în special pp. 144–148. Vezi și *infra*.

https://biblioteca-digitala.ro

divină a împăratului. Bibliografia problemei e destul de consistentă[11], însă putem adăuga discuției un aspect semnalat în exegeză, dar încă necercetat sistematic, anume raportul dintre *princeps* și elementele naturii[12].

Înainte de a analiza acest aspect, se impun făcute observații preliminare. Prima: asemenea altor „canale de propagandă", cum ar spune unii învățați, sau, cu o sintagmă alternativă, preferată de cei pentru care termenul propagandă e neadecvat vremurilor antice, precum alte „instrumente de comunicare" – literară, epigrafică, monumentală, artistică, numismatică[13] –, panegiricile crează și

[11] *E.g.*: BÉRANGER, Jean, „L'expression de la divinité dans les Panégyriques Latins", *MH*, 27/4, 1970, pp. 242–254; MacCORMACK, Sabine G., *op. cit.*; RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José, „Las «virtudes» del emperador Constantino", *SHHA*, 2–3, 1984–1985, pp. 242–243; idem, *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Salamanca, 1991, pp. 26–30; SAYLOR RODGERS, Barbara, „Divine Insinuation in the «Panegyrici Latini»", *Historia*, 35/1, 1986, pp. 69–104; L'HUILLIER, Marie-Claude, *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains 3^e^ et 4^e^ siècles*, Besançon, 1992, *passim*; TANTILLO, Ignazio, *op. cit.*, pp. 999–1006; LASSANDRO, Domenico, Sacratissimus Imperator…, pp. 95–102; idem, „La legittimazione religiosa dell'auctoritas imperiale di Costantino nei Panegirici", *C&C*, 10, 2015, pp. 213–224; RICOUX, Odile, „Introduction", in Mamertin, *op. cit.*, pp. XXIX–XXXVIII; LAGIOIA, Alessandro, „L''epifania' di Giuliano in Illiria e il Palladio (*Paneg.* 11,6,4)", *InvLuc*, 26, 2004, pp. 123–137; CAÑZAR PALACIOS, José Luis, „Algunas consideraciones sobre la *ambiguitas* religiosa en el s. IV d. C. los discursos de Claudio Mamertino y Pacato", *Klio*, 91/1, 2009, pp. 443–457; LA BUA, Giuseppe, „*Laus deorum* e strutture inniche nei Panegirici latini di età imperiale", *Rhetorica*, XXVII/2, 2009, pp. 142–158; MAROTTA, Valerio, *op. cit.*, pp. 182–184; ROBERTO, Umberto, *Diocleziano*, Roma, 2014, pp. 60–63; LOPETEGUI, Guadalupe, „Retórica e imagen imperial en la obra de los epitomadores y panegiristas del siglo IV", *Veleia*, 32, 2015, pp. 63–82; MARANESI, Alessandro, *Vincere la memoria, costruire il potere. Costantino, i retori, la lode dell'autorità e l'autorità della lode*, Milano, 2016, pp. 84–96, 124–132, 184–186; HOSTEIN, Antony, „Le *Panégyrique latin* VII (6) ou l'éloge de la *pietas* de Constantin", *in Constantin et la Gaule. Autour de la vision de Grand*, Laurent Gouchard, Andreas Gutsfeld et François Richard (éd.), Nancy-Paris, 2016, pp. 35–48; TOMMASI MORESCHINI, Chiara O., „Coping with the Ancient Gods, Celebrating Christian Emperors, Proclaiming Roman Eternity: Rhetoric and Religion in Late Antique Latin Panegyrics", in *Emperors and the Divine…*, pp. 177–209; ROCCO, Marco, „Ottaviano Augusto nella panegirista tardoantica. Dal *deus praesens* latino-ellenistico alla teologia politica cristiana", *Athenaeum*, 105/1, 2017, pp. 153–186.

[12] MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, p. 89 (nota 44), 112 (nota 35), 134 (nota 9); LASSANDRO, Domenico, *in ibidem*, p. 226 (nota 17), 312 (nota 57), 370 (nota 49), 374 (nota 53); NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 378, nota 143; RICOUX, Odile, in Mamertin, *op. cit.*, pp. 32–33, nota 51; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *in* Panegyrici Latini…, I, pp. 230, 251; II, p. 206, 208; de TRIZIO, Maria Stella, *in Panegerico di Mamertino…*, pp. 115, 116–120; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 343, 373–374.

[13] *Pan.*, XII [2], 44, 4–5; NOREÑA, Carlos F., „The Communication of the Emperor's Virtues", *JRS*, 91, 2001, pp. 146–168; idem, *Imperial Ideals in the Roman West. Representation, Circulation, Power*, Cambridge-New York, 2011; *Faces of Power. Imperial Portraiture on Roman Coins*, Nicholson Museum, Sydney, 2006; CADENAS GONZÁLEZ, Alejandro, Restitutor rei publicae*: acercamientos a la imagen del poder imperial en la Antigüedad Tardía*, Trabajo fin de Máster en Humanidades. Curso 2009/2010 – 2010/2011, Universidad Carlos III de Madrid (https://www.academia.edu/2517360/Restitutor_Rei_Publicae); Dicere laudes. *Elogio, comunicazione, creazione del consenso. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23–25 settembre 2010*, Gianpaolo Urso (a cura di), Pisa, 2011; MANDERS, Erika, *Coining Images of Power. Patterns in the*

https://biblioteca-digitala.ro

difuzează un program politic, o istorie „oficială" și o imagine idealizată a împăratului[14]; oratorul Latinus Pacatus Drepanius era convins că *panegyricus* constituia chiar sursa primară de inspirație a celorlalte mijloace de comunicare[15]. Este ceea ce studiile recente dedicate strategiilor persuasive și tehnicilor de promovare ale discursului politic în Antichitatea greco-romană numesc comunicare de tip *top-down* – valorizarea, promovarea puterii printr-un sistem mediatic (genuri literare, artă, epigrafie, monede, *diptycha*); cu aplicabilitate strictă la *encomia*, Guy Sabbah o numea „communication descendente, allant de l'empereur et de la Cour vers la classe politique et, au moins dans une faible mesure, vers les soldats et les civils de la base"[16]. Fenomenul are și reciprocă, determinată de preocuparea constantă a suveranilor de a realiza consensul dintre putere și provincii[17]. Din acest punct de vedere, panegiricele transmit adeziunea reprezentanților societății gallo-romane, a celei din Roma și Constantinopolis la ideatica propusă de Curte[18].

Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193–235, Leiden-Boston, 2012; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 19–29.

[14] WARMINGTON, B. H., „Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini", *TAPhA*, 104, 1974, pp. 371–384; CHRISTOL, Michel, „Panégyriques et revers monétaires: l'empereur, Rome et les provinciaux à la fin du IIIe siècle", *DHA*, 2, 1976, pp. 421–434; ELLIOTT, Thomas G., „The Language of Constantine's Propaganda", *TAPhA*, 120, 1990, pp. 349–353; RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J., *op. cit.*; L'HUILLIER, Marie-Claude, *op. cit.*; PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio, RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel, „Panegírico y ciudad: tradición y control ideológico en la Antigüedad Tardía", *SHHA*, 21, 2003, pp. 223–245; BRUZZONE, Antonella, „Retorica e communicazione politica: i *Panegyrici Latini*", *Nuova Secondaria*, XXV/6, 2008, pp. 50–53; LJUBOMIROVIĆ, Irena, „Latin panegyrics used for imperial propaganda as exemplified by Constantine the Great", *Teme*, 39/4, 2015, pp. 1419□1434; LOPETEGUI, Guadalupe, *op. cit.*, pp. 63–64, 72–83; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 25–29; POHLMANN, Janira Feliciano, „A "Idade de Ouro" promovida por Graciano nos panegírico de Quinto Aurélio Símaco Eusébio (século IV d.C.)", in *Corrupção, crimes e crises na Antiguidade*, Semíramis Corsi Silva, Carlos Eduardo da Costa Campos (org.), Rio de Janeiro, 2018. Vezi și *infra*.

[15] *Pan.*, XII [2], 47, 6: *Ad me longinquae convenient civitates, a me gestarum ordinem rerum stilus omnis accipiet, a me argumentum poetica, a me fidem sumet historia*.

[16] SABBAH Guy, „De la Rhétorique à la communication politique: les Panégyriques latins", *BAGB*, 43, 1984, p. 378; MARANESSI, Alessandro, *op. cit.*, p. 25; WARE, Catherine, *op. cit.*, in *Imagining Emperors…*, pp. 132–134.

[17] ANDO, Clifford, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles-London, 2000, în special part II. Consensus *and Communication*, pp. 73–273; HURLET, Frédéric, „Le *consensus* et la *concordia* en Occident (I^{er}–III^{e} siècles apr. J.-C.). Réflexions sur la diffusion de l'idéologie impériale", in *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain. Hommage à Claude Lepelley*, textes réunis par Hervé Inglebert, Paris, 2002, pp. 163–178, în special pp. 170–176; FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago, GOZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, „El *consensus* y la *auctoritas* en el acceso al poder del emperador Septimio Severo", *A&Cr*, XXIII, 2006, pp. 12–37, în special pp. 32–37; LOBUR, John Alexander, Consensus, Concordia*, and the Formation of Roman Imperial Ideology*, New York-London, 2008.

[18] RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J., *op. cit.*; MARANESI, Alessandro, „Formazione del consenso e panegirici all'epoca dell'imperatore Giuliano", *RIL*, 145, 2011, pp. 43–55; idem, „Retorica e *Consensus* e *virtutes* nella prima età costantiniana", *Aevum*, 87/1, 2013, pp. 99–112; idem, „Scuola, retorica e consenso nella città tardoantica. A proposito di una recente pubblicazione", *MedAnt*, XVII/2, 2014, pp. 661–668; ANTIQUEIRA, Moisés, „Elites locais, influências imperiais: Eumênio, Ausônio e as relações políticas nas Gálias do século IV d.C.", in *Corrupção, crimes e crises na Antiguidade*...

https://biblioteca-digitala.ro

În termenii studioșilor în teoria și practica discursului politic, este vorba despre comunicare de tip *bottom-up* sau, după Guy Sabbah, de „communication ascendente, en élevant vers l'empereur l'écho diplomatique de certaines des aspirations des milieux qui n'entretenaient pas ou plus de rapports étroits avec la Cour et avaient donc besoin d'un médiateur pour se faire entendre"[19]. Aceleiași paradigme a comunicării binare îi răspunde, cum vom vedea, și motivul retoric al raportului dintre suveran și natură.

A doua observație: împăratul pe care-l glorifică panegiriștii este o existență cvasi-aniconică. Fizic[20], el se identifică mai ales prin frumusețea excepțională[21], dovadă certă a statutului său divin (*tam pulchra forma est quam certa divinitas*)[22] și a nobleței caracterului[23]. Această *pulchritudo* deosebită, sursă de prestigiu a puterii (*conspicua commendat imperium*)[24], este specifică suveranilor legitimi, fiind absentă uzurpatorilor[25]. Ea se reflectă în maiestatea corpului (*quae totius corporis circumfusa maiestas*)[26] inspirând venerație și recunoștință (*haec veneranda pariter et grata maiestas praestringit simul*)[27], în chipul care exprimă stăpânire de sine și sobrietate (*vultus immobilis et serius*)[28], în capul nimbat de *lux* (*illa lux divinum verticem claro orbe complectens*)[29] sau de coiful radiind de aur și nestemate (*auro*

[19] SABBAH, Guy, *op. cit.*; MARANESI, Alessandro, *Vincere la memoria, costruire il potere…*, p. 26; WARE, Catherine, *op. cit.*

[20] Sunt puține referințe la aspectul fizic al suveranului: *Pan.*, VII [6], 4, 3 (Constantius-Constantinus): *Inde est quod tanta ex illo in te formae similitudo transivit, ut signante Natura vultibus tuis impressa videatur*; IX [12], 4, 3 (Constantinus): *tantus ac talis*; X [4], 34, 1 (Constantinus): *forma… pudoris ornatrix*.

[21] *Pan.*, VI [7], 3, 4; 6, 4–5 (6, 5: *divina species*); VII [6], 16, 9: *venerabilis forma*; 21, 6: *pulcherrimus*; IX [12], 7, 5: *pulcherrima forma*; X [4], 34, 4; XII [2], 3, 6: *forma divina*; 6, 2–3 (6, 3: *augustissima species*); 7, 1; BELLONI, Gian Guido, „La belezza divinizzante nei Panegirici e nei ritratti monetali di Costantino", *in Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università del Sacro Cuore*, 7, 1981, pp. 213–222; LASSANDRO, Domenico, Sacratissimus imperator …, pp. 91–92; NERI, Valerio, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, 2004, în special pp. 109–160; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, pp. 80, 92–98; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, pp. 396–399; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 181–182.

[22] *Pan.*, VII [6], 17, 3–4; 21, 6: *cum tu* /Constantinus/ *sis, ut ille* /Apollo/*, iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus, imperator*; XII [2], 6, 3.

[23] *Pan.*, II [10], 3, 2; VII [6], 17, 2–4; X [4], 34, 1.

[24] *Pan.*, XII [2], 6, 3; 7, 1.

[25] Vezi portretul lui Maxentius – *Pan.*, IX [12], 4, 3: *despectissimae parvitatis, detortis solutisque membris, nomine ipso abusiva appellatione mutilato*; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 300–301, notele 24–26; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I, p. 269; MOUCHOVÁ, Bohumila, „Das Bild des Usurpators in der Preisrede des Pacatus", in *Graecolatina Pragensia*, XIX/ 2002 (In laudem aut vituperationem. *Zur panegyrischen Literatur von der Antike bis zur Barockzeit*), 2004, pp. 63–71. Vezi și *infra*.

[26] *Pan.*, IX [12], 19, 6.

[27] *Pan.*, VII [6], 17, 1.

[28] *Pan.*, VI [7], 6, 5.

[29] *Pan.*, II [10], 3, 2.

https://biblioteca-digitala.ro

gemmisque radiantem)[30], în fruntea degajând *gravitas*[31], în vocea calmă (*in ore tranquilitas*)[32], în chipul emanând *dignitas*[33] și mai ales în ochii strălucitori (*fulgor oculorum*)[34], care impun respect (*veneratio*) ori aruncă asupra inamicului fulgerul nimicitor (*iniquus fulgor*) al maiestății imperiale (*maiestatis tuae fulmen intenderas*)[35]. Din acest punct de vedere, panegiriștii urmează tendințele filosofico-religioase specifice epocii, pe care le ornează cu inflexiuni stoico-platoniciene ori împrumuturi din Homer, Ennius, Cicero, Vergilius, Ovidius sau Plinius cel Tânăr[36]; este vorba de înlocuirea vechii paradigme a dualismului corp-suflet în favoarea celui din urmă, pe de o parte, și, pe de alta, de conceperea divinității ca un principiu universal, ca o realitate diafană, abstractă, incognoscibilă, aproape imposibil de redat printr-un limbaj vizual[37]: *caelestia sub oculos hominum venire non soleant, quod crassam et caligantem aciem simplex illa et inconcreta substantia naturae tenuis eludat*, spunea în 321 Nazarius în *panegyricus dictus Constantino imperatori*[38]; *neque enim quia se divina mortalibus dedignantur fateri*, arăta și Latinus Pacatus Drepanius în 389 în *panegyricus dictus Theodosio imperatori*[39]. În context, împăratul, deși un *deus / numen praesens*[40], rămâne o existență mai

[30] *Pan.*, VI [7], 6, 2; X [4], 29, 5: *fulget nobilis galea et corusca luce gemmarum divinum verticem monstrat*. Motivul coifului care strălucește și la Claud., *Fesc.*, III, 1–2 (FUOCO, Ornella, in Claudio Claudiano, *Fescennina dicta Honorio Augusto e Mariae*, Bari, 2013, pp. 136–137). Despre acest tip de coif, vezi BIANCHI, Barbara, MUNZI, Massimiliano, „L'elmo-diadema. Un'insegna tardoantica di potere tra Oriente e Occidente", *MEFRA*, 118/1, 2006, pp. 297–313, în special pp. 297–298.

[31] *Pan.*, VII [6], 4, 4; X [4], 34, 4. Despre *gravitas* ca seriozitatea exterioară, *cf.* HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1972, p. 281, 290; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, pp. 396–399.

[32] *Pan.*, VII [6], 4, 4.

[33] *Pan.*, IX [12], 19, 6.

[34] *Pan.*, VII [6], 4, 4; 17, 1; IX [12], 19, 6.

[35] *Pan.*, IV [8], 13, 1; 15, 6; IX [12], 5, 4; 9, 6; X [4], 5, 1; 5, 4; XI [3], 6, 4; XII [2], 22, 1. Vezi și Amm., XV, 8, 16 (despre Iulianus): *oculos cum venustate terribiles*.

[36] NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 16–19; RICOUX, Odile, in Mamertin, *op. cit.*, *passim*; REES, Roger, „Praising in Prose: Vergil in the Panegyrics", in Romane memento. *Virgil in the Fourth Century*, Roger Rees (ed.), London, 2004, pp. 33–46; de TRIZIO, Maria Stella, „Un' eco virgiliana nel Panegirico di Mamertino del 289 d.C.", *InvLuc*, 27, 2005, pp. 155–168, în special pp. 175–168; idem, *in Panegirico di Mamertino…*, *passim*; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *in* Panegyrici Latini…, I–II, *passim*; GARCÍA RUIZ, M.ª Pilar, "Rethinking the political role of Pliny's *Panegyricus* in the *Panegyrici Latini*", *Arethusa*, 46, 2013, pp. 195–216; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, *passim*; BUCCI, Teresa, *op. cit.*, *passim*. Pentru Cicero în literatura târzie, cf. GASTI, Fabio, „Aspetti della presenza di Cicerone nella tarda antichità latina", *in Cicerone nella cultura antica. Atti del VII Simposio Ciceroniano. Arpino 8 maggio 2015*, Paolo De Paolis (a cura di), Cassino, 2016, pp. 27–54.

[37] Pentru aceste două probleme, vezi *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Anna Marmodoro and Sophie Cartwright (ed.), Cambridge, 2018; *Perception of the Body and the Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, Jelena Bogdanović (ed.), London and New York, 2018.

[38] *Pan.*, X [4], 14, 2.

[39] *Pan.*, XII [2], 39, 5.

[40] *Pan.*, II [10], 1, 1–4; 2, 1; 2, 3; 4, 2; 7, 5–6; 10, 2; 13, 3–4; III [11], 2, 3–4; 3, 3; 3, 6–7; 10, 5; 11, 1; 16, 2; V [9], 8, 1; VI [7], 8, 2; 8, 4; 11, 3; VII [6], 2, 5; 11, 3; 22, 1; IX [12], 2, 4; 3, 1; 4, 4; 19, 6; X [4], 7, 3 etc.

https://biblioteca-digitala.ro

degrabă ascunsă[41]: *o vere caeca barbaria, quae in illo vultu signa principis non videris*, afirma Nazarius[42]. În acord cu opiniile a numeroşi exegeţi anteriori, printre care un merit aparte îl are Marie-Claude L'Huillier, putem afirma că, făcând *laudatio* a suveranului, punându-şi abilitatea de a vorbi în slujba exaltării faptelor şi virtuţilor acestuia, obiectivul panegiriştilor este de a valoriza funcţia imperială, nu pe deţinătorul ei, *princeps* încarnând o valoare, nu o persoană, o idealitate, nu o individualitate, o abstracţiune, nu un corp vizibil[43]. Aceluiaşi principiu îi răspunde şi evidenţierea capacităţii împăraţilor de a colabora cu natura sau de a o supune.

2. *PRAESENTIA UBIQUE, CELERITAS* ŞI CONTROLUL UNIVERSULUI NATURAL DE CĂTRE ÎMPĂRAT

Fenomenul dominării spaţiului natural de către suveran se circumscrie temei universale a puterii şi victoriei cosmocratice a suveranului, definită de cercetarea modernă prin termenul *kingship*[44]. Ea se întâlneşte în literatura şi istoriografia latină din epoca imperială timpurie[45], în Antichitatea târzie devenind un element cvasi-obligatoriu al conţinutului discursurilor celebrative[46]. În acest din urmă

[41] Pasajul din *Pan.* XII [2], 21, 5 referitor la „vizibilitatea" lui Theodosius I (*at noster hic omnibus spectandus offertur, nec magis communem hunc diem atque solem quam nostrum imperatorem videri licet*) trebuie înţeles în sensul accesibilităţii acestuia populaţiei Romei în comparaţie cu izolarea voită a altor împăraţi (21, 2–5).

[42] *Pan.*, X [4], 18, 4.

[43] SEAGER, Roger, „Some Imperial Virtues in the Latin Prose Panegyrics. The Demands of Propaganda and the Dynamics of Literary Composition", in *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, F. Cairns (ed.), IV, Liverpool, 1984, pp. 129–165; L'HUILLIER, Marie-Claude, „La figure de l'empereur et les virtus impériales. Crise et modèle d'identité dans les *Panégyriques latins*", *in Les grandes figures religieus. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité (Besançon, 25–26 avril 1984)*, Paris, 1986, pp. 529–583; idem, *L'empire des mots…*, *passim*, în special pp. 77, 111–112, 135; RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J., *op. cit.*, pp. 77–110; RICOUX, Odile, in Mamertin, *op. cit.*, *passim*; GARCÍA RUIZ, M.ª Pilar, „La evolución de la imagen política del emperador Juliano a través de los discursos consulares: Mamertino, *Pan.* III [11] y Libanio", *Minerva*, 21, 2008, pp. 137–153, în special pp. 139–140, 142–150; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I–II, *passim*; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 84–85; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 110–121; WARE, Catherine, „The *Severitas* of Constantine: Imperial Virtues in *Panegyrici Latini* 7(6) and 6(7)", *JLA*, 7/1, 2014, pp. 86–109; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, *passim*; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, *passim*.

[44] Vezi HEKSTER, Olivier, FOWLER, Richard (eds.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, 2005; ARENA, Patrizia, *Feste e rituali a Roma. Il principe incontra il popolo nel Circo Massimo*, con una prefazione di Mario Pani, Bari, 2010, pp. 200–208; PEPPARD, Michael, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford–New York, 2011; CAMPBELL, Brian, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, Chapel Hill, 2012; *Global Medieval. Mirrors for Princes Reconsidered*, edited by Regula Forster and Neguin Yavari, Boston-Cambridge, 2015.

[45] *E.g.*: Ovid., *Fast.*, I, 286; Sen., *Cons. ad Polyb.*, 12, 4; 14, 1; Mart., IX, 1, 4; Suet., *Aug.*, 94, 7.

[46] Mend. Rhet., 374.5–15; 377.20.

https://biblioteca-digitala.ro

interval istoric, apare în scrierile lui Lucius Ampelius (?)[47], Eusebius de Caesarea[48], Themistios[49], Symmachus[50], Claudius Claudianus[51], Sidonius Apollinaris[52], dar transpare și din texte epigrafice sau reprezentări monetare[53].

