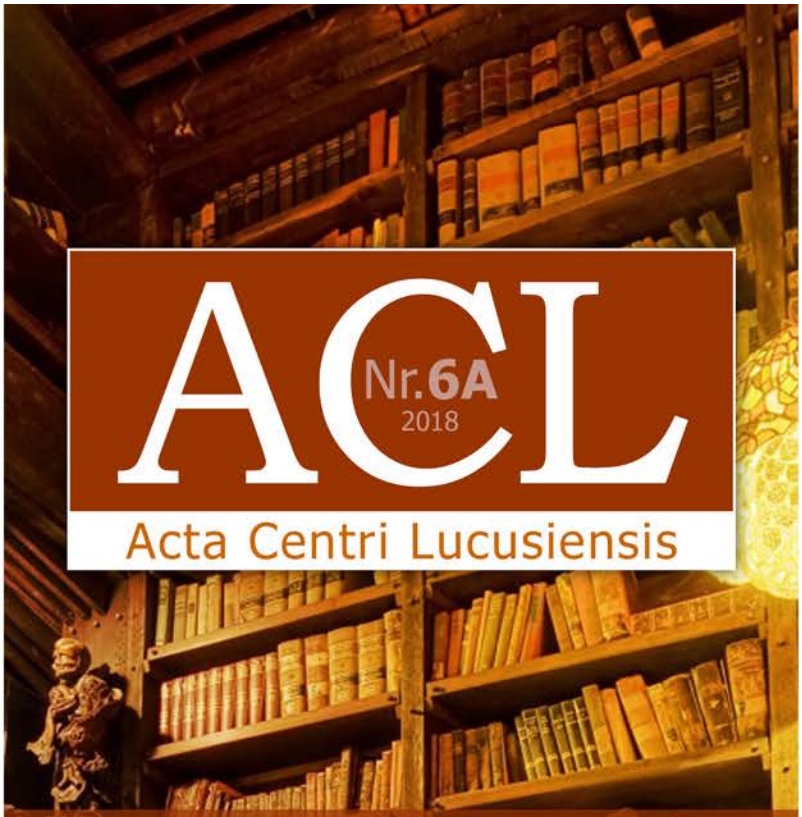
ACTA CENTRI LUCUSIENSIS



ACL

Nr.6A
2018

Acta Centri Lucusiensis

Argument

Studii şi însemnări

Convergenţe

Evocări

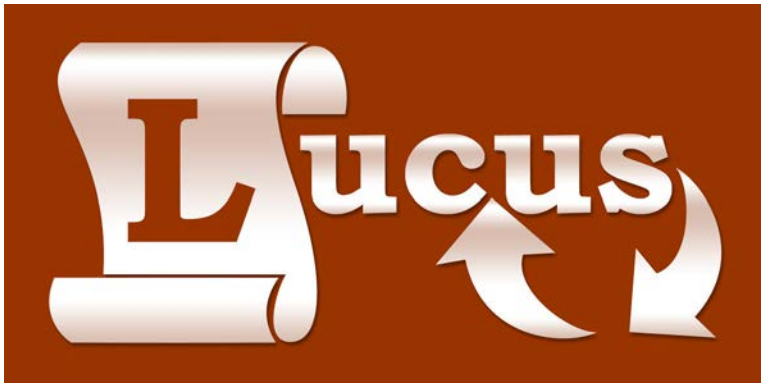
Lecturi critice

Dosar ACL: Literatură preromană în Pontul Stâng

Revista editata de
Centrul de Studii
DacoRomanistice

Lucus

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS



ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

nr. 6A/2018

-- Număr dedicat Centenarului Marii Uniri --

Centrul de studii DacoRomanistice LUCUS
Timişoara

ISSN 2343-8266
ISSN-L 2343-8266

http://www.laurlucus.ro

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Colegiul ştiinţific

coordonator:
prof. univ. dr. Dan Negrescu
secretar:
prof. univ. dr. Sergiu Drincu
membri:
prof. univ. dr. Ştefan Buzărnescu (Timişoara)
conf. univ. dr. Valy-Geta Ceia (Timişoara)
muzeograf princ. dr. Călin Timoc (Timişoara)
membri de onoare:
dr. Agnieska Tomas (Varşovia, Polonia)
cerc. şt. dr. Leonard Velcescu (Perpignan, Franţa)