Și pentru panegiriști, controlul universului fizic de către împărați este parte a *imperium*-ului cosmocratic exercitat în temeiul originii lor divine (*immortalis/ divina origo*)[54] și al înzestrării lor cu două calități indisolubil legate, proprii doar zeilor, anume *ubicuitatea* și *mobilitatea*. Motivul omniprezenței liderului cu aspirații cvasimonarhice apare la sfârșitul Republicii, în literatura din epoca imperială fiind strâns legat de persoana suveranului[55]. Este întâlnit și în surse târzii[56], în *Panegyrici Latini* provenind din *gratiarum actio* a lui Plinius[57], dar îmbogățit cu ecouri homerice sau vergiliene. Posedând o maiestate (*maiestas*), o voință (*voluntas*) și o putere (*dicio*) înrudite și de aceeași autoritate cu ale nemuritorilor, pe temeiul cărora aceștia guvernează întreaga lume (*totus mundus*) și controlează lucrurile divine și umane (*divina atque humana*)[58], aflați într-un dialog intim și privilegiat (*consilium*, *instinctus*) cu divinitatea[59], cu asistența (*auxilium*)[60] căreia conduc totul (*quo regis omnia*)[61], *principes* cunosc tainele cerului și secretele naturii[62], *gesta* lor pământeană fiind o imitație a celei a puterilor cerești[63].

[47] Amp., *Liber memorialis*, 1, 2: principele are putere peste *elementa mundi quattuor: ignis* (*caelum*), *aqua*, *aer*, *terra*; ANDO, Clifford, *op. cit.*, p. 334.

[48] STEPHENSON, Paul, *op. cit.*, pp. 35–39.

[49] Them., *Or.* 10, 133.

[50] Symm., *Or.* II, 4; 23–24; 26; *Or.* III, 9.

[51] Claud., *3 cons. Hon.* 106–107; 122–123; 203; 210–211; *cons. Manl. Theod.*, 50–53 etc.

[52] Sid. Apoll., *Carm.* II, 93; 5, 42–47.

[53] CECCONI, Giovanni Alberto, „Diocleziano e la religione", in *Diocleziano: la frontiera giuridica dell'impero*, Werner Eck, Salvatore Puliatti (a cura di), Pavia, 2018, pp. 45–47 (*Poteri cosmici, Sole e luce*).

[54] *Pan.*, II [10], 2, 3; III [11], 3, 7.

[55] ANDO, Clifford, „The Space and Time of Politics in Civil War", in *Communication Public Opinion in the Roman Republic*, Cristina Rosillo-López (ed.), Stuttgart, 2019, pp. 175–188.

[56] De exemplu: Eus., *Triak.*, 3, 4: „din înaltul său, /Constantinus/ străbate el toată fața lumii, fiind prezent pretutindeni și nelăsând să-i scape nimic".

[57] Plin., *Pan.*, 80, 3: *O vere principis atque etiam dei curas… postremo velocissimi sideris more omnia invisere omnia audire, et undecumque invocatum statim velut adesse et adsistere!*

[58] *Pan.*, IV [8], 4, 1: *illa Iovis et Herculis cognata maiestas in Iovio Herculioque principibus*; 20, 3: *voluntas*; V [9], 15, 3: *eorum… voluntates summi patris sequatur auctoritas, cuius nutum promissionem confirmantis totius mundi tremor sentit*; VI [7], 12, 4: *ingenita maiestas*; XI [3], 28, 5: *altissimum illum… deum, qui ditione perpetua divina atque humana moderatur… eius nutu mundum tremescere*; XII [2], 18, 4: *maiestatis tuae participi deo*; L'HUILLIER, Marie-Claude, *op. cit.*, pp. 373–374.

[59] *Pan.*, IX [12], 2, 5: *habes profecto aliquod cum illa mente divina… secretum*; 4, 1: *dic, quaesto, quid in consilio nisi divinum numen habuisti?*; 4, 5: *divino consilio, imperator, hoc est tuo*; 11, 4: *divino monitus instinctu*; X [4], 17, 1: *divino instinctu* etc.; TANTILLO, Ignatio, *op. cit.*, pp. 1005–1006, nota 49.

[60] *Pan.*, II [12], 4, 2; X [4], 19, 3; XII [2], 18, 4.

[61] *Pan.*, X [4], 17, 1.

[62] *Pan.*, XII [2], 19, 2: *conscius… caelestis arcani et naturalium depositorum*.

[63] *Pan.*, III [11], 3, 8: *parentes deos videamus imitari*.

https://biblioteca-digitala.ro

Ca și zeii, ei sunt ubicui. Iuppiter, *rector caeli*[64], arăta Mamertinus în 291 în *genethliacus Maximiani Augusti*, deși ocupă cel mai înalt punct al cerului (*summum caeli verticem teneat*), situat deasupra norilor și vânturilor (*supra nubila supraque ventos sedens*), într-o lumină eternă (*in luce perpetua*), infuzează întregul univers cu mintea sa divină (*numen tamen eius ac mentem tot infusam esse mundo*)[65]; *hic mundus Iovis esse plenus*, spunea și oratorul Eumenius în 298 în *pro instaurandis scholis oratio*, parafrazând un vers vergilian din *Ecloga III*[66]. Și împărații, aflați într-o condiție de putere superioară (*arduus fastigium*) oricărei existențe umane[67], au în puterea lor „soarta lumii" (*totius orbis fata suspicere*)[68] și a umanității (*rebus humanis fata decernere*[69]; *nostri… cura*[70]). Ei supraveghează nu numai universul antropologic – orașe (*urbes*, *civitates*), popoare (*nationes*), provincii (*provinciae*), castre (*castra*) și frontiere (*limites*)[71], ci și pe cel fizic – pământurile (*terrae*), mările (*maria*), fluviile (*flumina*), munții (*montes*) și țărmurile (*litora*) diseminate pe întinsul Imperiului roman[72]. Chiar aflați într-o regiune interioară ori într-un palat[73], ei își fac simțită prezența peste tot[74], întrucât întreaga lume le aparține[75]. *Omnes terras omniaque maria plena esse vestri*, spunea oratorul Mamertinus în 291[76]. Prin urmare, împăratul domnește peste un stat sinonim cu însuși *mundus*[77],

[64] *Pan.*, III [11], 11, 6.

[65] *Pan.*, III [11], 14, 2; vezi și VIII [5], 10, 2: *divina illa mens, quae totum mundum hunc gubernat*.

[66] *Pan.*, III [11], 14, 4; *cf.* Ver. *Ecl.* III, 60: *Ab Iove principium Musae, Iovis omnia plena*; GALLETIER, Édouard, *Panégyriques latins*, I, p. 63, nota 1; MICUNCO, Giuseppe, *in Panegirici Latini*, pp. 118–119, nota 46; RICOUX, Odile, *in* Mamertin, *op. cit.*, pp. XXXV, 74 (nota 58); MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *in* Panegyrici Latini…, I, p. 227; de TRIZIO, Maria Stella, *in Panegirico di Mamertino…*, p. 87.

[67] *Pan.*, II [10], 3, 3: *in tam arduo humanarum rerum stare fastigio*; VII [6], 2, 4: *summo gradu et supra humanarum rerum fata*.

[68] *Pan.*, II [10], 3, 3; vezi și VI [7], 10, 3: *qua sustentata fuerat destra tua*.

[69] *Pan.*, VI [7], 14, 1.

[70] *Pan.*, IX [12], 2, 5.

[71] *Pan.*, II [10], 3, 3–4; III [11], 13, 4; V [9], 20, 2; VI [7], 12, 6; VIII [5], 2, 6; 14, 5.

[72] *Pan.*, II [10], 3, 3: *ex quo veluti terras omnes et maria despicias*; III [11], 13, 4: *tot circumiecta Romano imperio flumina montes litora vocant*; V [9], 20, 2–3; 21, 1; TRAINA, Giusto, „Mapping the New Empire: A Geographical Look at the Fourth Century", in *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century. An End of Unity?*, Roald Dijkstra, Sanne von Poppel, Daniëlle Sloojtes (ed.), Leiden, 2015, pp. 49–51.

[73] *Pan.*, III [11], 14, 1; 14, 3; X [4], 3, 1.

[74] *Pan.*, III [11], 13, 5: *neque enim pars ulla terrarum maiestatis vestrae praesentia caret, etiam cum ipse abesse videamini*; 14, 3: *divinitatem vestram ubique versari*; IV [8], 15, 6: *demens qui nesciebat… ubique vim vestrae divinitatis esse, ubi vultus vestri, ubi signa colerentur*; TANTILLO, Ignazio, *op. cit.*, p. 999.

[75] *Pan.*, III [11], 13, 4: *orbis*; IV [8], 3, 2: *orbis vester*; 20, 5: *Omnia… vestra sunt quae digna sunt vobis, et inde est quod consulere singulis aequaliter licet, cum universa teneatis*.

[76] *Pan.*, III [11], 14, 3.

[77] *Pan.*, IV [8], 4, 1; VII [6], 21, 5; VIII [5], 10, 2; X [4], 12, 3; RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J., *op. cit.*, pp. 69–74. Ideea este întâlnită și în alte surse târzii: vezi *Descriptio totius mundi*, II: *deinde omnem Romanorum terram, quot sint in omni mundo provinciae*; *SHA*, *Pesc. Nig.*, VIII, 2: *imperium mundi*; *Prob.*, XX, 4; Merob., *Pan.* II, 130 etc.

https://biblioteca-digitala.ro

care are predominanță absolută nu doar asupra omenirii, ci și a pământului și mării (*Romana res plurimum terra et mari valuit*)[78]; aceasta înseamnă că *princeps* este *rerum potens* și *terrarum hominumque dominus*[79], iar suveranitatea lui e cosmocratică – *totius mundi regna*, cum specifica un orator anonim într-un *panegyricus* rostit în cinstea lui Constantinus în 310 la Augusta Treverorum[80]. Insistând, așadar, asupra ubicuității ca atribut propriu deținătorilor puterii suverane – divinitatea și împăratul –, autorii acestor elogii au transformat, cum observa Ignazio Tantillo, o simplă „metaforă" pliniană într-o componentă esențială a ideologiei imperiale[81].

Omniprezența se află în strânsă conexiune cu mobilitatea neîncetată. Or, cum spuneau Mamertinus și Pacatus la distanță de un secol unul de altul – 291, respectiv 389 –, evocând un principiu filosofic platonician reluat de Cicero[82], *sempiternus/ perpetuus motus* e un atribut exclusiv al divinității[83]. Ea e consubstanțială naturii suveranilor[84], făcându-i să se deplaseze cu rapiditate (*celeritas*)[85], cu ardoare neobosită (*infatigabiles motus et impetus*)[86], în întreaga lume pe care o guvernează[87], sfidând curgerea firească a timpului[88], dovedindu-se

[78] *Pan.*, V [9], 19, 4.

[79] *Pan.*, XII [2], 13, 3.

[80] *Pan.*, VII [6], 21, 5. Vezi și *SHA*, *Prob.*, XI, 2: *mundi princeps*; *Car.*, XVIII, 4: *principes mundi*; *Claud.*, X, 3: *tu, qui nunc… mundum regis*; *Aur.*, XXXII, 4: *princeps totius orbis*; Claud., *3 cons. Hon.*, 201–209 (v. 209: *vestris iuris erit, quicquid complectitur axis*); RÖSGER, Alfons, „*Princeps mundi*. Zum römischen Weltherrschaftsgedanken in der *Historia Augusta*", *Historia-Augusta-Colloquium 1979/1981*, Bonn, 1983, pp. 255–273 = idem, *Studien zum Herrscherbegriff der* Historia Augusta *und zum antiken Erziehungswesen*, Raban von Haeling und Wolfang Will (hrsg.), Frankfurt, 2001, pp. 93–110; ANDO, Clifford, *Imperial Ideology…*, pp. 333–335; TRAINA, Giusto, *op. cit.*, pp. 51–53.

[81] TANTILLO, Ignazio, *op. cit.*, pp. 999–1000, nota 27.

[82] Plat., *Phaedrus*, 245C–246A; Cic., *Rep.*, VI, 27; *Tusc.*, I, 53–55; 70; *Sen.*, 78; GALLETIER, Édouard, *Panégyriques latins*, I, p. 52, nota 2; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 83–84, nota 12; MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, pp. 102 (nota 9), 456 (nota 45); RICOUX, Odile, *in* Mamertin, *op. cit.*, pp. XXXIV, 46 (nota 12); MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I, p. 224; II, p. 241.

[83] *Pan.* III [11], 3, 2: *quidquid immortale est stare nescit, sempiternoque motu se servat aeternitas*; XII [2], 10, 1: *gaudent profecto perpetuo divina motu, et iugi agitatione se vegetat aeternitas*. Vezi și IX [12], 22, 1: *quae divinitas perpetuo vigens motu?*

[84] *Pan.*, XII [2], 10, 1: *quidquid homines vocamus laborem vestra natura est*.

[85] *Pan.*, II [10], 6, 4; III [11], 4, 1–5 (4, 4: *divina celeritas*); 8, 5; IV [8], 6, 1; IX [12], 5, 5; 15, 3; X [4], 36, 5; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 327, nota 140; LOLLI, Massimo, „La *celeritas principis* fra tattica militare e necessità politica nei *Panegyrici Latini*", *Latomus*, 58/3, 1999, pp. 620–625; MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, p. 112 (nota 33); LASANDRO, Domenico, *in ibidem*, p. 295 (nota 28); de TRIZIO, Maria Stella, *in Panegirico di Mamertino…*, pp. 87, 93–94; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, pp. 420–422; MARANESI, Alessandro, *Vincere la memoria, costruire il potere…*, p. 182.

[86] *Pan.*, III [11], 2, 4. Vezi și IX [12], 22, 1: *continuus ardor*; 22, 2: *infatigabilis*.

[87] *Pan.*, III [11], 2, 4: *toto quem regitis orbe deducit*; XII [2], 10, 1–2.

[88] *Pan.*, II [10], 6, 2–5; de TRIZIO, Maria Stella, *in Panegirico di Mamertino…*, pp. 89–94.

https://biblioteca-digitala.ro

superiori naturii[89], învingând *inclementia locorum ac siderum*[90]. Un exemplu, în acest sens, este întâlnirea dintre Diocletianus și Maximianus de la Mediolanum din iarna lui 290–291[91] evocată de oratorul Mamertinus: niciun obstacol nu a stat în calea deplasării suveranilor – nici distanțele dintre regiunile de unde veneau (*nulla regionum longinquitas*), nici dificultățile locurilor (*nulla iniquitas locorum*), nici asprimea vremii (*nulla tempestatis asperitas*), nici iarna năpraznică și neobișnuită (*hiems saevissima et his quoque regionibus inusitata*), nici câmpurile înghețate (*cum agros glacies*), nici gheața acoperită de zăpadă (*glaciem nives premerent*), nici aspectul uniform al cerului și al pământului (*caelo pariter ac terris uniformibus*), nici gerul tăios care înghețа respirația, nici culmile Alpilor ridicate la cer (*per vicina illa caelo Alpium iuga*), pavăza naturală a Italiei (*quibus Italiam Natura vallavit*), nici stâncile și ghețurile groase, mai dure decât rocile însele (*illa saxa et duriorem saxis nivium densitatem*); *itinera* ale împăraților au fost precum un zbor divin (*divinus impetus*), facilitat de cei doi aștri luminători ai universului, care le-au împrumutat carul lor de zi și de noapte (*diurna vobis et nocturna curricula utraque mundi lumina commodasse*), și de metamorfozarea anotimpului hibernal într-o binevoitoare primăvară[92].

Dar această fantezie debordantă, plină de exagerări – *fabulae imperitorum*, spunea chiar *laudator*-ul[93] –, nu e decât modalitatea retorică de a difuza și de a orienta auditorul[94] către un concept moral, fundament al unui model politic – așadar, de a transmite o ideologie. Prodigioasa rapiditatea a suveranilor, arăta Mamertinus, a fost motivată de pietatea lor (*vestra vobis pietas… volucres dedit cursus*)[95]. Chiar astrele, soarele și luna – continua el în aceeași notă hiperbolizantă – se supun legilor naturale (*certa lege temporum convenire*); maiestatea imperială, însă, e liberă și fericită (*vestra tam libera est et beata maiestas*), împărații, aflați dincolo de orice condiție umană (*in summis rebus generis humani*), nefiind constrânși decât de supunerea față de pietatea lor reciprocă (*nihil vobis necesse sit nisi vestrae parere pietati*)[96]. Oratorul devine, astfel, un agent al unei „communication descendente", iar discursul rău – un model de retorică politică. El transmite auditoriului mesajul cel mai important al propagandei imperiale: *pietas* – așadar, respectul mutual al suveranilor, profunda afecțiune ce-i unea[97] – reprezintă valoarea ce fundamentează principiul politic și moral în virtutea căruia

[89] *Pan.*, IX [12], 22, 1–2.
[90] *Pan.*, III [11], 9, 2.
[91] ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 83–85.
[92] *Pan.*, III [11], 2, 4; 8, 1; 8, 3–4; 9, 1–3; 9, 5.
[93] *Pan.*, III [11], 8, 4.
[94] Despre acest obiectiv al panegiristului, *cf. Pan.*, X [3], 2, 8; L'HUILLIER, Marie-Claude, *op. cit.*, p. 136.
[95] *Pan.*, III [11], 8, 4.
[96] *Pan.*, III [11], 13, 2.
[97] *Pan.*, III [11], 6, 3; 6, 7; 8, 1; 8, 4; 11, 1; 12, 3; 13, 1–2; 19, 2; de asemenea, *Pan.* II [10], 1, 4; 11, 4; RICOUX, Odile, *in* Mamertin, *op. cit.*, pp. XXVIII–XXIX; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 60, 112.

https://biblioteca-digitala.ro

funcționează diarhia – *concordia imperatorum*[98]. Vehiculată numismatic, epigrafic și artistic, ea sublinia nu numai că între *Augusti* exista, așa cum o arată etimologia varroniană a vocabulei (*concordia a corde congruente*)[99], o comuniune bazată pe afecțiune (*caritas*)[100], pe stimă reciprocă, ci și că aceștia împărtășeau același program politic – guvernarea în acord deplin (*geminus consensus*)[101], cu loialitate și încredere indestructibile (*divina immortalisque fiducia*)[102], a unui imperiu similar celui celest[103], deci indivizibil (*imperium singulare*, *patrimonium indivisum*, *res publica una*), în care puterea suverană (*summa potestas*) nu e partajată între asociați[104]. În virtutea acestui principiu, niciun obstacol, inclusiv natural, nu putea împiedica exercitarea suveranității indisolubile; este exact ceea ce Mamertinus ține să accentueze prin *amplificatio* în fața publicului său aulic luând ca puncte de sprijin înseși elementele spațiului fizic: *Vobis Rhenus et Hister et Nilus et cum gemino Tigris Euphrate et uterque qua <so>lemne accipit ac reddit Oceanus et quidquid est inter ista terrarum et fluminum et litorum, tam facili sunt aequanimitate communia quam sibi gaudent esse communem oculi diem. Ita duplices vobis divinae potentiae fructus pietas vestra largitur: et suo uterque fruitur et consortis imperio*[105].

[98] *Pan.*, II [10], 9, 3; 11, 1–4; III [11], 6, 1; 6, 3; 7, 4; 19, 4; L'HUILLIER, Marie-Claude, *op. cit.*, p. 186; RICOUX, Odile, in *Mamertin*, *op. cit.*, pp. XXVIII–XXX, 24 (nota 37); LEADBETTER, Bill, „Best of Brothers: Fraternal Imagery in Panegyrics of Maximian Herculius", *Classical Philology*, 99/3, 2004, pp. 257–266; de TRIZIO, Maria Stella, „La propaganda della *Concordia Augustorum* nei *Panegyrici* di Mamertino, *C&C*, 2, 2007, pp. 133–146; idem, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 109–110; HEKSTER, Olivier, „Alternative to kinship? Tetrarchs and the difficulties of representing non-dynastic rule", *JAHA*, 1.2, 2014, pp. 14–16.

[99] Varro, *LL*, V, 73; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, p. 109; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, pp. 154–155; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, p. 66.

[100] *Pan.*, III [11], 7, 6; 13, 2; 19, 4.

[101] *Pan.*, III [11], 7, 7.

[102] *Pan.*, II [10], 10, 1; 9, 1: *fidum… fraternumque conloquium*; 9, 3: *virtutibus fratres*.

[103] *Pan.*, IV [8], 4, 1: *totius mundi caelestiumque rerum similitudinem*; II [10], 10, 1: *non terrae sed caeli regionibus terminatis*.

[104] *Pan.*, II [10], 9, 4–5; 10, 1: *tantum vim tantum potestatem mutuo vobis impartire*; 11, 1–3; III [11], 6, 3; 6, 5; 6, 6–7; 7, 1–7; 13, 5; 14, 2–3; IV [8], 15, 6; 20, 5; VI [7], 9, 2: *summarum… rerum socium semper habuisses*; VII [6], 1, 4: *socia maiestas*; IX [12], 2, 3: *imperii… socii*; L'HUILLIER , Marie-Claude, *op. cit.*, pp. 373–374; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 43–44, 58 (nota 16), 59 (nota 18), 91 (nota 43), 141 (nota 73), 215, 295 (nota 7); LEADBETTER, Bill, „«Patrimonium indivisum»? The Empire of Diocletian and Maximian, 285–289", *Chiron*, 28, 1998, pp. 213–228; RICOUX, Odile, in Mamertin, *op. cit.*, pp. 25 (nota 38), 56–58 (notele 33–37); de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 73, 104–105, 106–107, 109–111; ZUGRAVU, Nelu, La diarchia dei fratelli nella tarda antichità: modelli mitici e storici. Diocleziano e Massimiano, *Peuce*, IX, 2011, pp. 283–290; ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 63–65; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, p. 116. Pentru ideea generală de unitate a Imperiului în secolul al IV-lea în diverse surse, *cf.* INGLEBERT Hervé, „Les discours de l'unité romaine au quatrième siècle", in *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century…*, pp. 9–25.