Colegiul de redacţie

director: Laurenţiu Nistorescu
secretar de redacţie: Daniel Haiduc
redactori: Cătălin Borangic
Antuza Genescu
Daniela Damian

Responsabilitatea asupra conţinutului articolelor aparţine în mod exclusiv autorilor

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Cuprins

Argument

Laurenţiu Nistorescu _7
Însemnări complementare privind romanizarea: sinteze şi contrasinteze în context globalist

Studii şi însemnări

Cătălin Borangic, Dan Anghel **17**
Un pumnal akinakes şi patru vârfuri de săgeţi descoperite accidental la marginea oraşului Alba Iulia

Laurenţiu Nistorescu **24**
Raporturile geţilor cu ”Imperiul Macedonean”

V. D. Călărăşanu **31**
Geţii şi un război din Pont de acum 2200 de ani. O ipoteză de lucru

Convergenţe

Bogdan Muscalu, Mihaela Muscalu **35**
Vasele rectangulare descoperite în mediul sarmatic iazyg

Andreea Petcu **43**
Reflecţii asupra tratatului *De Clementia*

Dan Negrescu **51**
Cuvântul devenit aur. Petrus Chrysologus despre Psalmul I

Daniel Haiduc **55**
Limitele spaţiale ale imaginarului roman. Lucretius şi Manilius

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Evocări

Claudia S. Popescu **66**
18 secole de la urcarea pe tronul Romei a împăratului Elagabalus

Lecturi critice

Romulus Popovici **72**
Complexitate tematică și inovație metodologică în studierea romanității

Constantin Elen **74**
Un salutar exercițiu de arheosociologie

Daniel Haiduc **76**
Epigrafia latină, o nouă abordare

Dosar ACL
Literatură preromană în Pontul Stâng

Remus Mihai Feraru **78**
Teme literare în inscripţiile greceşti versificate de la Pontul Stâng

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Argument

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Laurențiu Nistorescu

Însemnări complementare privind romanizarea: sinteze și contrasinteze în context globalist

Additional remarks on Romanization: synthesis and countersynthesis in a globalist context

Abstract: *Romanization was the first relevant case of globalization at a European macroregional scale. This process did not have a unique structural phenomenological path, but was influenced by the coherence of the substrate, the magnitude of the imperial constructs and the intensity of the immigrant inputs. All these generated seven distinct regional Romanization formulas. The formula of Oriental Romanity aligned itself with the "canon of Romanization" in the Daco-Roman area, but had many other zonal features.*

Keywords: *Romanization, substrate, synthesis/countersynthesis, cultural resistance*

Cuvinte-cheie: *romanizare, substrat, sinteze/contrasinteze, rezistență culturală*

Tratatul academic de referință *Istoria Românilor* acordă conceptului de romanizare, în utilizarea sa aplicată la istoria națională a daco-românilor, un capitol special[1], semnat de reputatul cercetător Dumitru Protase[2]. Conceptul nu este prezentat, aici, și în desfășurarea sa teoretizantă (opțiune întru totul justificată, opinăm noi, întrucât obiectivele tratatului impun prezumarea acestuia ca bun câștigat în exegeză), dar coordonatele sale fundamentale sunt enunțate și, mai ales, urmărite în discursul aplicativ: "proces istoric de mari proporții și cu consecințe uriașe", cu "particularități legate de locul, timpul și baza etnică pe care s-a altoit", având drept efecte vizibile "înlăturarea diferențelor dintre localnici și romani pe planul culturii materiale, al vieții politice și religioase" și impunerea limbii latine "ca singura limbă de comunicare în condițiile unui mediu etnic extrem de divers"[3] – corolar fiind

[1] Capitolul VI, intitulat chiar "Romanizarea" (Protase 2010, pg. 163-172)
[2] Membru de onoare al Academiei Române
[3] Protase 2010, pg. 163

consemnate și principalele două mecanisme ale procesului de romanizare: ”colonizarea… cu populație romanizată latinofonă” și, respectiv, ”asimilarea băștinașilor”[4].