[105] *Pan.*, III [11], 6, 6–7; ZUGRAVU, Nelu, „*Terminus huius Imperii*: The Frontiers of the Empire in the *Panegyrici Latini* (3rd–4th Centuries AD) – Between Propaganda and Reality", in Limes*, Economy and Society in the Lower Danubian Roman Provinces*, Lucrețiu Mihailescu-Bîrliba (ed.), Leuven-Paris-Bristol, CT, 2019, pp. 219–252 (aici, pp. 231–232).

https://biblioteca-digitala.ro

Omniprezența și mobilitatea sunt, așadar, calitățile pe care se sprijină buna administrare a statului. Împărații manifestă față de acesta o grijă similară celei pe care o arată nemuritorii pentru propriul *imperium* – universul[106], încât, pentru binele lui, „civilizează”[107] și controlează însăși natura: câmpurile devastate (*vasta*), necultivate (*inculta*), nedeșelenite (*squalentia*), sălbatice (*muta*), nerodnice (*sterilia*) devin fertile (*fertilia*), cultivate (*culta*) și prospere (*florentia*), pădurile (*silvae*) sunt transformate în terenuri de semănat (*seges*), drumurile cu hârtoape (*viae confragosae*) ajung practicabile (*faciles*), iar fluviile (*flumina*) – navigabile (*navigera*)[108]. Precum zeul suprem, a cărui simplă privire asupra pământului e suficientă pentru a potoli *tumultuantia elementorum* (*tonitrua*, *fulmina*, *tempestas*, *turbines*, *nubes* etc.) și a restaura armonia universului[109], suveranii restabilesc echilibrul perturbat al factorilor naturali (*serenitas*, *tempestas*, *venti*, *nubes*, *fluctus*, *obscuritas*, *undae*)[110]. Ei se aseamănă cu divinitățile binevoitoare care disemineză bunurile cerului și ale pământului (*omnia commoda caelo terraque*)[111] și cu elementele naturale binefăcătoare – ploaia care udă câmpurile însetate[112], izvoarele limpezi și bogate în apă care se grăbesc să aducă peste tot foloase[113], Oceanul care furnizează întreaga cantitate de apă de care au nevoie cerul și pământul[114], astrele care strălucesc zi și noapte asupra universului (*dierum ac noctium inlustratis orbem*)[115]. Unii sunt o adevărată *lumen mundi*[116], ziua inaugurării principatului lor (*dies natalis imperii*) fiind considerată momentul de emergență al luminii purtătoare de mântuire, pe care apoi o răspândesc în lume[117].

[106] *Pan.*, III [11], 3, 4.

[107] *Pan.*, II [10], 13, 2: *quidquid homines colunt*; V [9], 18, 2: *ad humanos cultus*.

[108] *Pan.*, III [11], 15, 4; VIII [5], 6–7; 14, 3; X [4], 35, 4–5; 38, 4; XI [3], 9, 1–4; 10, 1–2.

[109] *Pan.*, III [11], 3, 4–5; XI [3], 28, 5.

[110] *Pan.*, II [10], 3, 3; VI [7], 12, 7–8; XII [2], 6, 4.

[111] *Pan.*, II [10], 11, 6: *Iuppiter rector caeli et Hercules pacator terrarum*; VIII [5], 13, 6: Iuppiter *moderator aurarum*, *Terra mater frugum*.

[112] *Pan.*, VIII [5], 9, 6.

[113] *Pan.*, VIII [5], 10, 2.

[114] *Pan.*, VI [7], 7, 6; XII [2], 27, 5.

[115] *Pan.*, IV [8], 4, 3; III [11], 15, 3; împărații ca aștri: Constantius *Caesar caelo delapsum* (*Pan.* IV [8], 19, 1); Constantinus: VI [7], 1, 1: *oriens imperator* (NIXON, C. E. V., „Constantinus Oriens Imperator: Propaganda and Panegyric. On Reading Panegyric 7 (307)”, *Historia*, 42/2, 1993, pp. 229–246; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, p. 62); 4, 3: *tu etiam nobiles illic oriundo fecisti*; Maximianus: VI [7], 12, 3; Iulianus: XI [3], 2, 3: *hic* /în Constantinopolis/ *quasi quoddam salutare humano generi sidus exortus <es>*. Vezi și Eus., *Triak.*, 3, 4; Claud., *Fesc.* I, 5: *Quae digna formae laus erit igneae?*; TANTILLO, Ignazio, *op. cit.*, pp. 985–1048; FUOCO, Ornella, *in* Claudio Claudiano, *op. cit.*, p. 71; CRESCI, Giovannella, „*Sidus* e *sol*: le alterne vicende del capitale simbolico augusteo in età tardo antica”, in *I segni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio, Catania, 20–21 ottobre 2016*, Claudia Giuffrida, Margherita Cassia (a cura di), Ragusa, 2017, pp. 11–23; NERI, Valerio, *Il corpo luminoso dell'imperatore*, in *ibidem*, pp. 57–66.

[116] *Pan.*, X [4], 12, 3.

[117] *Pan.*, III [11], 2, 1: *hic… dies…, qui te primus protulit in lucem*; 10, 4: *tota Italia clarior lux diffusa*; 15, 2: *ut vero lucem gentibus extulistis*; IV [8], 2, 2; 4, 3: *salutaris beata lux*; VII [6], 22, 6: *loca frequentissime tuum numen inlustrat*; VIII [5], 7, 6; XII [2], 3, 2; 47, 3: *publica… opera*

https://biblioteca-digitala.ro

Prin mesajul lor unitar, aceste construcții retorice, paralel cu reiterarea puterii cosmocratice a suveranilor, difuzează o altă componentă importantă a ideologiei imperiale – *felicitas imperatoris*[118]. În limbajul politic latin, *felicitas* era considerată, ca și *pietas*, un bun natural și o favoare a sorții (*fortuna*), indispensabilă ducerii la îndeplinire a oricărei inițiative: *solae cum nascentibus pariter oriuntur pietas atque felicitas; naturalia sunt enim animorum bona et praemia fatorum*, spunea chiar unul dintre oratorii noștri[119]. În contextul pe care-l discutăm, ea indică „binecuvântarea divină"[120] primită de suverani pentru a-și revărsa, gratuit și spontan (*ex voluntaria*), binefacerile (*distributa*, *beneficia*, *munera*, *commoda*) asupra supușilor (*ad opes generi humani*) și a întregii lumi[121]. Astfel, prin *indulgentia*[122] și *liberalitas*[123], ei pun temeliile unei ere a prosperității și fericirii[124], a unei noi vârste de aur, comparabilă și chiar superioară celei saturniene (*aurea illa saecula*)[125]. Din acest punct de vedere, prin analogie cu reprezentări mitice și

lustraveris. Ideea împăratului care luminează natura derivă de la Vergilius (*Aen.*, I, 255) și o întâlnim în Antichitatea târzie, de exemplu, la Claudianus (*4 cons. Hon.*, 174–183; *6 cons. Hon.*, 537–542) și Corippus (*Laus Iust.*, IV, 96–101) (CHARLET, Jean-Louis, „Notes complémentaires", in Claudien, *Oeuvres*, II/2, *Poèmes politiques (395–398)*, texte établi et traduit par Jean-Louis Charlet, Paris, 2000, p. 164), dar și epigrafic (*cf. EDH* 27196, a. 286–297: *Orbis sui/ claris luminibus/ Diocletiano et/ Maximiano/ Invictis Augustis/ Aglaus/ proconsule*); vezi și TANTILLO, Ignazio, *op. cit*.

[118] Despre această virtute imperială, în *Panegyrici*, *cf.* SEAGER, R., *op. cit.*, pp. 146, 152, 154; RICOUX, Odile, *op. cit.*, p. XXX; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 79–80, 246–247; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, p. 119.

[119] *Pan.*, III [11], 19, 2.

[120] MICUNCO, Giuseppe, *in Panegirici Latini*, p. 88, nota 42.

[121] *Pan.*, II [10], 11, 6; 14, 5; III [11], 19, 3; IV [8], 4, 3; VI [7], 1, 2; VII [6], 22, 5; VIII [5], 9, 1–6; 10, 3; 11, 1; 11, 3; X [4], 35, 1; XI [3], 9, 1–2; XII [4], 27, 3–5.

[122] *Pan.*, IV [8], 5, 2; 6, 1; VIII [5], 1, 3; 8, 3; 10, 4; 11, 2; 12, 1; 12, 6; 13, 4; X [4], 26, 5; 32, 3.

[123] *Pan.*, IV [8], 3, 2; 4, 1; 9, 2; 19, 1; VI [7], 5, 1; VII [6], 22, 4; VIII [5], 10, 5; 14, 1; IX [12], 15, 1; X [4], 33, 4; XI [3], 12, 1; 22, 3.

[124] *Felicissimum*/ *beatissimum*/ *fortunatissimum saeculum* în epigrafele contemporane – cf. *HD* 2297 (a. 283–284), *HD* 27122 (a. 286–305), *HD* 45316 (a. 290–294), *HD* 26977 (a. 324–326), *HD* 378 (a. 337–378), *HD* 21485 (a. 361–363), *HD* 453 (a. 364–367), *HD* 51101 (a. 376–377) etc.; ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 102–103.

[125] **289**: *Pan.*, II [10], 11, 3–4; 13, 1: *Felix igitur talibus, Roma, principibus…; felix, inquam, et multo nunc felicior quam sub Remo et Romulo tuis; tuque potissimum… has provincias tuas frequenter inlustres, et profundissima licet pace florentes adventu numinis tui reddas feliciores*; 14, 4; **291**: III [11], 1, 3; 15, 1–4; 16, 1: *imperii vestri felicitas*; 18, 3: *prosperitas saeculi vestri*; 18, 5: *felicitatem istam, optimi imperatores, pietate meruistis!*; **297**: IV [8], 3, 1: *aurea illa saecula, quae non diu quondam Saturno rege viguerunt, nunc aeternis auspiciis Iovis et Herculis renascuntur*; **298**: V [9], 18, 1: *felicitas saeculi*; 18, 5: *Adeo, ut res est, aurea illa saecula, quae non diu quondam Saturno rege viguerunt, nunc aeternis auspiciis Iovis et Herculis renascuntur*; **307**: VI [7], 1, 3; 10, 1; 14, 3; **312**: VIII [5], 13, 1: *Nobis ergo praecipue te principem di immortales creaverunt, quibus singulis haec est nata felicitas, ex quo tu imperare coepisti*; **321**: X [4], 2, 2: *maximus princeps salutaris imperii*; 2, 6: *felicis cursus imperii*; 35, 4–5; 38, 1: *his temporibus fortunatius*; 38, 2: *quinquenniis igitur feliciter inchoatis… ipsis bonis temporum…*; 38, 5: *Hic denique status rem est, ut obtinendae potius felicitatis votum geramus qua, augendae cupiditatem*; **362**: XI [3], 15, 1: *Cis*

https://biblioteca-digitala.ro

„naturale" și într-un limbaj emfatic, ambele procedee urmărind să metaforizeze puterea suverană garantă a prosperității ecumenice și continue, așa cum stipulau normele elogiului regal[126], panegiricele difuzează o realitate evidentă – renașterea (*resurgentia*) statului[127] după ruina (*labes*) veacului al III-lea[128], datorită operei de reconstrucție edilitară, militară, demografică, economică, culturală întreprinsă de suveranii epocii dioclețiano-constantiniene[129], și după nenorocirile (*innumerabiles*

pauculos dies in novum ac florentem statum re publica restituta; **389**: XII [2], 3, 1: *huius auspicium ille felicitatis publicae auspex dies qui te primus inauguravit imperio*; 11, 1: *dies ille communis boni auctor*. Vezi și SEAGER, Roger, *op. cit.*, p. 152; LASSANDRO, Domenico, in *Panegirici Latini*, p. 378, nota 56; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 111, 120, 166–167; CECCONI, Giovanni Alberto, *op. cit.*, p. 45; BUCCI, Teresa, *op. cit.*, pp. 64, 119, 142; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 79–80, 84, 293, 409, 431–432, 433–434, 444.

[126] Mend. Rhet., 377.15–25; PONCE, María Jesús, *op. cit.*, pp. 230–231.

[127] *Pan.*, V [9], 18, 1; vezi și IV [8], 1, 2: *in renascentem rem publicam*; 21, 2; V [9], 17, 1; 18, 2–5; VI [7], 2, 2; 13, 2; VII [6], 10, 5; VIII [5], 4, 4.

[128] Informații despre criza secolului al III-lea: *Pan.*, II [10], 4, 2; III [11], 5, 3; 15, 3; 16, 2; IV [8], 10, 1–3; 18, 3; V [9], 4, 1; 17, 3; VII [6], 2, 2; VIII [5], 2, 5; 4, 2–3; IX [12], 8, 1. Vezi și NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 60, 88 (nota 30), 100 (nota 79), 122–124 (notele 30–34), 139 (nota 66), 307 (notele 54–55); LASSANDRO, Domenico, in *Panegirici Latini*, p. 24–28, 221 (nota 7), 270–271 (notele 21–23), 298 (nota 33); idem, Sacratissimus imperator…, pp. 51–58; MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, pp. 76–77 (nota 21), 106 (nota 25), 120–121 (nota 49), 144 (notele 37–42), 154 (nota 63); RICOUX, Odile, *in* Mamertin, *op. cit.*, pp. XXIV, 55 (nota 29), 74 (nota 62); MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I, pp. 225, 227, 232, 234, 237, 241, 261, 262, 270; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 77–78; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, p. 293.

[129] Vezi și HEIM, F., „Du bonheur de vivre sur les bords du Rhin au IVe siècle", in *Autour de Lactance. Hommage à Pierre Monat*, Jean-Yves Guillaumin, Stéphaine Ratti (sous la direction de), Besançon, 2003, pp. 280–285; HOSTEIN, Antony, „*Lacrimae principis*. Les larmes du prince devant la cité affligée", in Marie-Henriette Quet (dir.), *op. cit.*, pp. 211–234; idem, „Une acte d'évergétisme à *Augustodunum*-Autun (Lyonnaise) à la fin du III^e^ siècle", in *La praxis municipale dans l'Occident romain*, Laurent Lamoine, Clara Berrendonner, Mireille Cébeillac-Gervasoni (sous la direction), Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2010, pp. 347–361; BIANCO, Anna Domizia, „La *Terra Mater frugum* tra *topos* letterario e politica agraria tardoimperiale", in *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 18–20 settembre 2003*, a cura di Paolo Desideri, Sergio Roda e Anna Maria Biraschi con la collaborazione di Andrea Pellizari, Alessandria, 2008, pp. 511–522; HOSTEIN, Antony, KASPRZYK, Michel, „Une communauté civique face à la crise: la *civitas Aeduorum* dans la seconde moitié du III^e^ siècle apr. J.-C. (approches archéologique et historique)", in *Gérer les territoires, les patrimoines et les crises. Le quotidien municipal II*, III/4, *Géres „les crises": un „enjeu à la portée des cités"? La "crise du III^e^ siècle"*, Laurent Lamoine, Clara Berrendonner et Mireille Cébeillac-Gervasoni (sous la direction de), Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2012, pp. 517–540; MAROTTA, Valerio, „Il problema dei laeti. Fonti e storiografia", in Civitas, Iura, Arma. *Organizzazioni militari, istituzioni giuridiche e strutture sociali alle origini dell'Europa (secoli III–VIII)*, F. Botta, L. Loschiavo (a cura di), Lecce, 2015, pp. 117–157; KASPRZYK, Michel, „Les mesures de Constantin en faveur de la cité des Éduens (*Pan. Lat.* VIII (5)): réponse à une crise locale ou mesure politique?", *in Constantin et la Gaule…*, pp. 199–216; SEGUÍ, Juan José, „*Pro instaurandis scholis*. Educacíon para salir de una crisis", *in Crisis en Roma y soluciones desde el poder. Actas del XIII colloquio de la* Asociación Interdisciplinaras de Estudios

https://biblioteca-digitala.ro

mali; *calamitates* etc.) și *diluvium*-ul barbar care l-au adus în pragul extincției (*exanimata res publica*) la sfârșitul secolului următor[130], datorită acțiunilor politice și militare și ale lui Theodosius[131].

Guvernarea unui imperiu atât de întins era supusă constant provocărilor, unele venite din interior (*rebellio Bagaudica*[132], contestări ale ordinii legitime, competiții pentru putere[133]), altele generate de *hostes externi* (incursiuni ale unor *barbarae nationes*, tensiuni cauzate de *Persae* și *Saraceni* etc.)[134]. Eradicarea lor putea fi întreprinsă doar de acei împărați care, prin virtuțile lor excepționale, asigurau stabilitatea, continuitatea și victoria. Unele dintre aceste *virtutes* au fost redate de panegiriști în formule estetice care pun accentul pe raportul suveran-natură. Utilizarea lor evidențiază caracterul circumstanțiat al discursurilor (*ratio loci ac temporis*)[135], intenția autorilor de a-l individualiza pe cel elogiat și libertatea pe care și-o iau în a eluda normelor genului encomiastic și în a obnubila realitatea istorică.

Romanos*, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid los días 18–20 de noviembre de 2015*, Gonzalo Bravo, Raúl González Salinero (editores), Madrid-Salamanca, 2016, pp. 167–182; ROBERTO, Umberto, „Il *Panegirico* di Eumenio. Educazione, scuola e politica nell'impero di Diocleziano, *Annali di storia dell'educazione*, 24, 2017, pp. 106–118.

[130] *Pan.*, XII [2], 3, 3–5; 11, 4–5; 23, 3–4; 24, 3; 30, 1 etc.

[131] *Pan.*, XII [2]; GALLETIER, Édouard, *Panégyriques Latins*, III, p. 70, notele 3–4; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 450–451 (notele 8–10), 473–478 (notele 67–73, 76–80); WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *Teodosio. L'ultima sfida*, traduzione di Stefano Simonetta, Genona, 1999; MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, p. 444, notele 10–11; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *in* Panegyrici Latini…, II, p. 237.

[132] *Pan.*, II [10], 4, 2–3; 5, 1; III [11], 5, 3; V [9], 4, 1–2; VI [7], 8, 3; VIII [5], 4, 2–3; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 60–61 (notele 21 și 23); LASSANDRO, Domenico, in *Panegirici Latini*, pp. 19–24, 204 (nota 18), 264 (nota 17); idem, Sacratissimus imperator…, pp. 41–51, 105–144; RICOUX, Odile, in Mamertin, *op. cit.*, pp. XXV, 12–13 (notele 18–19), 54 (nota 29); de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino*…, pp. 78, 80–83; ROBERTO, Umberto, *Diocleziano*, pp. 51–56; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, pp. 105–108.

[133] *Pan.*, VII [6], 14–15; IX [12], 3, 4–5; 20, 3–4; 21, 3; X [4]; XII [2]; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 237 (notele 60–61), 297–299 (notele 17–18), 300 (nota 24); WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, pp. 99–105; HUMPHRIES, Mark, „From Usurpator to Emperor: The Politics of Legitimation in the Age of Constantine", *JLA*, 1/1, 2008, pp. 82–100; NERI, Valerio, „Monarchia, diarchia, tetrarchia. La dialettica delle forme di governo imperiale fra Diocleziano e Costantino", in *Costantino* I. *Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313–2013*, I, Roma, 2013, pp. 659–671; HEKSTER, Olivier, *op. cit.*, pp. 16–19; ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 75–80, 97–100, 104–107.

[134] *Pan.*, II [10], 5, 1–4; 7, 1–7; III [11], 5, 3–4; 7, 1–2; VI [7], 8, 4–6 etc.; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 64; RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J., *op. cit.*, pp. 31–68; LASSANDRO, Domenico, in *Panegirici Latini*, pp. 28–32; idem, Sacratissimus imperator…, pp. 59–70; RICOUX, Odile, *in* Mamertin, *op. cit.*, pp. 14–15 (nota 21), 18–21 (notele 28, 30, 33), 54–55 (nota 29), 59 (notele 39, 41); de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino*…, pp. 83–88, 94–101; ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 71–75, 77–80, 107–127; BUCCI, Teresa, *in* Anonimo, *op. cit.*, pp. 108–110; CASELLA, Marilena, *Galerio. Il tetrarca infine tollerante*, Roma, 2017, pp. 31–48.

[135] *Pan.*, VIII [5], 1, 5; vezi și *Pan.*, II [10], 3, 1; III [11], 5, 2: *ad hoc tempus*; 15, 1; VI [7], 1, 1–2; 13, 1; X [4], 30, 3.

https://biblioteca-digitala.ro

3. RAPORTUL SUVERAN-NATURĂ – EXPRESIE A NATURII DIVINE ȘI A VIRTUȚILOR PARTICULARE ALE PRINCIPILOR

3.1. MAXIMIANUS HERCULIUS – FORTITUDO, FORTUNA ȘI FELICITAS

Elogiindu-l pe Maximianus, oratorul Mamertinus arăta în 289 că acesta, asemenea lui Hercules din care descinde (*Herculea gens*) și pe care-l imită în înlăturarea victorioasă a răului (*Hercules pacator terrarum*; *Hercules Victor*), a repurtat succese militare în întreaga lume (*toto quidem orbem victorem*)[136], dând dovadă de *fortitudo*[137]. În lexicul politic latin, termenul indica virtutea de excelență a omului de acțiune, valoarea militară, curajul, energia, rezistența la pericole[138]. O dovadă a acestei expresii maxime de bărbăție (*virtus*), cum o definea Cicero în *Tusculanae disputationes* (*viri autem propria maxima est fortitudo*)[139], era – în termenii oratorului gallo-roman – un *novum… et ingens miraculum* săvârșit de acest *imperator invictus*[140], anume trecerea – primul dintre toți împărații (*primus omnium*)[141] – a Rhinului în Germania (*in Germaniam transgressione*)[142], supunând, astfel, chiar Natura (*Natura*), care – se credea până atunci (*antea*) – trasase această frontieră (*limes*) pentru a apăra provinciile de ferocitatea barbarilor (*ab immanitate barbariae*), dar care se dovedise nesigură din cauza oscilației sezoniere a albiei

[136] *Pan.*, II [10], 1, 3; 7, 4; 7, 6; 10, 2; 11, 6–7; 13, 4; III [11], 3, 6–7: *terras omnes et nemora pacavit, urbes dominis crudelibus liberavit, etiam caelo dirarum alitum volucra tela detraxit, etiam terrores inferum abducto custode compescuit… multa faciant… similia Victoris*; MAYMÓ I CAPDEVILA, Pere, „Maximiano en campaña: matizaciones cronológicas a las expediciones hispanas y africanas del Augusto Hercúleo", *Polis*, 12, 2000, pp. 229–257; ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 51–56, 74–80; LAMPINEN, Antti, „A Helping Hand from the Divine. Notes on the Triumphalist Iconography of the Early Theodosians", *Acta Byzantina Fennica*, S.N., 4, 2015, pp. 16–17; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, in *Imagining Emperors…*, pp. 63–74.

[137] *Pan.*, II [10], 4, 1; 4, 3.

[138] Cic., *Phil.* XIII, 6; HELLEGOUARC'H, J., *op. cit.*, pp. 246–248; BRANDT, Axel, *Moralische Werte in den* Res gestae *des Ammianus Marcellinus*, Göttingen, 1999, pp. 318–328; PIGNATELLI, Anna Maria, *Lessico politico a Roma fra III e II sec. a.C.*, Bari, 2008, pp. 56–63; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 75–76; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, p. 379; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit*., p. 90.

[139] Cic., *Tusc.*, II, 43; HELLEGOUARC'H, J., *op. cit.*, p. 246, nota 9; de TRIZIO, Maria Stella, *in Panegirico di Mamertino…*, p. 76.

[140] *Pan.*, II [10], 1, 4; 7, 6; 11, 1; III [11], 9, 5; REES, Roger, *Layers of Loyalty in Latin Panegyric AD 289–307*, Oxford-New York, 2002, pp. 42–44; LASSANDRO, Domenico, „*L'imperator invictus* in alcuni testi tardoantichi, *C&C*, 1, 2006, pp. 99–110; de TRIZIO, Maria Stella, *op. cit.*, pp. 60, 100, 113, 122; IGLESIAS GARCÍA, Santiago, *op. cit.*, pp. 126–127, 132.