Prezumția că termenul de romanizare desemnează un concept devenit, cu adevărat, un bun câștigat al exegezei se verifică și în cazul tratatului *The Cambridge Ancient History*, care acordă o atenție specială acestui proces în volumele VIII, IX, X și XI, unde sunt abordate cu precădere procesele de romanizare desfășurate în Italia[5], Sicilia, Sardinia și Corsica[6], spațiul pan-galic (preponderent Galia Cisalpină[7], Galia propriu-zisă[8] și Hispania[9]), Britania[10], nordul Africii[11], dar și particularitățile romanizării în arealul eminamente elenistic sau elementele generice ale procesului. Confirmările acestei prezumții sunt, desigur, semnificativ mai extinse și mai consistente, dar trecerea lor în revistă, fie și selectivă, excede obiectivelor demersului de față – demers care-și propune, în complementaritatea abordărilor de paradigmă științifică ale problematicii, să recurgă la o modificare de perspectivă a abordării: respectiv, ca, în locul unei analize de tip localist, altminteri și aceasta întru totul legitimă sub aspect metodologic, să propună o cheie de analiză în logică globalistă.

Romanizarea ca globalizare

Asocierea termenilor globalizare și romanizare nu este nouă[12] și, ca atare, nu are de ce să surprindă. Dacă nu considerăm necesar să insistăm aici asupra eșafodajului argumentațional care validează o atare asociere, dincolo de precizarea că ea implică asumarea unui model de analiză care statuează că un proces precum romanizarea este o manifestare mai mult civilizațională decât culturală, o facem din rațiuni de economie a discursului, îndatorat a avea și o componentă aplicativă. Vom reține, totuși, câteva componente ale conceptului, susceptibile să clarifice aserțiunile următoare - și vom începe prin a prelua o definiție a globalizării, în formula sa cea mai simplă, fatalmente și simplificatoare: proces prin care comunitățile și indivizii (dar și, adăugăm noi, sistemele social-politice, economice, culturale, religioase[13] sau tehnologice) devin tot mai interconectate și mai interdependente[14]. De la sine înțeles, romanizarea nu a fost nici singura și nici măcar cea dintâi expresie a globalizării de dinainte de epoca marilor descoperiri geografice; anterior, experiențe convergente au generat, ca să ne limităm la arealul euro-mediteranean, și constructul imperial persan, reconfigurat mai apoi – chiar

[4] Protase 2010, pg. 164
[5] Gabba 2008-a, pg. 207-212; Crawford 2008, pg. 414-424 ș.a.
[6] Wilson 2008, pg. 434-448 ș.a.
[7] Harris 2008, pg. 107-117; Gabba 2008-b, pg. 104-128; Nicolet 2008, pg. 600-609 ș.a.
[8] Rawson 2008, pg. 438-467; Goudineau 2008-a, pg. 464-502, Goudineau 2008-b, pg. 470-474 ș.a.
[9] Harris 2008, pg. 118-141; Alfoldy 2008, pg. 461-463 ș.a.
[10] Wacher 2008, pg. 503-516 ș.a.
[11] Whittaker 2008-a, pg. 610-615; Whittaker 2008-b, pg. 543-546 ș.a.
[12] Citățm, dintr-o mai largă paletă referențială, volumul *Globalisation and the Roman World. World history, connectivity and material culture* coordonat de cercetătorii Martin Pitts (Universitatea Exeter) și Miguel John Versluys (Universitatea Leiden) – Pitts-Versluys 2015
[13] Mult-invocata *interpretatio romana* a sistemelor teologice neromane se constituie ca o dimensiune a acestui proces, implicit și ca un argument al vcației globalizatoare a romanizării
[14] Pitts-Versluys 2015, pg. 11

dacă doar parțial – ca receptacul al sincretismului elenistic, dar și, cu mult mai înainte, expansiunea colonizatoare a grecilor arhaici. Imperiul Roman este însă, pe de o parte, cea dintâi expresie eminamente europeană a globalizării, iar pe de alta, are prioritatea, de data aceasta la nivel global, de a fi adus acest proces la scara, intensitatea și perenitatea specifice globalizării așa cum o cunoaștem în ultimele secole.

Procesele de natură globalizatoare sunt, prin natura lor de fenomenologii adiacente macromulțimilor, eterogene în desfășurarea lor spațială, cronologică și toposocială, precum și în formele de manifestare. Romanizarea nu face excepție și, ca atare, avem a ne interoga dacă, atunci când suntem preocupați de evidențierea stării de fapt, fatalmente dinamică, dintr-un anumit dipol spațio-temporal, cât de productiv este – metodologic vorbind – să punem în evidență un *cel-mai-mic-numitor-comun* al romanizării globale, respectiv, un set de factori și caracteristici general valabile, prezumtiv limitat în ceea ce privește capacitatea a furniza un model funcțional sub aspect gnoseologic.