[141] Cf., de asemenea, *Pan.*, VI [7], 8, 4; LASSANDRO, Domenico, in *Panegirici Latini*, p. 204, nota 19; BUCCI, Teresa, *in* Anonimo, *op. cit.*, p. 108.

[142] Evenimentul este datat fie în 287, fie în 288 de către editori și istorici: GALLETIER, Édouard, *in Panégyriques Latins*, I, p. 30, nota 1; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 43, 64 (nota 29); MICUNCO, Giuseppe, *in Panegirici Latini*, p. 82, nota 30; RICOUX, Odile, *in* Mamertin, *op. cit.*, pp. XXVI (nota 109), 18–19 (nota 28); ROBERTO, Umberto, *Diocleziano*, pp. 75, 77–78.

https://biblioteca-digitala.ro

fluviului[143]; traversându-l şi potolind pe barbari prin diverse acţiuni punitive, Maximianus a asigurat Imperiului o solidă apărare[144].

În schimb, despre eşecul expediţiei din primăvara-vara anului 289 îndreptată împotriva uzurpatorului Carausius din Britannia (286/7-293), eşec datorat mării agitate care a împiedicat flota să traverseze Canalul Mânecii[145], Mamertinus nu aminteşte, aplicând un principiu îngăduit de arta discursului elogiativ, anume trecerea, cu bună-ştiinţă, sub tăcere a faptelor şi schimbarea registrului. El a limitat descrierea acţiunii la preliminariile ei – construirea marii flote, transferând atenţia auditorului asupra altor virtuţi exemplare ale principelui – *fortuna* şi *felicitas* (*vestra fortuna… vestra felicitas*)[146]. Conform ideologiei politice romane, *fortuna* şi *felicitas* se aflau în strânsă interdependenţă şi indicau acordul prestabilit al divinităţii pentru obţinerea de către împăraţi a unui număr nelimitat de biruinţe militare (*tam innumeros vobis, tam novos ex omni hostium genere successus Fortuna suppeditat*)[147]. Este exact aspectul asupra căruia insistă Mamertinus, adăugând ca factor adjuvant participarea naturii: construirea şi înzestrarea magnificelor flote pregătite pentru invazia Britanniei, arăta el, au fost facilitate de *caeli clementia* şi de obedienţa favorabilă a elementelor naturale (*cui iam sic tempestatum opportunitas obsequatur*) – absenţa ploii, cerul senin, blândeţea primăvăratecă a iernii, clima plăcută şi, mai ales, modificarea debitului Mosellei (*fluvius hic noster*), fenomen a cărui descriere divulgă puterea de persuasiune şi de capacitare a audienţei de către orator prin apelul la procedee stilistice (*anaphora*, *alliteratio*, personificarea, adresarea directă) generatoare de reprezentări sugestive: dintr-o dată (*ecce autem subito*), chiar în momentul când liburnele trebuiau lansate la apă, ***tibi*** *uberes fontes Terra submis****it*** (pământul ţi-a pus la picioare izvoare bogate de apă), ***tibi*** *largos imbres Iuppiter fud****it*** (Iuppiter ţi-a revărsat ploi abundente), ***tibi*** *totis fluminum alveis [Oceanus] redundav****it*** *Oceanus* (Oceanul ţi-a inundat albiile tuturor fluviilor), încât debitul râului, favorabil, până atunci, doar transportului materialului de construcţie, a crescut, făcând posibil plutitul cu uşurinţă al corăbiilor; toate acestea au creat premisele începutului fericit (*felicissimum exordium*) al expediţiei maritime, garantând finalizarea ei cu succes (*successus*), adică înlăturarea uzurpatorului (*ille pirata*), căruia nici chiar marea, singurul element care până atunci îi amânase sfârşitul ineluctabil, nu-i mai era

[143] Vezi şi *Pan.*, VII [6], 11, 1–2.

[144] *Pan.*, II [10], 7, 1–7.

[145] CASEY, P. J., *Carausius and Allectus. The British Usurpers*, with translations of the texts by R. S. O. Tomlin, London, 2005, pp. 32–33, 96–97; BIRLEY, Antony R., *The Roman Government of Britain*, Oxford, 2005, p. 375; ROBERTO, Umberto, *Diocleziano*, pp. 75–77, 97.

[146] *Pan.*, II [10], 11, 7.

[147] *Pan.*, III [11], 14, 4; vezi şi XII [2], 40, 1–3. *Fortuna* indică „sorte benefica divinamente stabilita per gli imperatori", inclusiv pentru reuşita în război (cf. MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, p. 88), iar *felicitas* – „il favore della *fortuna*, indispensabile per il buon esito di un'iniziativa, anche militare" (de TRIZIO, Maria Stella, *in Panegirico di Mamertino…*, p. 114); BRANDT, Axel, *op. cit.*, pp. 358–366.

https://biblioteca-digitala.ro

binevoitoare, întrucât, în mod miraculos, se retrăsese din fața soldaților împăratului (*refugum mare*)[148].

3.2. CONSTANTIUS ŞI PROVIDENTIA

Un alt exemplu care, prin intermediul aspectului care ne interesează aici, evidențiază specificul celui care trebuia elogiat (*laudandus*) și libertatea celui care elogia (*laudator*), îl oferă descrierea expedițiilor întreprinse de Constantius Caesar în vara lui 293 (asediul orașului Gesoriacum-Bononia /Boulogne-sur-Mer/ controlat de uzurpatorul Carausius) și în toamna lui 296 (eliminarea lui Allectus din Britannia)[149]. Ambele sunt amintite de doi oratori anonimi originari din același oraș – *civitas Aeduorum*, în același loc – curtea imperială de la Augusta Treverorum, însă la distanță de mai bine de un deceniu unul de altul – 297, respectiv 310 – și având destinatari diferiți – Constantius Caesar, respectiv Constantinus *imperator*. Autorii celor două discursuri și-au adaptat conținutul informațiilor în funcție de împrejurări și de personaje. Astfel, referindu-se la asediul cetății Gesoriacum-Bononia, ei apreciază lucrările inginerești întreprinse de Constantius care, diminuând efectele mareei, au ușurat cucerirea[150], însă doar cel dintâi le dă o semnificație mai înaltă, personificând elementul natural și făcându-l părtaș la victoria *Caesar*-ului. Marea însăși, prin fluxul și refluxul său, spunea oratorul, a contribuit la înfrângerea dușmanilor: deși, cu valurile sale, mătura țărmurile și eroda malurile, spulberând chiar barajul care apăra portul[151], doar într-un singur loc (*uno illo… loco*) – cel al bătăliei – nu a putut face nimic, fie pentru că s-a dovedit inferioară în fața puterii maiestății imperiale, fie pentru că s-a arătat mai îngăduitoare, dând suveranului binemeritata onoare (*aut potentiae vestrae maiestatis inferior aut pro debito vobis honore clementior*)[152].

Opțiunea anonimului nu e deloc întâmplătoare: obiectivul discursului era, așa cum menționa în *exordium*, elogierea faptelor cu adevărat ieșite din comun ale împăratului (*divina virtutum vestrarum miracula praedicarem*)[153]. Cum oratia era rostită în prezența acestuia (*praesertim cum apud maiestatem tuam*)[154] și a unui public aulic, el răspundea unei duble așteptări: cea a principelui, al cărui

[148] *Pan.*, II [10], 12, 1–8; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 115–120.

[149] NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 106–108, 118–120 (notele 21–24 și 26), 223–224 (nota 19); CHRISTOL, Michel, *L'Empire romain du III^e^ siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*, 2^e^ tirage, Paris, 1997, pp. 193, 195–198, 250 (notele 6 și 10); CASEY, P. J., *op. cit.*, pp. 32, 43–44, 97–104; BIRLEY, Antony R., *op. cit.*, pp. 380–393; idem, „Britain during the third century crisis", in *Crises and the Roman Empire…*, pp. 54–55; ROBERTO, Umberto, *op. cit.*, pp. 97–98, 104–107.

[150] *Pan.*, IV [8], 6, 1–4; 7, 1–3; VII [6], 5, 2.

[151] *Pan.*, IV [8], 7, 3.

[152] *Pan.*, IV [8], 6, 4.

[153] *Pan.*, IV [8], 1, 1; vezi și 6, 3.

[154] *Pan.*, IV [8], 1, 1.

https://biblioteca-digitala.ro

quinquennium supus bilanțului trebuia exaltat prin accentuarea exemplarității meritelor sale, și cea a reprezentanților grupurilor socio-politice provinciale, a căror adeziune trebuia consolidată prin evidențierea binefacerilor sistemului tetrarhic, concretizate, printre altele, în administrarea corectă și apărarea eficientă a provinciilor occidentale și în reintegrarea teritoriilor britannice controlate de uzurpatorul Carausius și apoi de ucigașul acestuia, Allectus (293–296). Și anonimul o face în termeni cu adevărat encomiastici, comparând inaugurarea principatului lui Constantius la 1 martie 293 cu izvorul unei lumini solare de-o strălucire mai maiestuoasă decât cea care a dat viață la crearea lumii (*augustiore fulgens luminis claritate quam cum originem mundi nascentis animavit*)[155], cu debutul, pentru stat, a unei primăveri fericite și binecuvântate (*felix beatumque ver*), mănoase și sacre (*laetum atque venerabile*)[156]. În acest context, relatarea anecdotei mării reverențioase sau neputincioase de la asediul Bononiei[157] a fost pretextul elogierii unei virtuți specifice, ce evidenția capacitatea militară excepțională a acestuia – *providentia*, care, așa cum o arată literatura politico-filosofică latină, era considerată o componentă a *prudentia*-ei, desemnând capacitatea de a anticipa, de a prevedea[158]. În pregătirea și desfășurarea bătăliei, spunea el, s-a manifestat divina providență a împăratului (*divina providentia tua*)[159], așadar, clarviziunea, știința de a căuta strategia adecvată, menită să asigure succesul operațiunii; astfel, datorită remarcabilei lucidități în purtarea războiul (*admirabili ratione*)[160] și capacității de a lua decizii oportune (*… et efficaci est usa consilio*)[161], *Caesar*-ul a învins natura locului (*ipsam loci naturam… superasti*)[162]. Și, ca în multe *encomia*, al căror mesaj este comunicat mai eficient de oratori utilizând o structură argumentativă binară, respectiv punerea în balanță a modelelor

[155] *Pan.*, IV [8], 4, 2.

[156] *Pan.*, IV [8], 3, 1.

[157] O întâmplare similară este cea despre eliberarea Bataviei de franci (*Pan.* IV [8], 8) în toamna anului 293 (cf. NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 120, nota 27, cu bibliografie); oratorul arăta că *Caesar*-ul a depășit toate obstacolele naturale – locurile atât de înșelătoare (*ille fraudes locorum*), refugiile nenumărate oferite de păduri (*plura inerat perfugia silvarum*), barbarii (*barbari*) fiind constrânși cu toții să se supună necondiționat suveranului (*quominus dicioni tuae divinitatis omnes sese dedere cogerentur*) (IV [8], 8, 4).

[158] Cf. Cic., *Nat.*, III, 38; *Div.*, I, 111; HELLEGOUARC'H, J., *op. cit.*, p. 256; BRANDT, Axel, *op. cit.*, pp. 108–119; PIGNATELLI, Anna Maria, *op. cit.*, pp. 121–124; de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 84, 85; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 155–156, 161, 246–247, 380; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, pp. 89, 99, 130.

[159] *Pan.*, IV [8], 6, 2; 7, 2.

[160] *Pan.*, IV [8], 6, 2; *ratio* provine din limbajul aritmetic și indică valoarea tehnică; în cazul specific al unui *bellum* (*ratio belli*), semnifică „maniera de a face război" (HELLEGOUARC'H, J., *op. cit.*, pp. 421–422), „la lucidità sul versante tattico" (LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, p. 293).

[161] *Pan.*, IV [8], 7, 2; *consilium* e un termen polisemantic, semnificând mai ales capacitatea unui conducător de a lua decizii oportune și adaptate circumstanțelor (HELLEGOUARC'H, J., *op. cit.*, pp. 254–256).

[162] *Pan.*, IV [8], 6, 2.

https://biblioteca-digitala.ro

și contramodelelor[163], panegiristul opune lui Constantius pe Xerxes, inspirându-se dintr-o temă retorică de tradiție herodotiană[164]: primul s-a dovedit superior preaputernicului rege al perșilor (*Persarum rex potentissimus*), întrucât, datorită providenței sale divine (*divina providentia*), s-a limitat la o strategie pragmatică, fără a ofensa și provoca ura elementului natural (marea), ci câștigându-i supunerea (*nec insultavit elemento, ut non provocaret odium sed mereretur obsequium*); cel de-al doilea, în schimb, a încercat să-l încătușeze pe Neptun care i se împotrivea aruncând un lanț de aur în mare; prin urmare, pe suveranul roman îl recomandă *providentia* și respectul religios, pe cel oriental – superbia și impietatea (*stulta… iactantia et sacrilega vanitate*)[165].

Exaltarea aceluiași spirit de prevedere al lui Constantius, soldat cu dominarea factorului fizic, se observă și în evocarea expediției purtate împotriva lui Allectus în 296: conform oratorului din 297, grație *providentia*-ei împăratului[166], ca și inspirației puterii sale divine[167] și norocului acestuia[168], au fost depășite dificultățile generate de *inclementia maris*[169], de adversitatea ei (*iniquo mari*)[170], încât Oceanul nu numai că nu l-a protejat pe *archipiratae satelles*[171], ci chiar l-a încătușat (*quod non munitus esset Oceano sed inclusus*)[172], garantând victoria *Caesar*-ului[173]. Anonimul din 310, în schimb, oferă o viziune opusă despre contextul „natural-meteorologic" al expediției, deși finalitatea era aceeași – evidențierea succesului deplin al lui Constantius: aceasta, spunea el, s-a desfășurat pe o mare calmă (*in quieto mari*), Oceanul, parcă uimit de un marinar atât de încrezător ca suveranul, renunțând la mișcările sale obișnuite (*ut Oceanus ille tanto vectore stupefactus caruisse suis motibus videretur*)[174]. Prin urmare, două perspective divergente, deși au în comun același eveniment (expediția maritimă), același argument (conexiunea suveran-natură) și același obiectiv (elogiul capacității militare excepționale a împăratului).

Motivul retoric analizat aici constituie, astfel, un element suplimentar al ideii formulate, într-o modalitate sau alta, de numeroși exegeți anteriori, anume că, pentru panegiriștii gallo-romani, adevărata miză a orațiilor lor era comunicarea ideologică, nu realitatea faptelor, transformarea evenimentului istoric degrevat de imperativul veridicității în eveniment „discursiv" adecvat contextului, publicului și

[163] FORMISANO, Marco, *op. cit.*, pp. 590–591.
[164] Hrdt., VII, 33–36.
[165] *Pan.*, IV [8], 7, 1–2.
[166] *Pan.*, IV [8], 18, 6; vezi și 13, 1: *tam instructum ita*.
[167] *Pan.*, IV [8], 15, 2: *divinitatis vestrae monitus*; 15, 4: *vestra numina*; 15, 5: *vis vestrae divinitatis*; 19, 1.
[168] *Pan.*, IV [8], 15, 1; 15, 4: *vestra felicitas*.
[169] *Pan.*, IV [8], 12, 2.
[170] *Pan.*, IV [8], 14, 4–5.
[171] *Pan.*, IV [8], 12, 2.
[172] *Pan.*, IV [8], 13, 4.
[173] *Pan.*, IV [8], 14–18.
[174] *Pan.*, VII [6], 5, 4.

https://biblioteca-digitala.ro

mesajului, exaltarea calităților politico-morale garante ale securității și victoriei prin *amplificatio* a acțiunilor principelui.

3.3. CONSTANTINUS – UTILITAS PUBLICA; VIRTUS; PRINCEPS SALUTARIS

Tema retorică a relației dintre suveran și *elementa*[175] apare și în trei dintre cele cinci panegirice constantiniene din *corpus*[176], oratorii adaptând conținutul și mesajul ei în funcție de realitatea extratextuală. Procedând în acest mod, ei individualizează și accentuează asupra unor aspecte particulare ale programului ideologic sau ale valorii politice și morale a suveranului. Astfel, referindu-se la construirea, în 310, de către Constantinus a podului de la Agrippina, care permitea controlul mai eficient al neamurilor transrhenane[177], autorul anonim al panegiricului rostit în același an la Augusta Treverorum o considera o dovadă indubitabilă a supunerii naturii în fața principelui identificat cu însăși puterea divină (*numen*): *servit… ipsa natura numini tuo*[178]. Evidențiind, însă, soliditatea, stabilitatea și siguranța construcției, impuse de cursul impetuos al fluviului (*cum in illa gurgium altitudine tantarum molium fundamenta iaciuntur fidam et stabilem firmatem habitura*)[179], el o plasa în registrul pragmatic al politicii suveranilor romani – *utilitas publica*: *pro utilitate ac dignitate publica rebus*, spunea el[180]. Și pentru a-l magnifica pe creatorul acestui *opus* realizat cu dificultate, oratorul ținea să atragă atenția asupra durabilității lui (*hoc opus et difficile factu et usu futurum est sempiternum*) luând ca repere negative întreprinderile provizorii ale lui Xerxes (*Persarum rex potentissimus*) și Gaius (Caligula) (*ab Augusto tertius Caesar*) – podul de peste Hellespontus, respectiv cel dintre Puteoli și Baiae[181]. Astfel,

[175] *Pan.*, VIII [5], 10, 4; X [4], 32, 6.

[176] NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 178–190, 211–217, 254–263, 288–293, 334–342; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I, pp. 243–275; II, pp. 187–211; MARCONI, Giulia, „La figura di Costantino nell'*Ordo Panegyricorum*. I panegiristi e la nascita del potere costantiniano", in *Costantino I…*, pp. 31–44; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, pp. 11–50; BUCCI, Teresa, in Anonimo, *op. cit.*, pp. 11–42; BARNES, Timothy, *Constantine. Dinasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Wiley Blackwell, 2014, pp. 181–184; BARBERO, Alessandro, *Costantino il Vincitore*, Roma, 2016, pp. 25–67.

[177] *Pan.*, VII [6], 11, 3; 13, 1–3; *HD* 75737; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 235–236, nota 56; LASSANDRO, Domenico, *op. cit.*, in *Panegirici Latini*, pp. 237 (nota 44), 238 (nota 45); MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I, pp. 253–254; POTTER, David, *Constantine the Emperor*, Oxford-New York, 2013, p. 124.

[178] *Pan.*, VII [6], 13, 3. Această identificare dintre *numen* și persoana lui Constantinus mai apare în panegirice – *cf. Pan.*, VII [6], 1, 1; 1, 4; 2, 5; 14, 1; 18, 7; 22, 6; 23, 1; 23, 3; VIII [5], 1, 3; 7, 6; 9, 1; IX [12], 1, 1; 5, 5; 13, 2; 19, 1; SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 72, 104; TANTILLO, Ignazio, *op. cit.*, p. 1005, nota 48.

[179] *Pan.*, VII [6], 13, 3.

[180] *Pan.*, VII [6], 14, 1.

[181] *Pan.*, VII [6], 13, 4; *cf.* Hrdt., VII, 34–35; Suet., *Cal.*, 19, 1–3; Édouard Galletier, în *Panégyriques latins*, II, p. 65, notele 1–2; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 236, nota 59; LASSANDRO, Domenico, *op. cit.*, in *Panegirici Latini*, p. 238, notele 47–48; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, I, p. 254; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, p. 176.

https://biblioteca-digitala.ro

slujindu-se de ficțiunea retorică a subordonării factorului natural, panegiristul comunica asistenței aulice un concept de politică imperială (*utilitas publica*)[182], care, din secolul al III-lea, devenise sinonim cu interesul de stat (public)[183] – *ratio rerum*, *rei publicae ratio*, *publicitus*, *publicus usus*, cum mai apare formulat în *corpus*[184]. În cazul de față, era vorba de o construcție menită să permită supravegherea mai atentă a francilor de dincolo de Rhin și, astfel, să creeze o atmosferă de siguranță provinciei. Aceeași semnificație a expresiei *utilitas publica* și a termenilor *utilitas* și *utilis* o dă Ammianus Marcellinus în *Res gestae* atunci când relatează măsurile de politică militară și edilitară de pe frontiera rhenano-dunăreană întreprinse de Constantius II, Iulianus Caesar sau Valentinianus I[185].

Însă, pentru retorul anonim, realizarea genistică nu putea obnubila valoarea personală a împăratului. Ca și alte construcții (*castella*) ridicate în același scop, *pons* nu era mai mult decât un simplu ornament tehnic al *ripa*-ei, cu adevărat importante pentru apărarea frontierei fiind prestigiul militar al suveranului și *terror* pe care acesta o inspira barbarilor. Barieră naturală reprezentată de fluviul *bicornis*, spunea panegiristul, nu e suficientă pentru a asigura pacea locuitorilor provinciilor din proximitate, existând mereu tentația de a fi depășită, fie când apele scad din cauza căldurii, fie când acestea îngheață de ger; singurul obstacol inexpugnabil (*inexpugnabilis murus*), superior celui creat de *Natura*, este doar *fama virtutis*, dată de *cotidiana atque aeterna victoria* a lui Constantinus[186].

Astfel, accentul pus pe *utilitas publica* și pe *virtus militaris*, ambele realizate cu sprijinul motivului retoric al raportului suveran-natură, permit să evidențiem cele două versante ale comunicării politice urmărite de panegirist prin *oratio* sa: cea „descendentă" sau *top-down*, prin care informează audiența asupra aspectelor concrete ale programului politic imperial la frontierea rhenană, emfatizând calitățile și meritele împăratului (fortificarea malului fluviului, politica agresivă și eficientă față de barbari[187], instaurarea păcii în Gallia[188]) și cea „ascendentă" sau

[182] Mai este întâlnit în *Pan.*, II [10], 11, 2: *utilitas imperii singularis*; III [11], 12, 3: *utilitas rei publicae*; X [4], 2, 8: *publica utilitas*; 38, 2: *rei publicae utilitas*; XII [2], 16, 3: *utilitas*.

[183] GAUDEMET, J., „Utilitas publica", in idem, *Études de droit romain*, II, Neapoli-Camerino, 1981, pp. 161–197.

[184] ***ratio rerum***: *Pan.*, IV [8], 20, 3; ***rei publicae ratio***: *Pan.*, II [10], 14, 3; X [4], 38, 6; XI [3], 7, 1; ***publicitus***: *Pan.*, X [4], 33, 7; ***publicus usus***: *Pan.*, XII [2], 21, 1.

[185] ***Utilitas publica***: Amm., XVII, 13, 1: *ad Limigantes… ocius signa transferri utilitas publica flagitabat*; XVIII, 2, 5: *utilitati publicae metu barbaros oboedisse, rectoris amore Romanos*; ***utilitas***: XVI, 11, 7: *sciens se id contra utilitatem Romaniae iussisse*; 12, 8: *utilitati securitatique recte consules Caesar*; XVII, 9, 1: *studio pervigili properans modis omnibus utilitatem fundare provinciarum munimenta tria… reparare pro tempore cogitabat*; 14, 1: *mandatorum memores nusquam ab utilitate Romanae rei maiestateque*; XXX, 7, 8: *Saxonas… malefido quidem, sed utili commento peremit*; ***utilis***: XIV, 10, 14: *Quam ut cunctator et cautus utiliumque monitor… tribui debere censeo /pacem/ multa contemplans*; BRANDT, Axel, *op. cit.*, pp. 340–342. Pentru problemele de ordin militar ca motivație a prezenței imperiale și a lui *utilitas publica*, cf. ARCE, Javier, „Imperial journeys in the 4th century: burdens and *utilitas publica*", *AnTard*, 24, 2016, pp. 154–155.

[186] *Pan.*, VII [6], 11, 1–5.

[187] Vezi și *Pan.*, VII [6], 10; 12; 21, 1–2.

[188] Vezi și *Pan.*, VII [6], 22, 1: *omni pace composita*.

https://biblioteca-digitala.ro

bottom-up, prin care transmite Curții adeziunea elitelor provinciale reunite la Augusta Treverorum la politica principelui și, prin asociere cu alte elemente din discurs (politica gallică a lui Constantius *Pius*[189], legitimitatea imperiului lui Constantinus[190], devoțiunea specială a suveranului față de *Apollo noster*[191], tradiția istorică a fraternității dintre aedui și romani[192], generozitatea deosebită a împăratului față de templul apollinic și față de *patria* retorului /Augustodunum/[193]), afirmarea conștiinței romanității și relația specială cu dinastia constantiniană[194].

Tema discutată aici are o conotație aparte în *panegyricus* pronunțat în 313 de către un anonim din Augustodunum la Augusta Treverorum în prezența împăratului și în cel rostit la 1 martie 321 de Nazarius din Burdigala la Roma în fața fiilor lui Constantinus – Crispus și Constantinus II *Caesares*, care aniversau *quinquaennalia*, unde oratorii, integrând-o relatării campaniei din Italia și de eliberare a Romei de sub „tirania" lui Maxentius[195], o conexează cu sfârșitul la *Mulvius pons* și cu tratamentul postum al corpului acestuia din urmă. Cu o bună formație literară, deprinsă în școlile de retorică ale epocii, ei o redau în formule estetice elevate, în

[189] *Pan.*, VII [6], 6.

[190] *Pan.*, VII [6], 2–4; 8, 1; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *Der Panegyricus des Jahres 310…*, pp. 52–84, 130–131; WARMINGTON, B. H., *op. cit.*, pp. 374–377; BARBERO, Alessandro, *op. cit.*, pp. 32–41.

[191] *Pan.*, VII [6], 21, 3 – 22, 2. MÜLLER-RETTIG, Brigitte, *op. cit.*, p. 261–269; WARMINGTON, B. H., *op. cit.*, pp. 377–378; GIRARDET, Klaus M., *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin-New York, 2010, pp. 30–43; BARCELÓ, Pedro, *Constantino frente a una controvertida elección: entre Apolo y Cristo*, *in Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Josep Vilella Masana (ed.), Barcelona, 2015, pp. 39–46; CASTELLANOS GARCÍA, Santiago, „Naciste emperador": el panegirico a Constantino del año 310", in *ibidem*, pp. 47–52; WARE, Catherine, *op. cit.*, p. 118–132; BARBERO, Alessandro, *op. cit.*, pp. 39–43.

[192] *Pan.*, VII [6], 22, 4.

[193] *Pan.*, VII [6], 22, 3–6; BARBERO, Alessandro, *op. cit.*, p. 43; LENSKI, Noel, *Constantine and the Cities. Imperial Authority and Civic Politics*, Philadelphia, 2016, pp. 137–139.

[194] Vezi și HOSTEIN, Antony, *La cité et l'empereur. Les Éduens dans l'Empire romain d'après les* Panégyriques latins, Paris, 2012; SZIDAT, Joachim, „Gaul and the Roman Emperors of the Fourth Century", in *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century*, Johannes Wienand (ed.), New York, 2015, pp. 120–121; *Constantin et la Gaule…*, *passim*; BARBERO, Alessandro, *op. cit.*, pp. 44–45; GUICHARD, Laurent, „Constantin, Apollon et Grand d'après le Panégyrique de 310 et les recherches récentes sur le site de Grand", *Annales de l'Est*, 2, 2017, pp. 187–216.

[195] NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 290–293, 303 (nota 34), 304 (nota 36), 362–363 (nota 78), 369–372 (notele 101–115); GIRARDET, Klaus M., *op. cit.*, pp. 63–72; VAN DAM, Raymond, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge-New York, 2011; BARNES, Timothy, *op. cit.*, pp. 61–83; ROBERTO, Umberto, „Aquileia tra Massenzio e Costantino: l'assedio della tarda estata 312", in *Costantino il Grande a 1700 anni dall'„Editto di Milano". Atti della XLIV Settimana di Studi Aquileiesi, 30 maggio – 1 giugno 2013*, Giuseppe Cuscito (a cura di), Trieste, 2014, pp. 129–143; PELIZZARI, Andrea, „Tra *adventus* imperiali e *bella civilia*. L'Italia settentrionale e Aquileia nei *Panegyrici Latini* di età tetrarchico-costantiniana, in *ibidem*, pp. 145–160; ZACCARIA, Claudio, „Costantino ad Aquileia: tra epigrafia e retorica", in *ibidem*, pp. 179–192; BONAMENTE, Giorgio, „Dalla Gallia a Roma: Costantino e l'assedio di Verona", in *ibidem*, pp. 193–217; BARBERO, Alessandro, *op. cit.*, pp. 45–67.

https://biblioteca-digitala.ro

asociere cu termeni amintind de invectiva ciceroniană contra inamicului politic[196] şi – mai ales în *oratio* din 313 – cu *topoi* literari şi retorici tradiţionali (*laus fluvium*[197], statul aflat în pragul prăbuşirii salvat graţie intervenţiei salutare a împăratului[198], greco-orientalii viciaţi[199], armele prefăcute în obiecte benefice[200], războiul civil ca sursă de cruzime şi *licentia*[201], sacralitatea numărului şapte[202], intervenţia favorabilă a divinităţii în luptă[203] ş.a.), toate contribuind la augmentarea până la hiperbolizare a acţiunilor şi virtuţilor lui Constantinus şi la *vituperatio* până la derizoriu a lui Maxentius[204].

Astfel, după ce menţionează înecarea în Tibru a nelegiuitului monstru (*deforme prodigium*)[205], retorul din 313 apelează la o *peroratio* patetică sub forma procedeului estetic al apostrofului, în care, inspirându-se din istoria mitică evocată de Vergilius şi Titus Livius, elogiază fluviul pentru bunăvoinţa arătată eroilor legendari ai Romei (Aeneas, Romulus, Cocles, Cloelia) şi, prin antiteză, pentru lipsa de îndurare manifestată faţă de *falsus Romulus* (Maxentius), făcându-l, astfel, copărtaş la victoria lui Constantinus: *Sancte Tybri, quondam hospitis monitor Aeneae, mox Romuli conservator expositi, tu nec falsum Romulum diu vivere nec parricidam Urbis passus es enatare. Tu Romae tuae altor copiis subvehendis, tu munitor moenibus ambiendis, merito Constantino victoriae particeps esse voluisti, ut ille hostem in te propelleret, tu necares. Neque enim semper es rapidus et torrens, sed pro temporum ratione moderatus. Tu quietus armatum Coclitem revexisti, tibi se placido Cloelia virgo commisit; at nunc violentus et turbidus hostem rei publicae sorbuisti et, ne tuum lateret obsequium, eructato cadavere prodidisti*[206].

Şi Nazarius, în 321, evocă sfârşitul nedemn al lui Maxentius în apele Tibrului[207], alăturând contribuţiei fluviului pe cea a mării şi a vânturilor, acţiunea

[196] Vezi, de exemplu, GRANGÉ, Ninon, „Cicéron contre Antoine: la désignation de l'ennemi dans la guerre civile", in *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 73, 2003, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 01 février 2017. URL: http:// mots.revues.org/15512; DOI: 10.4000/mots.15512.

[197] *Pan.*, IX [12], 18, 1–2.

[198] Vezi *infra*.

[199] *Pan.*, IX [12], 5, 3; 6, 1–2; 10, 2; 24, 1.

[200] *Pan.*, IX [12], 12, 2–4; 13, 1–5.

[201] *Pan.*, IX [12], 20, 3–4; 21, 1.

[202] *Pan.*, IX [12], 16, 2.

[203] *Pan.*, X [4], 14–15.

[204] Despre „demonizarea" lui Maxentius, *cf.* L'HUILLIER, Marie-Claude, *op. cit.*, pp. 98, 247, 263–275; LASSANDRO, Domenico, in *Panegyrici Latini*, pp. 17–18; idem, Sacratissimus imperator…, pp. 37–39.

[205] *Pan.*, IX [12], 17, 2.

[206] *Pan.*, IX [12], 18, 1–2. Despre acest pasaj, vezi GALLETIER, Édouard, *Panégyriques Latins*, II, pp. 118, 138 (nota 1); NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 321–322, notele 111–115; LASSANDRO, Domenico, Sacratissimus imperator…, pp. 38–39, 98–99; idem, in *Panegirici Latini*, pp. 313–314, notele 58–61; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini*…, I, p. 273; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 179–180; HUNSUCKER, Raphael G. R., „Maxentius and the *aeternae urbis suae conditores*: Rome and Its Founders from Maximian to Constantine (289–313)", in *Imagining Emperors*… pp. 85–87.

[207] *Pan.*, X [4], 30, 1.

https://biblioteca-digitala.ro

lor conjugată asigurând plenitudinea succesului constantinian şi damnarea uzurpatorului: o dată ce *caput* i-a fost trimis în Africa, pentru ca aceasta, distrusă pe când *tyrannus* era viu (*vivus*), să aibă satisfacţie văzându-l mutilat (*laceratus*), marea însăşi, arăta el, care, de obicei, la acel moment (sfârşitul lui octombrie 312), nu era favorabilă navigaţiei, a avut vânturi propice şi ape liniştite; astfel, conchidea retorul, preafericita victorie (*beatissima victoria*) a fost favorizată de aportul a trei *elementa*: *caput… redidit Tiberis, prosecuti sunt venti, maria servarunt*[208].

Aşadar, *topos*-ul legăturii dintre suveran şi componentele universului fizic a fost utilizat de către cei doi oratori pentru a supradimensiona importanţa faptelor istorice şi a le transforma în instrumente ideologice puse în serviciul propagandei constantiniene. Este vorba, mai întâi, despre inocularea ideii de ostilitate generală faţă de Maxentius, înfăţişat ca tipul însuşi de tiran[209], şi, în consecinţă, de exuberanţă unanimă (*exsultatio*, *laetitia*, *gaudium*) provocată de căderea sa – a societăţii (*populus Romanus*[210], *senatus*[211], *plebs*[212], *matrimonia*[213], *innocenti*[214], *insidiati*[215], *privati*[216], Italia[217], Roma[218], provinciile[219], insulele[220], oraşele[221],

[208] *Pan.*, X [4], 32, 6–7. Despre acest pasaj, vezi GALLETIER, Édouard, *Panégyriques Latins*, II, pp. 192–193, notele 1–2; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 377–378, notele 141–143; LASSANDRO, Domenico, in *Panegirici Latini*, pp. 372 (nota 52), 374 (nota 53); MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, pp. 207–208; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 373–374.

[209] De aici, caracterizările în termeni ce amintesc de invectiva ciceroniană: *illius* (*Pan.*, IX [12], 3, 4); *suppositus* (*Pan.*, IX [12], 4, 3); *tyrranus* (*Pan.*, X [4], 25, 4; 30, 1; 31, 4; 32, 3; 34, 4); *oppressor* (*Pan.*, X [4], 31, 5); *monstrum* (*Pan.*, IX [12], 3, 5); *turpissimum prodigium* (*Pan.*, IX [12], 7, 1); *portentum* (*Pan.*, IX [12], 14, 2); *vilissimus homo* (*Pan.*, IX [12], 14, 2); *stultum et nequam animal* (*Pan.*, IX [12], 14, 3); *nefarium homo* (*Pan.*, IX [12], 16, 2); *vernula purpuratus* (*Pan.*, IX [12], 16, 3); *deforme prodigium* (*Pan.*, IX [12], 17, 2); *parricida Urbis* (*Pan.*, IX [12], 18, 1); *falsus Romulus* (*Pan.*, IX [12], 18, 1); *hostis* (*Pan.*, IX [12], 18, 1); *hostis rei publicae* (*Pan.*, IX [12], 18, 2); *illum semper… visceribus inhaerentem* (*Pan.*, X [4], 27, 5); *illa monstrosa labes* (*Pan.*, X [4], 33, 7); *saevus* (*Pan.*, X [4], 30, 1; 31, 4) etc. Vezi şi GALLETIER, Édouard, *Panégyriques Latins*, II, pp. 108, 200; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 300–301, notele 24–26; D'ALESSANDRO, Giuseppina, „Sulla contrapposizione tra Costantino e Massenzio nei *Panegyrici Latini*", *InvLuc*, 18–19, 1996–1997, p. 132; LASSANDRO, Domenico, Sacratissimus imperator…, pp. 37–39; idem, in *Panegirici Latini*, pp. 16–19, 291 (nota 14); LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 318–319, 343–346, 363–366, 391, 400.

[210] *Pan.*, IX [12], 17, 3; 18, 2: *universus in gaudia et vindictam populus Romanus exarsit*; 19, 1; 19, 5; X [4], 30, 4; 31, 1.

[211] *Pan.*, IX [12], 4, 4; 19, 1; 19, 5; 20, 1–2; X [4], 30, 4.

[212] *Pan.*, IX [12], 4, 4.

[213] *Pan.*, IX [12], 3, 6.

[214] *Pan.*, IX [12], 3, 6; 4, 4.

[215] *Pan.*, IX [12], 3, 6.

[216] *Pan.*, X [4], 33, 7.

[217] *Pan.*, IX [12], 3, 7; 7, 3–7; 14, 2; 25, 2–4; X [4], 19, 3; 27, 5; 32, 5.

[218] *Pan.*, IX [12], 3, 7; 14, 2; 15, 1; 16, 2; 18, 3; 20, 3; 25, 3; X [4], 31, 1; 37, 5; 38, 6.

[219] *Pan.*, IX [12], 16, 1: *omni Africa quam delere statuerat exhausta*; 25, 2–3; X [4], 32, 6–9 etc.

[220] *Pan.*, IX [12], 16, 1: *omnibus insulis exinanitis*; 25, 2.

[221] *Pan.*, IX [12], 7, 3; 7, 5; X [4], 32, 5.

https://biblioteca-digitala.ro

templele[222] etc.)[223], a creaturilor mitice (*terribiles nocturnes Vltiones*)[224], dar și a naturii înseși; moartea în *unda fatalis*[225] i-a adus umilirea totală, excluderea definitivă atât din universul uman, cât și din cel fizic – așadar, *ultima damnatio*[226]. În al doilea rând și în strânsă legătură cu aspectul anterior, se urmărea prezentarea campaniei antimaxentiene nu ca un *bellum civile* (*intestinum*) sângeros[227], ci ca un *bellum iustum* (*pium*) agreat chiar de puterile celeste și sprijinit de *elementa*[228], întrucât era dus împotriva unui *tyrannus*, a unui *parricida Vrbis* care timp de șase ani terorizase și spoliase statul (*tyrannis impia*; *dominatio feralis*; *civile latrocinium*)[229]. În sfârșit, Constantinus era prezentat ca un *princeps salutaris*[230] – concept foarte rar în panegirice[231] –, așadar, ca un suveran care a salvat statul (Roma), împreună cu locuitorii săi, de la o iminentă catastrofă (*res publica praecipitans*), făcându-l să-și revină (*excitarit recrarit erexerit*)[232]. Aceasta pare să

[222] *Pan.*, IX [12], 4, 4.

[223] Vezi și Aur. Vict., *Caes.*, 40, 24: *Huius nece incredibile quantum laetitia gaudioque senatus ac plebes exsultauerint*.

[224] *Pan.*, IX [12], 16, 5.

[225] *Pan.*, X [4], 28, 4.

[226] *Pan.*, X [4], 30, 1; 31, 4; 32, 3; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 342–346, 364; KRISTENSEN, Troels Myrup, „Maxentius'Head and the Rituals of Civil War", in *Civil War in Ancient Greece and Rome Contexts of Disintegration and Reintegration*, Henning Börm, Marco Mattheis, Johannes Wienand (ed.), Stuttgart, 2015, pp. 321–346, în special pp. 323–336.

[227] *Pan.*, IX [12], 8, 1–2; 20, 3–4; 21, 1–3; X [4], 6, 4; 9, 1: *iniusta arma*. Vezi și NERI, Valerio, „Costantino e le guerre civili", in *Costantino I...*, pp. 69–74.

[228] Tibrului, mării și vânturilor i-ar putea fi adăugată noaptea (*nox*), întrucât, așa cum descrie Nazarius bătălia de la Verona dintre Constantinus și Ruricius, așternerea întunericului a fost un adevărat dar al nopții (*donum noctis*) pentru *imperator*, făcându-l pe acesta nu numai *interritus*, ci *vehementior* în masacrarea inamicilor (*Pan.* X [4], 26, 1 și 3; GALLETIER, Édouard, *Panégyriques Latins*, II, p. 187, nota 1; LAUDANI, Carmela, in Nazario, *op. cit.*, pp. 304, 307).

[229] *Pan.*, IX [12], 2, 1–5; 3, 5; 4, 1; 4, 5; 16, 2; 18, 1; 19, 2; 20, 3; X [4], 6–16, 1–2; 19, 2–3; 21–31; 33, 6; GRÜNEWALD, Thomas, *Bandits in the Roman Empire. Myth and Reality*, translated by John Drinkwater, London and New York, 2004, p. 82; LAUDANI, Carmela, *in* Nazario, *op. cit.*, pp. 359, 388; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 174, 180.

[230] *Pan.*, X [4], 2, 2: *quintum decimum maximus princeps salutaris imperii degit annum*.

[231] Mai apare în cazul lui Iulianus, numit de Claudius Mamertinus *salutare humano generi sidus – Pan.*, XI [3], 2, 3; de asemenea, Amm., XXI, 10, 2: *sidus salutare*; XXII, 9, 14: *salutare sidus*; MARCONE, Arnaldo, *op. cit.*, p. 128.

[232] *Pan.*, X [4], 3, 3. Pentru Roma și alte orașe în politica și ideologia constantiniană post-maxențiană, vezi HEKSTER, Olivier, „The city of Rome in late imperial ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine", *MedAnt*, II/2, 1999, pp. 728–735; MAYER, Emanuel, „Civil War and Public Dissent: The State Monuments of the Decentralised Roman Empire", in *Social and Political Life in Late Antiquity*, William Bowden, Adam Gutteridge and Carlos Machado (ed.), conceived and co-ordinated by Luke Lavan, Leiden-Boston, 2006, pp. 145–149; MARLOWE, Elizabeth, „*Liberator urbis suae*. Constantine and the ghost of Maxentius", in *The Emperor and Rome. Space, Representantion, and Ritual*, Björn C. Ewald and Carlos F. Noreña (ed.), Cambridge-New York, 2010, pp. 199–219; LENSKI, Noel, *op. cit.*, pp. 33–34, 141–144; TANTILLO, Ignazio, „Costantino nell'epigrafia delle province africane, con particolare riferimento al periodo successivo alla battaglia di Ponte Milvio", in *Costantino a Milano. L'Editto e la sua storia (313–2013)*, Riccardo Macchioro (a cura di), Milano, 2017, pp. 125–149, în special pp. 143–149 („Costantino dopo Ponte Milvio. Il *tyrannus* e la sua *factio*"); HUNSUCKER, Raphael G. R., *op. cit.*, pp. 107–108.

https://biblioteca-digitala.ro

fie o temă propagandistică atent urmărită și subtil difuzată de anturajul principelui mai ales prin intermediul oratoriei celebrative[233], dar și pe alte canale, precum cel epigrafic[234] și numismatic[235].

Împreună, toate aceste aspecte contribuiau la realizarea consensului general asupra legitimității intervenției lui Constantinus în spațiul controlat de Maxentius, un *vernula purpuratus*[236], și, în ultimă instanță, a legalității principatului său[237].

3.4. THEODOSIUS ȘI PRINCIPATUL MERITOCRATIC

Spre deosebire de alte panegirice din *corpus*, în cel rostit la Roma, în 389, de Latinus Pacatus Drepanius din Burdigala în cinstea lui Theodosius I, natura joacă rolul exclusiv de *testis* al meritelor suveranului. Pronunțat în Senatul roman după victoria împotriva uzurpatorului Magnus Maximus care controlase o parte a Occidentului timp de șase ani (383–388)[238], discursul avea menirea de a construi

[233] *Pan.*, VI [7], 2, 5: *salutis gubernacula*; VII [6] (310), 7, 5: *caelestibus suffragiis ad salutem rei publicae vocabaris*; 21, 6: *salutifer*; VIII [5] (312), 7, 6: *primum nobis signum salutis fuit*; 9, 6: *ibant per haec ora lacrimae nobis salutares*; 11, 3: *dedisti salutem*; 14, 4: *omnium nostrorum conservator*; IX [12] (313), 1, 1: *servata… res publica*; 3, 1: *cum tua conservatio salus nostra sit*; 4, 4: *te †conservatio†… gratulatio*; 7, 2: *salus vestra*; 9, 3: *salus rei publicae*; 11, 1: *servaveras*; 11, 2: *conservari… servati*; 11, 4: *servarent deditos gladii sui*; 12, 2: *gladius ille… custos factus est ad salutem*; 12, 4: *mucrones in salutaria vincla curvantur*; 13, 1: *tibi vincunt gladii, tibi servant*; 13, 2: *Ut deus ille mundi creator et dominus eodem fulmine suo nunc tristes nunc laetos nuntios mittit, ita eadem sub numine tuo… pernicie aut conservatione discernunt*; 13, 4: *vita enim hominem diu parta sempre servanda est*; 20, 1: *salutem quam per te receperant non imputasti*; X [4], 3, 3: *ex ipsis faucibus fati Roma servata*; 15, 7: *sic debuit Roma servari*; 26, 5: *praepotens Roma… eo cariorem habet quo maiore labore servavit*; 27, 2: *omnia ad salubrem cursus redirent*; 38, 6: *conservatore sua*. Dar vezi și *Pan.*, IX [12], 1, 1; 1, 3; 3, 2; 7, 7; X [4], 6, 6; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, p. 160.