Mutând accentul pe caracterul plural al procesului de romanizare, nu eludăm faptul că toate acestea au avut un important set de caracteristici comune: în primul rând rolul inițiator și activ al Romei[15] și utilizarea limbii latine ca vehicul comunicațional, dar și aspecte structural secundare, precum (ca să ne limităm la aceste două exemple, de altfel interconectate) faptul că procesul de romanizare nu a operat niciunde cu instrumente eminamente colonialiste și, respectiv, că s-a așezat pretutindeni într-un parteneriat, în care și-a asumat fatalmente poziția hegemonică, atât cu substratul, cât și cu vecinătatea barbarică. Altfel spus (și subliniem că acest aspect este adesea neglijat în exegeză), romanizarea este, invariabil, un ”joc în trei”: romani – autohtoni – barbari, ceea ce explică și o altă invariantă specifică a procesului: faptul că, pretutindeni, ea a stimulat declanșarea unor contrasinteze culturale, firesc decalate în timp, dar de aceeași natură structural-fenomenologică, în care barbarii au substituit elementul roman ca agent dinamizator, provocând implicit o resurecție a substratului.

Un proces și ipostazele sale plurale

Vom evita să ne așezăm în cealaltă extremă, a excesului de localizare, o opțiune la fel de neproductivă metodologic, din (deloc surprinzător) același considerent al limitării capacității de a îngădui modelarea cognoscibilă, propunând o formulă de optim analitic, care îngăduie maximizarea elementelor constitutive ale *celui-mai-mic-numitor-comun* al romanizării, dar și surprinderea specificităților care au generat realitățile post-romanizare:

[15] Avem a observa că, deși romanizarea este, în sine, distinctă de fenomenologia politico-administrativă, ea nu s-a declanșat decât în acele arii care au intrat efectiv sub controlul Romei, pe durate multigenerațională; acesta este doar unul dintre argumentele pentru care considerăm că romanizarea este o manifestare mai mult civilizațională decât culturală.

abordarea macroregională, în areale având o relativă omogenitate cultural-istorică a substratelor și, într-o măsură satisfăcătoare, o evoluție ulterioară oarecum unitară. Fără a supraevalua modelul, optăm să identificăm astfel șapte areale/modele de romanizare aferente procesului clasic[16]: a - universalitatea italică, b – universalitatea galică, c – universalitatea traco-iliră, d – universalitatea elenistică, e – universalitatea africană, f – universalitatea egipteană și, respectiv, g – universalitatea siro-levantină. Ne grăbim să semnalăm că doar primele trei au evoluat până în stadiul neolatinității de formulă europeană (cea de-a treia, arealul traco-iliric, constituind matricea procesuală a Romanității Orientale, din care s-a individualizat ulterior aspectul străromân); cea de-a patra, sinteza romeică (așa-zis bizantină), glisând spre o regrecizare formală, iar ultimele trei, delatinizate și ele într-un proces istoric mai complex decât lasă să se întrevadă analizele civilizaționale de *main-stream*, obediente cheilor de lectură circumscrise imperialismului pre-factual, s-au constituit ca substrat ale panarabității.

Deloc surprinzător, în arealele de romanizare în care substratul se configurase, anterior romanizării, tot ca un proces de sinteză cultural-civilizațional, contrasinteza culturală s-a limitat (cu rarisime variațiuni) la procesele de resurecție a substratului. Așa este cazul universalității elenistice (o sinteză construită în jumătatea de mileniu care a precedat romanizarea), respectiv, a universalităților egipteană și siro-levantină, unde sincretismele culturale, puternic interferente, au precedat și procesul de elenizare, poziționându-se în raport cu acesta din urmă ca substrat cultural dificil de integrat. O situație particulară a constituit-o universalitatea italică, unde romanizarea s-a impus pe măsură ce s-a autoconstruit și autodefinit: și aici, contrasinteza culturală s-a identificat aproape în totalitate cu resursecția substratului, particularitatea procesului constând în faptul că acest substrat devenise element constitutiv al romanizării. În celelalte trei cazuri, areale care au în comun faptul că au fost preluate de Roma dintr-un Barbaricum anterior slab structurat, resursecția substratelor a fost secundară ori chiar marginală în raport cu alte două tendințe evolutive: inovația culturală barbară și, respectiv, asumarea inițiativei de către substratul romanizat, prin revendicarea (exprimată frecvent inclusiv cu mijloace politico-militare) a schimbării raportului centru-periferie. Astfel, în cazul universalității galice, contrasinteza culturală a fost germanizarea, în cazul celei iliro-tracice – slavizarea, iar în cazul celei africane – berberizarea.

Competiția romanizărilor

De la sine înțeles, competițiile dintre sintezele romanizării și contrasintezele corespunzătoare au fost substanțial influențate de evenimențialitatea social-politică a primului mileniu, dar (iar acest aspect nu trebuie scos din ecuație) și de competiția dintre romanitățile în contact[17]. Faptul că diferitele areale/modele de romanizare s-au

[16] Atragem atenția că procesul de romanizare nu s-a limitat la arealul *Romaniei* (Republicii și Imperiului Roman) din Antichitatea clasică și târzie, ci a continuat și în epocile istorice ulterioare, inclusiv pe alte areale, prin aspecte precum romanizarea de profil teologic-academic, ibero-romanizarea Americii Latine, neo-romanizarea culturilor post-romanice folclorizate ș.a.m.d.

[17] Poate cel mai relevantă speță din acest punct de vedere este procesul de slavizare declanșat, începând cu secolul VII d.Hr., la linia de demarcație dintre romanitățile de substrat traco-ilir și, respectiv, elenistic (cea desemnată de lingviști drept ”linia Jiricek” – vezi, în acest sens, articolul Nistorescu 2017)

raportat competiţional unele faţă de altele nu trebuie să surprindă. Deşi autonome în raport cu procesualitatea politico-evenimenţială, sintezele culturale/civilizatorii sunt profund îndatorate acestora, iar solidarităţile motivate (sau reconfigurate) într-unul dintre cele două paliere sunt replicate cu suficientă fidelitate şi în celălalt. Nu este deloc întâmplător că cele trei mari arii ale corpului imperial care s-au manifestat centrifug în raport cu centrul de la Roma în timpul aşa-numitei ”anarhii militare” a secolului III d.Hr. – Imperiul Gallic, Imperiul Palmyrian şi, într-o măsură mai redusă, dar cu consecinţe de durată şi manifestări mai complexe, periferia dunăreană – s-au suprapus aproape cu rigurozitate arealelor de romanizare identificate de noi: universalitatea galică în primul caz, universalităţile siro-levantină şi egipteană în cazul Palmyrei secesioniste şi, respectiv, cea traco-iliră în cazul dunărean. De altfel, separaţia dintre romanităţile în competiţie, nu întotdeauna transparentă, dar adesea fermă, a găsit teren de manifestare nu doar pe scena politico-militară, ci şi în decupajele cultural-economice ale universalităţii romane ori în spaţiul doctrinar configurat de extensiunea unor religii supralocale – cazul marilor facţiuni creştine fiind, chiar şi înainte de ascendentul dobândit de noua religie în secolul IV, elocvent[18].

Conformităţi şi particularităţi ale procesului de romanizare în spaţiul geto-dacic

Procesul de romanizare desfăşurat în arealul Daciei Magna[19] este, subliniem, parte integrantă a universalităţii traco-illiră şi, ca atare, nu poate fi înţeleasă corect – respectiv, modelată eficient – dacă este tratată izolat de ansamblul Romanităţii Orientale, ci numai în contextul acesteia. De altfel, Dacia Magna reprezintă, în raport cu ansamblul Romanităţii Orientale, nu un oarecare caz marginal (deşi este, totuşi, o periferie), cu o parte semnificativă, reprezentând, în termeni de întindere spaţială sau greutate demografică, mai mult de un sfert din arealul traco-illir – iar împreună cu areaul tracilor sudici, aproape jumătate din corpul de referinţă. Aşa stând lucrurile, trebuie să mai observăm că regiunea dacică (riguros, moeso-geto-daco-carpică) a furnizat Romanităţii Orientale cel mai omogen, din perspectivă etno-culturală, dar şi instituţională, substrat: şi avem în vedere aici nu doar identitatea de limbă şi manifestări culturale dintre geţii, dacii vestici, moesii şi geţii sudici, carpi şi (poate într-o măsură mai redusă) costoboci, ci şi apartenenţa la un singur sacerdoţiu şi la un singur model politico-instituţional, economic, militar ş.a.m.d., care au facilitat experienţele de asociere politico-organizaţională[20]. Prin contrast, jumătatea occidentală a Romanităţii Orientale (arealul dalmato-pannonic) contribuia cu un substrat de o foarte ridicată eterogenitate: zona eminamente illiră era fragmentată nu doar geografic, ci şi prin apariţia a numeroase enclave celtoide (cea scordiscă fiind cea