[234] *E.g.*: *EDR* 122141 (Roma, a. 312–324): *Restitutori publicae/ libertatis, defensori/ Urbis Romae, communis/ omnium salutis auctori…*; *EDCS* 26001077 (Uchi Maius, a. 312): *… publicae salutis*; *EDCS* 59800108 (Mustis, a. 312–315): *… restitutori publi/cae salutis libertatis/que communis*; *EDCS* 6000057 (Sabratha): *[Restitu]tori or<b>[is requie]i et p[ub]licae [salutis]*; GREGORI, Gian Luca, FILIPPINI, Alister, „L'epigrafia costantiniana. La figura di Costantino e la propaganda imperiale", in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana…*, pp. 528 (nr. 11), 538; LENSKI, Noel, *op. cit.*, p. 294, nota 36.

[235] Medalion de argint de la Ticinum sau de la Roma datat în 315 cu inscripția *salus rei publicae*: PEREIRA da SILVA, Diego, „*Ticinum*: un estudo da propaganda política de Constantino I", *NEArco. Revista Eletrônica de Antiguidade*, II/4, 2009, p. 62; LÖX, Marcus, „Interazione tra immagine e legenda nella monetazione costantiniana: un caso di studio ermeneutico", *in Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Romae (22–28.9.2013). Costantino e i Costantinidi. L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*, II, curatela scientifica Olaf Brandt, Vincenzo Fiocchi Nicolai, cura editoriale Olaf Brandt, Gabriela Castiglia, Città del Vaticano, 2016, pp. 1424–1425; MARANESI, Alessandro, *op. cit.*, pp. 161, 193.

[236] *Pan.*, IX [12], 16, 3.

[237] WARMINGTON, B. H., *op. cit.*, pp. 379–384; HUMPHRIES, Mark, *op. cit.*, pp. 93–97.

[238] *Pan.*, XII [2], 24, 2: *illud lustrale iustitium*; WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 53–71; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 444–447; BIRLEY, Antony R., *The Roman Government of Britain*, pp. 443–450.

https://biblioteca-digitala.ro

imaginea lui Theodosius – „constructing a king", cum spunea Christopher Kelly[239] –, aşadar, de a-l înfăţişa înaltului ordin (*amplissimus ordo*)[240] şi oraşelor din Gallia al căror delegat era Pacatus[241] ca un împărat a cărui stăpânire asupra întregului spaţiu roman era întrutotul legitimă[242], întrucât îl recomandau atât faptul că a fost ales *ab omnibus… et ex omnibus*[243], dar şi originea strălucită[244], frumuseţea divină[245], conduita de viaţă exemplară şi caracterul desăvârşit[246], faptele puse în slujba statului înainte de domnie[247] şi mai ales cele ieşite din comun (*miracula*) de după alegerea ca principe[248] – în cuvintele oratorului, *felix patria*, *domus clara*, *forma divina*, *aetas integra*, *militarium civiliumque rerum usus*[249]. În acest sens, Pacatus a insistat pe un aspect fundamental al ideologiei theodosiene, difuzat, într-o manieră sau alta, şi prin alte scrieri din epocă (*Oratio* XVI din 383 şi *Oratio* XIX din 386 ale lui Themistios, discursurile versificate ale lui Claudius Claudianus, *Epitome de Caesaribus* ş.a.), anume meritocraţia ca principiu al elecţiunii imperiale[250]. Pentru a

[239] KELLY, Christopher, „Pliny and Pacatus. Past and Present in Imperial Panegyric", in *Contested Monarchy …*, pp. 215–238; vezi şi WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 109–110.

[240] *Pan.*, XII [2], 1, 3; 47, 1.

[241] *Pan.*, XII [2], 2, 1; 23, 1; 47, 5–6.

[242] WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 105–118; MALCOLM ERRIGTON, R., *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill, 2006, pp. 133–141; MAYER, Emanuel, *op. cit.*, pp. 150–152; GRAF, Fritz, „Laying Down the Law in *Ferragosto*: The Roman Visit of Theodosius in Summer 389", *Journal of Early Christian Studies*, 22/2, 2014, pp. 219–242; HUMPHRIES, Mark, „Emperors, Usurpators, and the City of Rome. Performing Power from Diocletian to Theodosius", in *Contested Monarchy…*, pp. 160–161.

[243] *Pan.*, XII [2], 4, 1.

[244] *Pan.*, XII [2], 31, 1: *nobilissima familia*; vezi şi *infra*.

[245] *Pan.*, XII [2], 2, 3; 6, 2–3; 7, 1.

[246] *Pan.*, XII [2], 12, 3: *vitae secta et ratio*, *fides*; 13, 1: *moderatio*; 13, 3: *labor*, *patientia*, *frugalitas*; 15, 3: *sapientia*, *fortuna*; 16, 1–2: *amicitia*, *fides ac facultas*; 16, 4: *benignitas*; 16, 5: *benivolentia*; 18, 3: *benivolentia*, *memoria*, *sacra mens*; 20, 1: *benignitas*; 20, 2: *humanitis*; 20, 5; 31, 3: *fides*, *fas*, *ius*, *clementia*, *pudicitia*, *religio*; 40, 1: *felicitas*; 40, 3: *constantia*, *patientia*, *prudentia*, *fortitudo*, *fortuna*; 43, 4: *clementia*; 45, 7: *clementia*.

[247] *Pan.*, XII [2], 8, 1–3; 10, 2–4; 31, 1.

[248] *Pan.*, XII [2], 12, 5–6; 13, 1–4; 14, 4; 15, 1–3; 16, 1–5; 17, 3–4; 18–1–4; 21, 2–5; 22; 47, 5 etc.

[249] *Pan.*, XII [2], 3, 6; vezi şi 7, 2–6.

[250] CHAUSSON, François, ***Stemmata aurea:*** *Constantin, Justine, Théodose. Revendications généalogiques et idéologie impériale au IV^e siècle ap. J.-C.*, Roma, 2007; ROBERTO, Umberto, „L'eredità di Traiano: la vicenda di Lusius Quietus nel pensiero di Temistio (Or. XVI 204D–205A)", *in L'eredità di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno. Atti del convegno di Bucarest, 6–7 giugno 2007*, Alberto Castaldini (a cura di), Bucarest, 2008, pp. 72–90; GONZÁLEZ del CAMPO, Guillermo, „Trajano en la literatura de corte de Teodosio y Justiniano", *Talia dixit*, 4, 2009, pp. 43–71; MORENO-FERRERO, Isabel, „El retrato de Teodosio I (*Epit.* 48): una encrucijada imperial en la caracterización imperial de la Antigüedad Tardía / Theodosius I portrait (*Epit.* 48): a crossroad on the caractherization of the emperor in Late Antiquity", *in The Theodosian Age (379–455). Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, Rosa García-Gasco, Sergio González Sánchez, David Hernández de la Fuente (ed.), Oxford, 2013, pp. 133–144; TOURNIER, Charlotte, „La mémoire des figures impériales chez Claudien", *Interférences* [en ligne], 9, 2016 (http://interferences.revues.org/5830) (DOI: 10.4000/ interferences.5830); BUREAU, Bruno, „Construire l'image du prince en Occident entre 395 et 404: les *Panégyriques*

https://biblioteca-digitala.ro

fi mai persuasiv în transmiterea acestei idei și în strânsă conexiune cu conținutul unor *capita* ale schemei elogiului regal teoretizat de Menander din Laodicaea[251], el a apelat și la motivul retoric al raportului dintre împărat și componentele universului fizic, slujindu-se de procedee stilistice precum personificarea, metonimia și comparația.

Astfel, în privința locului de origine (patríß)[252], elementul natural care fundamentează legitimitatea lui Theodosius este însăși *patria* sa – Hispania[253], împăratul înscriindu-se în galeria personalităților excepționale pe care provincia iberică le-a dat Imperiului – soldați, generali, oratori, poeți (*Haec durissimos milites, haec experientissimos duces, haec facundissimos oratores, haec clarissimos vates parit*), guvernatori, principi (*haec iudicum mater, haec principum est*), Traianus, Hadrianus (*Haec Traianum illum, haec deinceps Hadrianum misit imperio*)[254]. Această *terris omnibus terra felicior*, cum o definește Pacatus[255], era *mater* a lui Theodosius (*tibi mater Hispania est*)[256], cea căreia îi datora imperiul (*huic te debet imperium*)[257], *terra* care l-a făcut nu doar suveran, ci chiar zeu vizibil (*deum dedit Hispania quem videmus*), punând, astfel, în inferioritate Creta – *cunabula* al lui Iuppiter, Delos, unde au făcut primii pași *gemina numina*, și Theba, faimoasă pentru că acolo a crescut Hercules[258].

Și în ceea ce privește familia (génoß)[259], natura are un anumit rol în susținerea legitimității lui Theodosius. *Virtus tua meruit imperium*, spune Pacatus[260]. Această valoare (*virtus*) se origina în *patris virtus*[261], era, așadar, o moștenire de la acel bărbat divin (*vir ille divinus*)[262], acel triumfător (*triumphalis vir*)[263], cum îl caracterizează Pacatus pe Theodosius cel Bătrân[264], vestit pentru calitățile morale și fizice excepționale (*summa virtus summaque felicitas*, *nobilitas*, *fortitudo*, *sapientia*, *decor corporis*, *dignitas*)[265] și pentru numeroasele fapte de

impériaux de Claudien et le « miroir du prince », *Interférences* [en ligne], 11, 2018 (https://journals.openedition.org/interferences/6455) (DOI: 10.4000/interferences.6455).

[251] Mend. Rhet., 368.8–377.30.

[252] Mend. Rhet., 369.18–379.8.

[253] *Pan.*, XII [2], 3, 6; 5, 1.

[254] *Pan.*, XII [2], 4, 5.

[255] *Pan.*, XII [2], 4, 1.

[256] *Pan.*, XII [2], 4, 2.

[257] *Pan.*, XII [2], 4, 5. Ideea e întâlnită întocmai în *Laus Serenae* a lui Claudius Claudianus – cf. Claud., *c.m.* 30, 36–37.

[258] *Pan.*, XII [2], 4, 5.

[259] Mend. Rhet., 370.9–371.3.

[260] *Pan.*, XII [2], 7, 1.

[261] *Pan.*, XII [2], 5, 1.

[262] *Pan.*, XII [2], 16, 5.

[263] *Pan.*, XII [2], 31, 1.

[264] Panegiristul nu-i dă numele. Despre Theodosius cel Bătrân, vezi NIXON, C.E.V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 453, nota 18; WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 31–32; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in Panegyrici Latini…, II, p. 239.

[265] *Pan.*, XII [2], 6, 1–2.

https://biblioteca-digitala.ro

arme (*gesta*)[266], despre cele din urmă dând mărturie nu doar neamurile învinse (sarmați, saxoni, scoți, alamanni, mauri), ci și *elementa* – Rhinul, Waalul, *sanguineus Hister*, Britannia[267].

În egală măsură, natura atestă faptele principelui (práceiß)[268]. Astfel, referindu-se la contingentele de mercenari barbari (*omnes Scythicae nationes*) integrate cu o excepțională capacitate organizatorică în armata theodosiană (*nullus tumultus, nulla confusio, numma direptio ut a barbaro erat*)[269], Pacatus, utilizând personificarea și comparația, arăta că împăratul a condus împotriva lui Maximus soldați veniți dinspre periculosul Caucasus, frigurosul Taurus și Istrul făuritor de trupuri robuste (*minax Caucasus et rigens Taurus et ingentium corporum durator Hister*)[270], care au luptat împotriva unor soldați romani, chiar dacă trădători (*publici proditores*)[271], numeroși, bine echipați[272] și motivați de-o adevărată *gladiatoria desperatio*[273], iar nu contra unei armate ca cea asupra căreia a triumfat Augustus (*victor Augustus*) în bătălia de la Actium purtată cu învinsul Antonius (*victus Antonius*), formată din popoare trimise de caldul Pharus, lascivul Canopus și Nilul hrănitor de oameni moleșiți (*illos tepens Farus et mollis Canopus leviunque populorum altor Nilus emiserat*)[274]. De asemenea, evocând prima înfrângere a uzurpatorului în 388[275], el invoca, personificând, mărturia orașului Siscia și a râului Sava – *testis es, Siscia, testis pulcherrimi, Save, conflictus*[276] –, *fluvius* înghițând în vârtejurile sale repezi portdrapelul (*vexillarium*) lui Maximus, favorizând, astfel, răzbunarea (*vindicta*) și victoria (*victoria*) împăratului și prevenind *clementia* acestuia[277].

În sfârșit, *Natura* confirmă autoritatea și prestigiul lui Theodosius printre neamuri și *regna* străine[278] și puterea universală a acestuia. Astfel, nu fără o

[266] *Pan.*, XII [2], 5, 1–4.

[267] *Pan.*, XII [2], 5, 2. GALLETIER, Édouard, *in Panégiriques Latins*, III, p. 72, nota 4; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 453, nota 18; MICUNCO, Giuseppe, in *Panegirici Latini*, p. 447, nota 28; ÁLVAREZ-JIMÉNEZ, David, „Ammianus and Theodosius concerning the *Barbarica Conspiratio*", in *The Theodosian Age (A.D. 379–455)…*, pp. 73–84; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, p. 239.

[268] Mend. Rhet., 372.12–377.9.

[269] *Pan.*, XII [2], 32, 3–5.

[270] *Pan.*, XII [2], 33, 4. NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, p. 499, nota 121; WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, p. 102; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, p. 251.

[271] *Pan.*, XII [2], 34, 1.

[272] *Pan.*, XII [2], 33, 4.

[273] *Pan.*, XII [2], 35, 4.

[274] *Pan.*, XII [2], 33, 4. NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 499–500, nota 122; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, p. 251.

[275] *Pan.*, XII [2], 34; WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 102–103.

[276] *Pan.*, XII [2], 34, 1.

[277] *Pan.*, XII [2], 34, 4.

[278] *Pan.*, XII [2], 22, 2–5; 32, 2. NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 473–475 (notele 67–73), 496 (nota 115); WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 63–64;

https://biblioteca-digitala.ro

puternică doză de fantezie[279] şi uzând de un *topos* frecvent întâlnit în panegirice – *terror* (*timor*) inspirat de suveran neamurilor externe[280] –, Pacatus arăta că împăratului i se supun chiar barbari necunoscuţi[281], *gentes* separate de lumea romană de păduri, fluvii, munţi (*ab orbe nostro silvarum intervalla vel flumina montesve distinguunt*) sau care sunt îndepărtate şi inaccesibile datorită căldurii neîncetate, frigului continuu sau expansiunii mării (*sed quas aeternis ardoribus inaccessas aut continua hieme separatas aut interfusis aequoribus abiunctas Natura disterminat*); niciun obstacol natural nu le pun în siguranţă – nici Oceanul pe ind, nici frigul pe bosporan, nici soarele meridional pe arab (*non Oceano Indus, non frigore Bosphoranus, non Arabs medio sole securus est*); unde mai înainte abia ajunsese numele Romei, acum e prezentă puterea lui Theodosius (*quo vix pervenerat nomen ante Romanum, accedit imperium*)[282]. Mai mult, prin acţiunile sale victorioase, el extinde Imperiul din Răsărit dincolo de frontierele lumii şi de limitele puse de Natură (*dum ultra terminos rerum metasque Naturae regna Orientis extendis*)[283].

Toate aceste merite, certificate şi de elementele naturale, contribuie la întărirea ideii că, într-adevăr, alegerea lui Theodosius, făcută în inima statului (*te principem in meridio rei publicae sinu*) /Pannonia/, cu acordul general al armatei (*omnium suffragio militum*), cu consensul provinciilor (*consensu provinciarum*), prin voinţa împăratului /Gratianus/ (*ipsius denique ambitu imperatoris optatum*)[284] şi chiar la solicitarea expresă a statului[285], s-a dovedit inspirată, cum ţinea să precizeze Pacatus încă din *exordium* (*huius auspicium ille felicitatis publicae auspex dies qui te primus inauguravit imperio*)[286]. Prin urmare, el avea deplină legitimitate, faţă de Maximus, care, pe o cale ocultă (*ad… secretum*)[287], n-a avut altă aspiraţie decât să uzurpe titlul de tiran (*in illud tyrannici nominis adspirasse furtum*) în ultimul colţ de lume (*in ultimo terrarum recessu*) /Britannia/, fără ştiinţa legiunilor (*legionibus nesciis*), împotriva dorinţei

SARTOR, Guillaume, „L'Empire des Théodoses et les *regna Orientis* (379–450). „Politique militaire et diplomatie impériale à l'égard des *foederati* orientaux", *AnTard*, 16, 2008, pp. 43–84, în special pp. 50–56; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, p. 245–246, 250.

[279] *Cf.* NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 472–473, nota 766.

[280] *Pan.*, III [11], 5, 4; IV [8], 13, 3; 18, 2; V [9], 20, 2; VI [7], 4, 3; VII [6], 11, 1; IX [12], 3, 2; XI [3], 7, 1; 8, 4; XII [2], 22, 5.

[281] *Pan.*, XII [2], 22, 1.

[282] *Pan.*, XII [2], 22, 2.

[283] *Pan.*, XII [2], 23, 1.

[284] *Pan.*, XII [2], 31, 2. Despre proclamarea, *cunctis faventibus* (Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XLVII, 3), a lui Theodosius de către Gratianus la 19 ianuarie 379 la Sirmium, în timp ce acesta era *magister militum per Illyricum*, vezi *Pan.*, XII [2], 10, 2–3; 11, 2–3; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 441, 460–461 (notele 38–40); WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 35–36; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, p. 233, 241–242, 250.

[285] *Pan.*, XII [2], 11, 3–7.

[286] *Pan.*, XII [2], 3, 1. Pentru semnificaţia expresiei *auspex dies… primus*, vezi de TRIZIO, Maria Stella, in *Panegirico di Mamertino…*, pp. 89–90.

[287] *Pan.*, XII [2], 23, 1.

https://biblioteca-digitala.ro

provinciilor (*adversis provinciarum studiis*), fără niciun semn favorabil care să-i garanteze pe viitor succesul puterii (*nullis denique auspiciis*)[288] şi care, astfel, instaurase o *tyrannis*[289].

CONCLUZII

Fără a fi întâlnit foarte frecvent în *Panegyrici Latini*, motivul subordonării naturii de către împărat sau al colaborării elementelor universului fizic cu suveranul a reprezentat unul dintre artificiile retorice puse în slujba ideologiei imperiale şi al dialogului dintre principe şi un anumit tip de audienţă. Prin intermediul lui, oratorii gallo-romani care l-au folosit au urmărit un dublu scop: pe de o parte, să difuzeze componente ale programului politic oficial elaborat de Curte, având ca epicentru împăratul, văzut în ipostază de entitate cvasi-divină – putere cosmocratică, virtuţi civile şi militare excepţionale, elecţiune legitimă; pe de altă parte, să exprime adeziunea cercurilor politice centrale şi provinciale la această propagandă. Indiferent din ce perspectivă este privit, binomul în cauză răspundea, în ultimă instanţă, realităţii istorice mult mai prozaice – probleme de natură instituţională, pericolul extern, disensiuni politice interne etc.; el avea menirea de a-i şlefui asperităţile şi de a-i imprima o notă optimistă.

[288] *Pan.*, XII [2], 31, 2; vezi şi 23, 3–4: *cum paucis homines et insulani… regali habitu exsulem suum illi exsules orbis induerent… cum perfidia ducum, defectione legionum…* În primăvara anului 383, când a uzurpat puterea, Magnus Maximus era, foarte probabil, *comes* sau *dux Brittaniarum*, după care a trecut în Gallia, l-a ucis pe Gratianus şi a ocupat Italia – cf. *Pan.*, XII [2], 23–29; NIXON, C. E. V., SAYLOR RODGERS, Barbara, *op. cit.*, pp. 441–442, 477–483 (notele 78–90); WILLIAMS, Stephen, FRIELL, Gerard, *op. cit.*, pp. 53–55; MÜLLER-RETTIG, Brigitte, in *Panegyrici Latini…*, II, p. 250.

[289] *Pan.*, XII [2], 2, 3; 24, 5. Maximus este caracterizat ca *tyrannus* (XII [2], 23, 1; 24, 5; 25, 1; 28, 3; 28, 5; 31, 2; 35, 1; 37, 2–3; 40, 4; 42, 2–3; 43, 3), *belua* (XII [2], 24, 6), *carnifex* (XII [2], 24, 1; 28, 3; 28, 5; 41, 4; 43, 4–5), *malum publicum* (XII [2], 24, 6), *praedo* (XII [2], 25, 5), *latro* (XII [2], 26, 2–3), *pestis* (XII [2], 24, 4), *pirata* (XII [2], 26, 4), *parricida* (XII [2], 12, 2; 30, 3), *spoliator* (XII [2], 43, 3), *gladiator* (XII [2], 45, 5), *nefarius* (XII [2], 32, 1); LASSANDRO, Domenico, in *Panegyrici Latini*, p. 19; idem, Sacratissimus imperator…, pp. 40–41; GRÜNEWALD, Thomas, *op. cit.*, p. 82.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro



https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MESAJUL INAUGURAL AL DOMNULUI ACADEMICIAN IOAN-AUREL POP PREŞEDINTELE ACADEMIEI ROMÂNE

Stimaţi colegi,

Clasicismul greco-latin ne-a trasat pentru vecie destinul nostru european şi, din Europa, această moştenire a cucerit aproape întreaga planetă. Cultivarea de către dumneavoastră a studiilor clasice nu este numai un act de erudiţie, de cunoaştere şi de perpetuare a valorilor perene, ci şi un act de cultură universală, de conştientizare a publicului asupra rădăcinilor noastre. „Grecia cucerită l-a cucerit pe sălbaticul ei cuceritor", l-a îmblânzit şi l-a civilizat, încât, ulterior, Platon, Aristotel, Horaţiu, Vergiliu şi Ovidiu s-au înfrăţit, făurind pentru eternitate modelul omului civilizat, educat şi instruit.

Vă doresc spor în ceea ce faceţi pentru existenţa studiilor clasice şi pentru sensibilizarea elevilor şi studenţilor întru gloria acestui izvor de înţelepciune!

4 octombrie 2019

Ioan-Aurel Pop

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SIMPOZIONUL NAȚIONAL AL SOCIETĂȚII DE STUDII CLASICE*

În zilele de 4–5 octombrie 2019 s-a desfăşurat în Bucureşti, la Casa Universitarilor, Simpozionul național al Societății de Studii Clasice (SSC). Bucurându-se de prezența cercetătorilor, profesorilor şi a iubitorilor filologiei clasice de pe întreg teritoriul țării, simpozionul a fost organizat în parteneriat cu Universitatea din Bucureşti şi cu sprijinul Editurii Seneca.

Această reuniune a specialiştilor culturii greco-romane a avut rolul de a prilejui o apropiere, din perspectiva proiectelor în care este implicat fiecare membru al SSC, dar şi de a comunica şi dezbate chestiuni organizatorice privind breasla filologilor, cadrul juridic şi administrativ în care ea funcționează (statutul personalitatea juridică, afilierea la diverse societăți internaționale), instrumentele pe care le are la îndemână pentru a-şi face auzit glasul (comunicate către societatea civilă şi guvernanți, revista *Studii clasice*, *site*-ul SSC, pagina de *Facebook*) şi, nu în ultimul rând, prezentarea reuşitelor şi a proiectelor încă neîmplinite ale celor patru filiale teritoriale (București, Iaşi, Constanța şi Timişoara).

1. MASA ROTUNDĂ ŞI SESIUNEA DE COMUNICĂRI ŞTIINȚIFICE

Deschiderea manifestării a avut loc vineri, 4 octombrie în sala de conferințe a Casei Universitarilor, într-o ședință comună care a oferit prilejul pentru rostirea alocuțiunilor inaugurale. Au luat cuvântul prof. dr. **Ioana Costa** – din partea Societății de Studii Clasice, prof. dr. **Liviu Franga**, Decanul Facultății de Limbi şi Literaturi Străine – din partea Universității din București şi reprezentantul Editurii Seneca. Mesajele de susținere a lucrărilor simpozionului, transmise de Președintele Academiei Române, domnul Ioan-Aurel Pop şi de profesorul Alexandru Barnea, președinte al SSC între anii 2009–2019, au fost citite de doamna Ioana Costa.

Lucrările simpozionului s-au desfăşurat în două secțiuni paralele: o masă rotundă la care au fost prezentate temele de interes pentru cercetătorii domeniului din diferite centre universitare şi o sesiune de comunicări cu o variată arie tematică, din care nu au lipsit lingvistica, literatura, istoria, mitologia spațiului greco-roman.

* Pentru realizarea acestei cronici, prezența efectivă a autorilor ei la lucrările simpozionului a fost dublată de folosirea rezumatelor şi a materialelor bibliografice pe care autorii comunicărilor le-au înaintat redacției. Le mulțumim tuturor, pe această cale.

StCl XLIX, 2020, București, p. 271–284

https://biblioteca-digitala.ro

La masa rotundă, avându-i ca moderatori pe profesorii universitari **Alexander Baumgarten**, **Ioana Costa** și **Nelu Zugravu**, prezentările, 25 la număr, susținute de-a lungul a peste șapte ore de colocviu, au rezumat cercetări aflate în desfășurare sau au enunțat concluziile unor proiecte mai ample. Atât pentru vorbitori, cât și pentru participanții care și-au manifestat interesul punând întrebări, presiunea timpului alocat fiecărei intervenții a constituit premisa unui real exercițiu de concizie, coerență, claritate. Temele abordate au străbătut secole și provincii, asupra cărora vorbitorii s-au aplecat din unghiuri și cu metode diferite. Douăsprezece lucrări au fost prezentate în cadrul unei sesiuni de comunicări desfășurate de-a lungul întregii zile și moderate de **Ioana Munteanu** și **Simona Nicolae** (Universitatea din București). În acest cadru, fiecărei prezentări i-au fost alocate treizeci de minute, conferențiarii putând să dezvolte argumentații ample și amănunțite. Timpul mai mare acordat alocuțiunilor și dezbaterii acestora a făcut ca și discuțiile să implice mai mulți participanți și opinii mai nuanțate.

În grupajul de articole din paginile anterioare se regăsește parte din mulțimea subiectelor prezentate; în rândurile următoare ne vom opri îndeosebi asupra acelora care nu și-au aflat locul în cuprinsul revistei.

Debutul întâlnirii a stat sub semnul zâmbetului ciceronian, dr. **Florentina Nicolae**, conferențiar la Universitatea „Ovidius" din Constanța, analizând umorul arpinatului sub aspect tipologic și funcțional. Studiul scrisorilor din seria *Ad familiares*, adresate lui Varro, Dolabella, Paetus, a demonstrat audienței că premisele teoriei actuale a umorului, care utilizează concepte precum *incongruența, consolarea, superioritatea*, se regăsesc în retorica elegantă a epistolelor ciceroniene. Tinerețea arpinatului – din perspectiva profesorului **Liviu Franga**, decan al Facultății de Limbi și Literaturi Străine – s-a petrecut însă sub altă zodie: aceea a poeziei, care a jalonat drumul literaturii latine de la Ennius la Catullus, de-a lungul așa-numitului „secol" al Scipionilor. Ca urmaș al preneotericilor mai în vârstă, precum Lutatius Catulus, Valerius Aedituus, Porcius Licinus sau Laeuius, Cicero a îmbrățișat „estetica elenizantă" a epocii care l-a premers, deschizând drumul neotericilor, acea generație de scriitori care au avut, pentru întâia oară la Roma, conștiința că formează o unitate literară, în temeiul unei atitudini estetice comune, explicit adoptate și formulate. Schița acestui portret al lui Cicero – tânărul iubitor de poezie epigramatică și elegiacă, după cum ne permite, cu parcimonie, memoria generațiilor să întrezărim – s-a conturat în discursul profesorului Liviu Franga. La polul opus, articolul lui **Teodor Iova** (Université Paris-IV – Sorbonne), propus comitetului de organizare, dar nesusținut în ședința de comunicări, deslușește, prin mijloace filosofice, dinamica politică ce a făcut posibilă unicitatea destinului Romei în lumea antică, plecând de la premisa că, în cadrul unei *translatio studiorum* (*avant la lettre*), cultura latină nu s-a arătat a fi doar o copie a celei grecești. Inspirată de tratatul lui Panetius, lucrarea ciceroniană *De officiis* reînvie – după cum menționează Teodor Iova – un stoicism târziu, răspunzând totodată unei situații politice iminente: trecerea de la Republică la Imperiu. Prin aceste două lentile (a influenței grecești și a lecturii istorice), articolul amintit analizează textul arpinatului, evocând elementele cheie ale filosofiei politice și ale

https://biblioteca-digitala.ro

moralei latine care permit transformarea unei forme politice democrate într-o monarhie cu caracter absolutist. Fațetele diamantine ale personalității ciceroniene reflectă, cum am putut vedea, valori multiple ale epocii pe care scriitorul, filosoful, retorul, omul de stat Marcus Tullius Cicero a marcat-o. *Humanitas Romana*, născută în același Cerc al Scipionilor, definită de arpinat, dar inspirată de *paideia* greacă, a constituit subiectul expunerii **Ancăi Meiroșu**, dr. cercetător independent. Trăsătură care distinge omul de restul viețuitoarelor, dar și rezultat al șlefuirii prin educație, cultură și eleganță, „umanismul" ciceronian nu reprezintă un concept artificial, a precizat tânăra cercetătoare, ci un mod de viață care presupune afecțiune, respect, iertare, indulgență, generozitate, milă, față de semeni, față de lumea întreagă. Astăzi însă, ideologii precum *transumanismul* sau *postumanismul* propun îmbunătățirea existenței omenești într-o manieră care, din perspectivă etică, se răsfrânge nefast asupra umanității înseși. Lărgind perspectiva dincolo de pragul unei generații și al preceptelor literare ori culturale, dr. **Mariana Franga**, conferențiar în cadrul Universității Spiru Haret, a vorbit publicului despre constantele civilizației romane, reunind amănunte, pentru a da la iveală imaginea de ansamblu. „Viața mentală a romanilor – a susținut domnia sa – s-a dovedit a fi foarte bogată, ea posedând cele mai propice cadre de dezvoltare de-a lungul întregii Antichități. Reprezentând acel sistem de referințe, acea percepție și viziune asupra lumii, specifică unui grup social, mentalul colectiv roman este caracterizat de o serie de trăsături *dominante,* generale, precum: evoluție lentă, conservatorism, stabilitate și soliditate, romano-centrism. Acestora li se adaugă alte trăsături, *definitorii*: pragmatismul, formalismul, contractualismul, antropocentrismul, care vor rămâne neschimbate până la sfârșitul Antichității".

Romană prin origini și dezvoltare, prin conținut și prin formă, *satura* a constituit subiectul comunicării prezentate de dr. **Alexandra Ciocârlie**, cercetător la Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", care a demonstrat publicului că verbul mușcător al lui Iuvenal își depășește veacul și se răsfrânge în egală măsură asupra împăraților din decenii anterioare sau asupra contemporanilor, fie ei oameni politici ori de cultură. S-a presupus, a afirmat cercetătoarea, că Iuvenal a fost alungat din țară de Domițian sau de Hadrian, iar supoziția ostracizării a întărit opinia că satiricul ar fi fost un opozant al imperiului. Amprenta unei persecuții directe nu se lasă însă descifrată în chip nemijlocit în opera scriitorului. Condamnarea agresivă lasă locul parodiei simbolice și doar câteva comentarii concise dezvăluie implicațiile serioase ale întâmplărilor amuzante. În satira a VII-a, spre pildă, a mai spus **Alexandra Ciocârlie**, autorul se declară încrezător în disponibilitatea unui împărat ca Hadrian de a-i sprijini pe oamenii de cultură, dar prezentarea intelectualilor preocupați doar de succesul material este ambiguă, bunăvoința împăratului părând condiționată de obediența protejaților. Întrezărim în această perspectivă conturarea unor personaje tipologice, independente, în bună măsură, de realitatea umană care le-a servit drept model.

O perspectivă înrudită, care, fără să ignore contextul istoric al operei, îl estompează pentru a înfățișa trăsătura arhetipală a personajelor ori faptele intrate în istorie și apoi în legendă, a fost abordată de dr. **Mădălina Strechie**, lector la

https://biblioteca-digitala.ro

Universitatea din Craiova, în analiza istoriei romane redactate de Titus Liuius. *Ab Vrbe condita*, a spus autoarea, „nu este o cronică seacă de evenimente, de ani şi de fapte fără emoţii, din contră este o istorie vie, plină de modele umane, plină de eroi care au influenţat evenimentele, care au făcut din Roma o cetate mondială [...]. Tineretul roman s-a ridicat la înălţimea aşteptărilor vârstnicilor Romei, demonstrându-şi talentul şi determinarea atunci când a fost nevoie". Trei portrete s-au desprins din expunerea filologului **Mădălina Strechie**: cel al lui Horatius Cocles – eroul legendar din timpul lui Tarquinius Superbus, ultimul rege al Romei –, apoi Mucius Scaevola – tânărul infiltrat în tabăra duşmană pentru a-i ucide comandantul – şi Cloelia – fecioara tot atât de curajoasă precum un general roman –, a cărei statuie ecvestră se afla, după spusa lui Titus Livius, pe *Sacra uia*.

Veacurile Romei la apus, privite de astă dată cu ochi de istoric, nu de literat, au fost canavaua pe care doctorandul ieşean **Claudiu-Costel Luca** a prezentat chestiuni legate de cronologia imperiului. Cercetătorul şi-a construit prezentarea pornind de la surse istoriografice din veacurile III-IV, redactate de autori păgâni din aria culturii latinofone. Succesiunea formelor de guvernământ înţeleasă ca un jalon cronologic obiectiv a fost expusă de doctorand prin prisma unor concepte care definesc gândirea istorică a ultimelor decenii, de la Michel Foucault la Oswald Spengler, precum istoria „biologică", „ciclică" sau „utopică". Naraţiunea istorică, alterată uneori de cunoaşterea limitată ori subiectivă a unor autori ca Eutropius, Festus, Pseudo-Aurelius Victor, Vegetius, repusă în contextul politic al secolului al IV-lea şi analizată cu instrumente teoretice nuanţate, a redobândit în prezentarea lui **Claudiu-Costel Luca** lumini şi umbre, relevând criterii de periodizare, elemente de continuitate şi fractură, personalităţi determinante pentru fiecare epocă. În pandant, expunerea lui **Cozmin-Valerian Broşteanu**, doctorand al aceleiaşi universităţi „Alexandru Ioan Cuza", a folosit un corpus de texte asemănător cu cel studiat de către colegul său, accentul definitoriu al prezentării fiind însă dat de urmărirea felului în care se reflectă criza Imperiului Roman din veacul al III-lea în limbajul politico-instituţional şi în formulele juridice utilizate de către autori de *breuiaria* ca Eutropius, Festus sau Aurelius Victor.

Discursul al XLVI-lea al retorului grec Dio Chrysostomos, asupra căruia s-a oprit dr. **Stefan Ivas**, cercetător afiliat Centrului de Studii Clasice şi Creştine al Facultăţii de Istorie a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, a oferit audienţei prilejul de a reflecta la adevărului istoric îmbrăcat într-un tipar textual diferit de al epitomelor latine şi într-o altă expresie lingvistică. Observând, înainte de toate, perfecţiunea formală, stilul concis, limbajul clar, neîncărcat cu arhaisme ori trimiteri literare, apelul controlat la *pathos* al retorului, istoricul a analizat conţinutul oraţiei care cuprinde reacţia lui Dio Chrysostomos la acuzele ce i-au fost aduse, anume acelea de a fi provocat şi întreţinut creşterea preţului grânelor în timpul unei crize alimentare din cetatea natală. Cercetătorul ieşean a pus în lumină abordarea – pe care domnia sa a numit-o „politicianistă" – a retorului din Prusa arătând că, deşi acesta avea autoritatea politică şi mijloacele economice pentru aplanarea conflictului, a refuzat rolul de *euerget* al polisului, invocând un complot

https://biblioteca-digitala.ro

împotriva sa, pus la cale de adversarii politici. „Pentru un cititor atent – a subliniat istoricul ieșean – nu doar la contextul istoric al discursului antic, ci și la tribulațiile vieții politice românești postdecembriste, argumentația lui Dio Chrysostomos este de o surprinzătoare și perenă actualitate”.

Cu o privire analitică asupra materialului studiat, dublată de o perspectivă cuprinzător descriptivă, profesorul universitar **Nelu Zugravu** a vorbit publicului despre dihotomia Orient – Occident, așa cum răzbate aceasta din texte latinești scrise în veacul marcat de divizarea Imperiului Roman. Occidentul autentic „masculin”, caracterizat în mod esențial prin *uirtus* și Orientul efeminat, dominat de *uanitas*, se regăsesc complementar în culegerea de orații cunoscută sub titlul *Panegyrici Latini*. „Paralel cu afirmarea constantă a caracterului indivizibil al lui *noster orbis*, autorii acestor *laudationes* – a afirmat domnia sa – dau glas, în diferite formule cu valoare encomiastică și propagandistică, antitezei dintre cele două sfere ale romanității, dintre Occident și Orientul grec, asiatic sau egiptean.” Virtuți și vicii, laudă și mustrare, model și anti-model sunt ilustrate în culegerea de discursuri rostite între 289 și 389 în circumstanțe oficiale și solemne de retori gallo-romani și condensate în formule recurente: *pietas* vs. *sacrilegia*, *homines infatigabiles* vs. *adorti Graeculi*, *leues Medi, imbelles Syri, Parthorum arma uolatica*, *timidi et imbelles*, *delicati ac fluentes homines*. Analiza atentă a expresiei care evocă dihotomia amintită, precum și a contextului pronunțării panegiricului a demonstrat publicului obiectivele autorilor, evidențiind motivațiile ideologice ale fiecăruia. Un studiu aparent lingvistic, situat între „descriere și interpretare”, în termenii antropologului Jean Bazin, s-a dovedit a fi o pertinentă cercetare istorică.

Peste paisprezece secole, când în capătul de răsărit al Europei se mai scria latinește, istoricul sas Georg Soterius cita în opusculul *Commentariolus de ducibus Valachiae* un cronostih, aparent necunoscut istoriografiei actuale, și un epitaf injurios, compus împotriva domnului Mihai Viteazul de un contemporan al său. Aceste scrieri au constituit subiectul prezentării făcute de dr. **Ana-Cristina Halichias**, profesor emerit al Universității din București, care a adus în discuție și răspunsul versificat lui al Gheorghe Șincai, dat, după mai bine de 200 de ani, umanistului maghiar Stephanus Zamosius, autorul stihurilor ostile domnului român. Tot despre țările române în veacul al XVII-lea a vorbit auditoriului și **Antim Cristian Bobicescu**, prezentând considerații despre felul în care regele Sigismund al III-lea a statuat raporturile polono-moldovenești. Prezentată cu titlul „Pot fi acțiunile militare aristotelice?”, comunicarea se regăsește, îmbogățită, în volumul de față, purtând titlul „Considerații preliminare despre Sigismund al III-lea, tiranie și republicanism în raporturile polono-moldovenești la cumpăna secolelor XVI–XVII”. Într-o scrisoare către Ștefan Tomșa – a spus cercetătorul de la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” – regele Sigismund August se referă la Moldova ca la o țară în care au loc „schimbări mari”, dar o țară pe care discordia o va pierde, adeverind vorbele lui Sallustius: *concordia res paruae crescunt, discordia maximae dilabuntur* și... realitatea zilelor din prezent.

https://biblioteca-digitala.ro

Grupajul de comunicări cu subiect istoric a fost completat de intervenția arheologilor **Valentin Bottez**, **Alexandra Țârlea** și **Alexandra Lițu**, care au prezentat rezultatele cercetărilor obținute pe șantierele arheologice ale Universității din București, oprindu-se, mai cu seamă, asupra caselor romane târzii descoperite la Histria (sector Acropolă Centru-Sud), colonie ioniană intrată apoi sub stăpânire romană. Cercetând inventarul locuințelor, colegii noștri au interpretat rolul, semnificația și însemnătatea obiectelor descoperite din perspectiva *household archaeology*, analizând, totodată, felul în care se integrează respectivele case în rețeaua urbanistică a orașului roman târziu și raporturile acestora cu construcțiile oficiale din zona cercetată. O altă sinteză amănunțită, construită dintr-o perspectivă arheologică, dublată de ochiul atent al istoricului și filologului, s-a dovedit a fi și lucrarea „Templul zeiței Isis de la Der el-Shelwit, Luxor", prezentată de către **Renata Tatomir**, profesor la Universitatea „Hyperion" din București. Construit în timpul domniei lui Hadrianus și Antoninus Pius, templul este unul dintre rarele vestigii greco-romane din această arie arheologică și singurul închinat zeiței Isis. Pentru filologul **Renata Tatomir**, interesul acestui monument rezidă îndeosebi în inscripțiile de pe ziduri și coloane, unde sunt notate cu hieroglife numele împăraților romani în veacul cărora a fost ridicat templul, Hadrianus, Antoninus Pius, dar și ale acelora care au domnit cu un secol mai devreme (Galba, Otho și Vespasianus).

Din același spațiu al pustiei egiptene ni s-au transmis și apoftegmele Părinților deșertului, păstrate în originalul grecesc și în numeroase traduceri în diverse limbi de venerabilă tradiție creștină (latină, siriacă, etiopiană, armeană, slavonă, arabă). **Ștefan Colceriu**, cercetător la Institutul de Lingvistică, și membru al unui grup de nouă cercetători găzduiți de Colegiul „Noua Europă" din București, a expus, în ședința comună, proiectul a cărui finalitate este traducerea în limba română a versiunii în coptă sahidică a *Patericului*. La momentul apropiat al publicării, a spus cercetătorul, traducerea va fi însoțită de o nouă ediție critică a *Apoftegmelor*, ediție care se bazează pe toate manuscrisele și fragmentele de papirusuri identificate până în prezent. Un alt tipar textual larg răspândit în literatura creștină, acela al imnurilor, a constituit obiectul studiului prezentat de **Mihai Baltag**, doctorand al Universității de Vest din Timișoara. Aplecându-se asupra imnologiei de expresie latină, cu un debut târziu față de ansamblul textelor patristice, tânărul cercetător a adus în discuție încercările stângace din a doua jumătate a secolului al IV-lea ale Sfântului Ilarie Pictavianul și a continuat analiza acestor cânturi care slăvesc divinitatea cu cea a scrierile Sfântului Ambrozie al Mediolanului, autorul care a consacrat specia actuală a imnului creștin. Subiecte ancorate în tradiția greco-latină preluată în creștinism au mai prezentat **Emanuel Grosu** și **Constantin-Ionuț Mihai**, cercetători afiliați ai Departamentului de Științe Socio-Umane al Institutului de Cercetări Interdisciplinare din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, precum și **Ana-Maria Răducan**, cercetător la Institutul de Studii Avansate pentru Cultura și Civilizația Levantului. Privind cronologic temele abordate de către cei trei studioși ai creștinismului ca păstrător al

https://biblioteca-digitala.ro

unor elemente din tradiția greacă, îl amintim mai întâi pe **Constantin-Ionuț Mihai** care a pus în lumină un aspect inedit al polemicii anticreștine din veacul al II-lea, prin analiza unor pasaje cheie din cuprinsul tratatului *Ἀληθὴς λόγος*, scris de filosoful medio-platonic Celsus. Portretul lui Iisus, a spus cercetătorul ieșean, are ca model personajul Socrate, așa cum este zugrăvit acesta în piesele lui Aristofan, Ameipsias sau Eupolis, polemistul păgân împrumutând întocmai criticile și ironiile formulate odinioară la adresa filosofului. Celsus creează astfel un personaj derizoriu, a cărui viață și, mai cu seamă, învățătură sunt caracterizate de impostură și ridicol. Tot o abordare comparativă a propus și **Emanuel Grosu**, alăturând *Visio Sancti Pauli* din secolul al III-lea și *Visio Tnugdali* din veacul al XII-lea. Cercetătorul a acordat un loc aparte în analiza sa „geografiei" lumii de dincolo, cu toate diviziunile ei (infern, limb, purgatoriu, paradis), indicii grăitoare ale modului în care erau concepute păcatul (cu diferitele sale niveluri de gravitate), sfințenia (cu diversele ei grade) și consecințele acestora. Această analiză, a menționat autorul, constituie o etapă în vederea realizării primei traduceri (adnotate și comentate) în limba română a lucrării *Visio Tnugdali*, traducere a cărei apariție sperăm să o putem semnala curând. Din Bizanțul secolelor X-XI moștenim și învățăturile și versurile Sfântului Simeon Noul Teolog, asupra cărora s-a aplecat **Ana-Maria Răducan**, încercând să discearnă între inspirație și individualitate în poezia plină de har a misticului constantinopolitan. Parcurgerea atentă și nuanțată a stihurilor, care par uneori artificiale și repetitive cititorului de azi, a relevat un univers în care poți pătrunde prin contemplație pură sau pe care îl descoperi prin mijlocirea simțurilor, fiindcă în el se regăsesc basileul ceresc și basileul împărăției pământene, împodobiți, deopotrivă, asemenea chipurilor din icoane. În poezia sfântului, a mai spus **Ana-Maria Răducan**, un accent deosebit este pus pe individualitate și pe inspirație, adesea în răspăr cu instituția Bisericii, care favoriza tradiția și imutabilitatea formei artistice. Dar în experiența mistică, la care Simeon Noul Teolog a avut acces, omul devine în chip imediat, nemijlocit, una cu Dumnezeu și are acces la harurile creației.

Despre scrieri ale capetelor încoronate, împărați, basilei și domni, din Antichitatea târzie a Imperiului Roman, din Evul de Mijloc bizantin ori reprezentând umanismul românesc, au vorbit **Florina Dobre Brat**, **Simona Nicolae**, **Ioana Costa** și **Ioana Munteanu**, a căror afiliere științifică este Universitatea din București. Stoicismul robust al împăratului Marcus Aurelius, practicat o viață și exprimat în exercițiile *Meditațiilor* sale, a dat naștere unei fecunde tradiții filosofice și literare în spațiul european. Mai puțin explorate sunt însă similitudinile dintre scrierile acestei școli filosofice, al cărei reprezentant a fost împăratul roman, și gândirea indiană (reflectată în *Bhagavad-Gita*, fragment al poemului *Mahabharata*), care privește filosofia ca pe „o necesitate practică de a-ți cultiva spiritul pentru a înțelege cum să-ți conduci mai bine viața" (*v. supra* articolul „From *Ad se ipsum* to *Svadharma* or at the cisscross between one's fate and expectations"). Urmărind nivelul formal, al compoziției poemelor (căci un poem filosofic poate fi considerată

https://biblioteca-digitala.ro

şi lucrarea lui Marcus Aurelius), dar şi pe cel de adâncime, al conceptelor şi principiilor care stau la baza celor două scrieri provenind din lumi şi epoci îndepărtate, **Florina Dobre Brat** a creionat, în fapt, relevanţa acestora în lumea de azi. Simţul datoriei, a spus autoarea, abandonarea de sine întru credinţa în Dumnezeu, deprinderea artei de a fi fericit, mulţumit şi recunoscător, de a trăi în acord cu natura sunt repere ale gânditorilor din porticuri, ale adepţilor religiei hinduse şi, în egală măsură, ale noastre, cei care, *hic et nunc*, căutăm metode şi terapii pentru a da sens vieţii. Intervenţia **Simonei Nicolae** (Universitatea din Bucureşti/Institutul de Studii Sud-Est Europene) a prezentat publicului principiile şi alegerile care au stat la baza ediţiei discursurilor etico-politice ale împăratului Manuel Paleologul (lucrare în curs de publicare). *Editio princeps* a textului grec şi a celui latinesc (în traducerea din veacul al XVI-lea a lui Johannes Leunclavius) alcătuită după normele filologice actuale, însoţită de traducerea în limba română (cea dintâi într-o limbă modernă), lucrarea are la bază manuscrise contemporane basileului şi fiului său, destinatar al discursurilor parenetice. Între ele, autoarea a menţionat *Ms. Synodal 458*, aflat în colecţia Muzeului de Istorie Naţională din Moscova, manuscris care a înşelat vigilenţa filologilor, de vreme ce niciun catalog şi niciun studiu nu aminteşte prezenţa în paginile acestuia a celor şapte discursuri ale împăratului bizantin. Registrul tehnic al prezentării a fost completat cu parcurgerea conţinutului scrierilor compuse cu trei decenii înaintea căderii Constantinopolului. Succesiunea sfaturilor adresate în manieră oratorică s-a conturat astfel ca o chintesenţă a literaturii aulice bizantine, care îmbină valorile şi virtuţile cardinale clasice cu virtuţile şi valorile creştine, într-o oglindă a civilizaţiei Bizanţului muribund, acel imperiu în care refugiul din urmă rămăsese Împărăţia cerurilor. Dintr-un *Byzance après Byzance,* de la graniţa secolelor XVII-XVIII şi nu de departe de Ţarigrad, ajung la noi şi scrierile lui Dimitrie Cantemir, domn vremelnic al Moldovei, dar umanist a cărui operă a rămas în veac. **Ioana Costa** (Universitatea din Bucureşti/Institutul de Istorie şi Teorie Literară „George Călinescu”), traducătoare a scrierilor latineşti ale domnului moldav, a prezentat două proiecte de anvergură, interdisciplinare, din ale căror colective face parte, cel dintâi, desfăşurat în cadrul Institutului de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu” al Academiei Române, iar cel de-al doilea, în colaborare cu Universitatea din Hamburg şi Universitatea din Viena. Cum în România nu există o ediţie completă a scrierilor cantemiriene, prima întreprindere îşi propune să realizeze editarea şi traducerea integralei operelor scrise de Cantemir în limba latină. Cinci volume, a precizat **Ioana Costa**, au apărut între anii 2015 şi 2018, iar un al şaselea este acum în lucru. Cel de-al doilea proiect, denumit *Computerphilology – HerCoRe*, îi aduce laolaltă pe latinişti şi turcologi (lingvişti şi istorici), cu specialiştii în procesarea digitală a limbajului natural. Interesul acestei echipe transfrontaliere este să cerceteze, cu mijloacele clasice, dar şi cu cele oferite de inteligenţa artificială, consistenţa referirilor cantemiriene la persoane, locuri, evenimente, situaţii, în cadrul aceleiaşi lucrări sau a celor două texte verificate: *Historia*

https://biblioteca-digitala.ro

incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae și *Descriptio Moldaviae.* Adăugând acestor proiecte faptul că, din anul 2012, la Biblioteca Academiei Române se află primele 25 de volume sub formă de facsimil color ale „Integralei manuscriselor Dimitrie Cantemir" (donate de Ambasada Rusiei), putem spune că editarea și traducerea operei monumentale a domnului moldovean au intrat, de bună seamă, pe făgașul firesc. Desfășurarea acestor proiecte de anvergură este susținută și completată în cercetarea filologică românească de analize amănunțite ale unor aspecte particulare. Astfel, capitolul 56 al cărții a treia din *Divanul Înțeleptului cu Lumea*, scriere de tinerețe a lui Cantemir, redactată pe când se afla încă sub îndrumarea ieromonahului Ieremia Cacavelas, a constituit pentru **Ioana Munteanu** punctul de plecare al unei analize comparative a câmpului semantic al *astuției.* Urmărind lexicul care surprinde istețimea Diavolului, „versatilă și polimorfă", cum a numit-o autoarea, în lucrarea sursă care aparține teologului unitarian Wissowatius, în versiunea greacă a textului atribuită lui Cacavelas și în transpunerea românească a lui Dimitrie Cantemir, **Ioana Munteanu** a pus în lumină asocierea dintre portretul acestuia și divinitățile mitologiei greco-latine (Proteus și Vertumnus) caracterizate prin μῆτις a vechilor greci, calitate și defect, inteligență care se poate manifesta ca viclenie, dar și ca inventivitate și putere creatoare. Analiza lexicului i-a permis autoarei să observe efortul principelui de a traduce textul latinesc al umanistului polono-lituanian, de a găsi echivalențe în vocabularul autohton al vicleniei, „în parte comun cu acela al creației demiurgice măiastre", și de a releva felul în care Dimitrie Cantemir asimilează în „cultura sa balcanic-românească o figură a Diavolului colorată în tonurile culturii clasice".

Astuția nefastă, blamabilă, ademenitoare la rău, așa cum se creionează în scrierea filosofică și creștină a domnului din Moldova, își află, în mitologia greacă, pandantul pozitiv, devenit principiu demiurgic: Prometheus. Despre Titanul răstignit pe muntele Caucazului ca binefăcător al omului, a vorbit **Margareta Sfirschi-Lăudat**, de la Facultatea de Limbi Străine a Universității din București. Urmărindu-și personajul în opera lui Lucian din Samosata, retor ironic și subtil al celei de-a doua sofistici, cercetătoarea a pus în lumină tiparul anti-platonician al unor scrieri precum *Prometheus sau Caucazul*, *Prometheus și Zeus*, *Unui om care mi-a spus „Ești un Prometheus în cuvântările tale"*. În procesul imaginar în care Hermes și Hephaistos sunt acuzatori și mesageri ai voinței lui Zeus, se întrevede limpede *Apologia* socratică, devenită o apologie a Omului și, paradoxal, o judecată a zeului: „Deloc întâmplător, a spus **Margareta Sfirschi-Lăudat**, vocabularul pironirii lui Prometheus este identic cu acela al crucificării christice, iar învinuirile aduse acestuia, cum că ar fi sofist și inovator, se potrivesc deopotrivă lui Socrates și lui Christos". Despre mituri fondatoare a vorbit și **Vichi Eugenia Ciocani** de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj, prezentând stadiul cercetărilor sale în proiectul „Cum a apărut căsătoria monogamă în Grecia antică: o reevaluare a teoriilor propuse" (CNCS-UEFISCDI, PN-III-P1-1.1-PD-2016-1346). Recitind literatura greacă, în special poezia sapphică și tragedia clasică, autoarea a urmărit

https://biblioteca-digitala.ro

dovezile care probează continuitatea a două concepte fundamentale: παρθένια şi γάμος. Interpretarea miturilor, obiceiurilor, ritualurilor şi chiar a legilor de care mai avem astăzi ştiinţă, i-a permis autoarei să contureze imaginea unei adevărate şi stabile instituţii a căsătoriei monogame, ca inovaţie sau schimbare fundamentală de atitudine în societatea Greciei arhaice. Odată probat acest rezultat, un câmp mai larg de cercetare i s-a deschis **Eugeniei Ciocani**: acela al implicaţiilor sociale ale monogamiei şi al modului în care ea a favorizat emergenţa sistemului politic al democraţiei greceşti. Şi tot miturile iubirii şi ale căsătoriei sacre (ἱερὸς γάμος), mituri întemeietoare de naţii, legi, cutume şi... constelaţii, au constituit subiectul prezentării **Cătălinei Popescu**, cercetător independent. În cartea a doua a *Metamorfozelor* (235–236), a spus conferenţiara, în cursul episodului închinat lui Phaeton, Ovidiu menţionează originea culorii închise a pielii etiopienilor:

> *Sanguine tum credunt in corpora summa uocato*
> *Aethiopum populos nigrum traxisse colorem*.

Dar prinţesa acestora, frumoasa Andromeda, este imaginată apoi ca o statuie de marmură luminoasă, al cărei ton este asociat pielii diafane a victimei oferite monstrului Cetus. Aşadar – s-a şi ne-a întrebat **Cătălina Popescu** – ce culoare va fi avut pielea Andromedei? Răspunsul pe care comunicarea domniei sale l-a oferit a fost următorul: tonul marmoreean nu desăvârşeşte ultimul strat al frumuseţii Andromedei, ci doar imaginează textura fermă a pielii, lăsând cititorul să participe la jocul vizual şi să adauge tuşa finală, într-o paletă infinită de nuanţe. Jocul întrupării şi al „sculptării" Andromedei devine astfel interactiv.

Într-o altă cheie interpretativă a mitului, una lingvistică, s-a situat prezentarea lui **Mihail Hâncu**, cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române. Studiul său a avut ca obiect papirusul de la Derveni (descoperit în anul 1962, alături de o urnă funerară), izvor care păstrează o rară mărturie directă a cosmogoniei orfice. Papirusul carbonizat şi ferit astfel de descompunere şi putrezire, conţine citate extinse ale unei versiuni de text asemănătoare cu aşa-numitele *Rapsodii*. În fragmentele conservate, a precizat **Mihail Hâncu**, se conturează o reprezentare ciclică a cosmogoniei, în care Zeus îşi asumă recrearea universului pentru a-şi asigura supremaţia între zei. Dar nu firul epic al mitului a constituit centrul de interes al tânărului cercetător, ci comentariile adiacente ale celui care va fi scris papirusul. Glosele acestuia reinterpretează textul citat, în cheie filosofică, oferind astfel temelia pentru o analiză amănunţită a evoluţiei vocabularului cosmogonic. Trecerea de la imaginile concrete la comparaţii şi metafore care implică elemente naturale contribuie, în urma unui îndelungat proces de abstractizare, la desăvârşirea lexicului conceptual pe care îl foloseşte nuanţat filosofia clasică greacă. Analiza metaforelor conceptuale pe care a propus-o **Mihail Hâncu** a fost completată de studiul metaforelor literare din *Epistolele* lui Petrarca, privite din perspectiva teoriei cognitiviste, de către **Maria Boghiu**, doctorandă

https://biblioteca-digitala.ro

a Şcolii Doctorale „Limbi şi identităţi culturale” din cadrul Universităţii din Bucureşti. Investigând coerenţa metaforică intratextuală, tânăra cercetătoare a urmărit măsura în care metafora cu care debutează diferitele pasaje din corpus se continuă, la nivelul argumentaţiei, în întregul microtext sau, dimpotrivă, este abandonată în favoarea unei alte metafore, distincte, având însă acelaşi domeniu-ţintă şi făcând, aşadar, referire la acelaşi aspect. Un univers poetic labirintic şi-a dezvăluit în acest fel structura cristalină. Despre figuri şi tropi, dar despre cele deja organizate, descrise şi exemplificate în tratatele de retorică din secolul al XVII-lea, a vorbit Ioana-Rucsandra Dascălu, de la Universitatea din Craiova. Domnia sa a comparat cartea despre *elocutio* din tratatul de retorică în limba latină al protestantului Gerardus Ioannes Vossius cu primul tratat de retorică în limba franceză, aparţinând lui René Bary. Concluziile studiului au arătat fidelitatea primei lucrări în raport cu clasificările antice şi punctul de vedere mai modern al celuilalt autor, care renunţă la taxinomiile greco-latine pentru a-şi alcătui propriul sistem de teorie literară. Dacă Vossius – a încheiat autoarea prezentării – „defineşte *tropul* (*tropus*) ca *immutatio cum virtute* şi *figura* (*schema*) ca *immutatio in meliorem sine inversione significationis*, Bary consideră propria perspectivă superioară pedagogic şi perfect adecvată limbii franceze şi renunţă la distincţia între *tropi* şi *figuri*, considerând-o nepotrivită limbii franceze moderne: *Il est plus important au disciple d’avoir la connaissance des applications qu’on doit souvent faire*”.

De la lucrări de teorie literară, la manuale: căci despre manuale, mai vechi sau mai noi, au vorbit **Diana Baraboi**, **Isabela Grigoraş**, **Alexandru Dudău**, **Simona Georgescu** şi **Theodor Georgescu**. Enciclopedia *De universo libri uiginti duo*, redactată de către Hrabanus Maurus, trăitor în Meinz, abate şi personaj important al Renaşterii Carolingiene, a fost folosită în veacul al nouălea ca un adevărat manual de ştiinţă universală, alături de comentariile biblice ale învăţatului episcop. Această lucrare, care stă la baza tezei pe care o pregăteşte doctoranda **Diana Baraboi** în cadrul Şcolii „Limbi şi identităţi culturale”, se dovedeşte însă „un labirint în care cititorul trebuie să găsească adevărata cheie”, având numeroase posibilităţi de lectură, fiindcă o definiţie îl conduce către o alta, care, la rându-i poate fi înţeleasă doar atunci când este citită într-un context mai amplu. Un al doilea factor care sporeşte dificultăţile de analiză ale cercetătorului este reprezentat de caracterul prea puţin „original” al acestor scrieri în Evul Mediu. Enciclopediile sunt, în fapt, antologii de cunoştinţe transmise prin veac, contribuţia autorului constând, adesea, doar în selecţie, parafrază, comentariu succint. Pe acestea le-a urmărit doctoranda, încercând să găsească sursele, să stabilească un profil al cunoştinţelor lui Hrabanus şi al formării sale intelectuale şi religioase. Un demers asemănător ca structură a întreprins şi **Isabela Grigoraş**, doctorandă în cotutelă a Universităţii din Bucureşti şi a Université de Fribourg, aplecându-se asupra lucrării *Ars grammatica* a lui Alcuin de York, pe care o editează şi o traduce într-o primă ediţie filologică. Gramatica aridă, transmisă întocmai de la o generaţie la alta, devine, sub pana lui Alcuin, un scenariu alert în care un elev iniţiat (Saxo) îi predă altuia, începător (Franco), regulile

https://biblioteca-digitala.ro

limbii latine, sub supravegherea profesorului gata să intervină atunci când materia pare mai dificilă. Pedagogia clericului, poet și învățător, se dovedește inteligentă, căci disciplina e „predată" concis și ludic, sub forma unei discuții pline de umor. Dialogul, presărat cu replici desprinse parcă din situații petrecute într-o școală de azi, hazul și competiția sunt, a spus **Isabela Grigoraș**, „tehnici pedagogice care s-au dovedit favorabile reînvierii studiului limbii latine în perioada carolingiană și care ar putea fi folosite cu succes și astăzi". Iar dovada cea mai bună a fost adusă de un grup de profesori, membri ai Societății de Studii Clasice, care au alcătuit manualul pentru cea mai nouă disciplină din programa școlară românească: „Elemente de limbă latină și de cultură romanică". Studiată în clasa a șaptea gimnazială, disciplina a fost „botezată" de Institutul de Științe ale Educației, iar programa a fost elaborată de un colectiv de profesori de latină din sistemul preuniversitar și universitar. În anul 2019 – a spus **Simona Georgescu**, vorbind și în numele celorlalți autori, **Theodor Georgescu** și **Alexandru Dudău** –, au fost propuse mai multe manuale, Ministerul Educației Naționale aprobând doar două, între care și pe cel al colegilor noștri. Lucrare interdisciplinară (căci reunește informații lingvistice, istorice, de mitologie, istoria artei sau istoria religiilor), interactivă și provocatoare în egală măsură pentru elevi și profesori, cu o grafică atractivă și un nivel adecvat pentru începători, dar și pentru cei care vor să aprofundeze cunoștințele despre Antichitate, manualul de „Elemente de limbă latină și de cultură romanică" continuă tradiția predării latinei, însoțind discursul academic cu replici copilărești și cunoștințele dificil de asimilat cu cele care pot fi deduse intuitiv ori sunt deja asimilate din studiul altor materii.

Încheiem prezentarea comunicărilor în manieră optimistă: latina poate fi învățată serios, profund, nuanțat atât prin exerciții gramaticale, prin lectura clasicilor, prin analize complexe, cât și prin joc. Ne-a arătat-o și **Alexandru Călin**, doctorand la momentul susținerii comunicării și doctor în prezent al Școlii „Limbi și identități culturale", învățându-ne să jucăm „Latina". Ce poate fi mai antrenant decât să îți aduni prietenii și să joci *Coloniștii din Catan* cu probe de scandare, să încerci un Karaoke pe versuri din Homer sau, de ce nu, să provoci inteligența artificială să construiască versuri latinești pornind de la tiparul stihului metric/ritmic sau cantitativ? Scandarea hexametrului dactilic – a spus vorbitorul –, bunăoară cântul al VI-lea al *Eneidei*, poate fi deprinsă cu ușurință în cadrul unui joc pe calculator, în care corecta împărțire în picioare a unui hexametru atrage după sine traducerea versului într-o limbă vie și înaintarea acțiunii, totul desfășurându-se contracronometru.

Concluziile celor două sesiuni de prezentări, proiecte și dezbateri, formulate de către **Alexander Baumgarten** (Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca), au subliniat rodnicia zilei și diversitatea preocupărilor membrilor Societății de Studii Clasice (care au dat de furcă și cronicarilor, nevoiți să se împartă între cele două săli de ședință). Seara primei zile a găsit asistența reunită într-o ședință comună, în jurul temei de interes unanim *Filologia clasică la o nouă răscruce*. Au urmat ore cu discuții febrile, căci dificultățile pe care le întâmpină studiile umaniste și filologia clasică îndeosebi sporesc de la o întrunire la alta, iar soluțiile se dovedesc tot mai

https://biblioteca-digitala.ro

greu de găsit. Pericolul permanent ca studiul latinei să fie înlăturat din parcursul gimnazial, studierea acestei discipline doar în cadrul claselor de filologie şi ştiinţe sociale din liceu, lipsa opţiunii de a susţine examenul de bacalaureat şi la limba latină, numărul prea mic de profesori pentru această materie, care ajunge să fie predată mai degrabă de profesori de limba română, imposibilitatea de a alcătui o normă de optsprezece ore în cadrul aceleiaşi unităţi de învăţământ au fost doar câteva dintre dificultăţile pe care le-au menţionat membrii Societăţii de Studii Clasice din învăţământul preuniversitar. Numărul mic de candidaţi care se îndreaptă spre studierea limbilor clasice şi polarizarea acestora între cei cu studii universitare deja absolvite (de teologie, istorie, filosofie) şi tineri absolvenţi de liceu care nu au cunoştinţe de limbă şi cultură greacă sau latină, desfiinţarea liceelor şi a claselor de filologie clasică din întreaga ţară, lipsa unui program masteral pricinuită de numărul prea mic de studenţi care ajung să susţină licenţa, activităţile birocratice care sufocă învăţământul universitar şi, nu în ultimul rând, diminuarea catedrelor de limbi clasice, contopirea acestora cu alte colective şi încercarea de a uniformiza programele de studii cu cele ale limbilor moderne, dintr-un imperativ economic care se aşează, adesea, mai presus de nevoile culturale ale societăţii româneşti, toate acestea risipesc tradiţia şcolii româneşti de filologie şi fac să piară o disciplină considerată cândva esenţială în formarea unui intelectual, indiferent de profilul său academic. Între soluţiile propuse s-au numărat comunicarea mai eficientă şi constantă dintre mediul universitar şi cel preuniversitar, încercarea de a avea un contact permanent cu Ministerul Educaţiei Naţionale şi cu cei îndreptăţiţi să găsească soluţii administrative, comunicarea problemelor întâmpinate, dar şi a reuşitelor breslei, în *media*, publicarea anuală a revistei *Studii Clasice*, refacerea legăturilor cu societăţile omoloage din alte ţări.

Şi a fost noapte, şi a fost zi, ziua a doua.

2. ADUNAREA GENERALĂ A SOCIETĂŢII DE STUDII CLASICE

A doua zi a Simpozionului Naţional a fost dedicată Adunării generale a Societăţii de Studii Clasice. Pe ordinea de zi au figurat printre altele: primirea de noi membri şi chestiuni organizatorice; o discuţie despre *site*-ul societăţii şi revista *Studii clasice*; o discuţie despre afilierea la diverse organisme internaţionale (FIEC, Euroclasica); prezentarea activităţilor desfăşurate de către membrii societăţii din Iaşi, Constanţa şi Timişoara; discuţii diverse.

Simpozionul s-a încheiat cu acordarea premiului „Lucia Wald”, atribuit, în urma votului biroului SSC, lui **Emanuel Grosu** pentru lucrarea „Anonim*, Călătoria Sfântului abate Brendan*”, ediţie, traducere şi studiu care s-au distins prin complexitatea şi temeinicia documentării, precum şi a analizei temei propuse.

Prin organizarea acestei întâlniri naţionale membrii breslei clasiciste au dorit ca, după mai mulţi ani de sincope şi stagnare, să fie reluată plenar activitatea

https://biblioteca-digitala.ro

Societății de Studii Clasice, fondată în anul 1958 și afiliată în prezent la *Fédération internationale des associations d'études classiques* (FIEC). Loc de întâlnire a profesorilor, filologilor, istoricilor, teologilor, filosofilor și editorilor ale căror preocupări îmbrățișează Antichitatea clasică greco-romană și moștenirea ei, inclusiv din perspectiva creștinismului, Societatea de Studii Clasice a continuat și continuă să numere printre membrii săi personalități marcante ale culturii române. În prezent, Societatea de Studii Clasice din România și revista *Studii clasice*, sexagenare de-acum, beneficiază de altruismul iubitorilor culturii autentice, care se străduiesc să le păstreze ca entități vii, în baza respectului față de ele și față de magiștrii noștri. În timp neprielnic au reușit să creeze acest spațiu fertil și avem datoria să îl păstrăm pentru cei tineri, aflați în formare și în căutare de repere.

Simona Nicolae, Alexandru M. Călin
Societatea de Studii Clasice

https://biblioteca-digitala.ro

ISSN 0081–8844

https://biblioteca-digitala.ro