[18] Arianismul s-a manifestat iniţial pe suportul oferit de solidarităţile romanităţii egiptene, iconoclasmul va fi un ”produs” al romanităţii siro-leventine ş.a.m.d.

[19] Atragem şi aici atenţia că formula ”Dacia Magna” este un construct terminologic pur teoretic, menit să simplifice referinţele la arealul carpato-danubian, respectiv, în expresie etno-culturală, la ansamblul moeso-geto-daco-carpic

[20] Referenţială rămâne, desigur, uniunea politică din perioada Burebista-Deceneu, dar aceasta n-a fost o experienţă izolată, fiind de citat în acest sens precedentele Rubobostes-Oroles şi Cloilios, respectiv, epoca Scorillo-Decebal

mai însemnată), protogermanice, grecești, traco-frigiene, protogermanice etc., în vreme ce în zona pannonică – unde, oricum, compoziția demografică, puternic bulversată în secolele IV-II î.Hr., nu se istoricizase – situația era complicată de implantul sarmat și vecinătățile balto-germanice.

Rezistența la romanizare a diferențiat, la rândul său, într-o măsură deloc neglijabilă, cele două emisfere ale Romanității orientale. Astfel, partea sa occidentală – și, într-o formulă nuanțată, arealul tracilor sudici – rapidul progres social-economic, de infrastructură și organizare urbană, de mobilitate personală ș.a.m.d. pe care l-a generat romanizarea în fazele sale timpurii (respectiv, în secolele I î.Hr.-IV d.Hr.) au avut ca efect accesul elitelor locale, doar superficial cooptate în rețelele de putere formală și informală[21], la un surplus de resurse cu ajutorul cărora și-au formulat inițiative ostile centrelor imperiale, deopotrivă în plan politico-militar, spiritual sau social-economic. Rezistența la romanizare și-a atins maximul regional în spațiul tracilor sudici, aspect asupra căruia vom reveni mai jos. Dimpotrivă, în arealul Daciei Magna, o atare rezistență a fost foarte redusă, fapt care se explică în egală și complementară măsură prin politica de lichidare a elitelor politico-religioase aplicată de Roma după cucerirea Sarmizegetusei[22], ca și prin efortul excepțional de cooptare în rețelele de putere a elitelor remanente[23], în prima generație de după cucerire[24]. Și alți factori au concurat aici la limitarea capacității și voinței de rezistență la romanizare: gradul semnificativ mai ridicat de militarizare a

[21] Acest aspect, care ar merita o analiză distinctă, este amplu ilustrat de numeroasele inițiative secesioniste lansate din regiune (atât cele explicite, cât și cele discrete, care aveau ca obiectiv acapararea puterii centrale de către ”mafiile etnice” locale, așa cum a fost cazul cu gruparea Aurelian-Diocles, casa lui Constantin etc. ori care se formaseră din coabitarea cu structurile de putere ale ostrogoților și celorlalte autorități imigrante), dar și de larga aderență la religiile nelegitimiste ori, ca să ne limităm la atât, de deficitul de prestigiu cultural de care regiunea contrabeneficia la scara imperiului.

[22] Demolarea sistematică a tuturor centrelor de cult din spațiul geto-dac (și nu doar din teritoriile efectiv aflate sub autoritatea statului lui Decebal), ca și strămutarea populației din centrele urbane și protourbane preromane, reflectă tocmai această preocupare.

[23] Fenomenul statuar din Forul lui Traian, remarcabil pus în evidență de cercetările lui Leonard Velcescu (Velcescu 2015), dar și externalizările de teritorii de către Hadrian și, totodată, aplicarea de către același împărat a unei reforme administrative care respecta vechile structuri organizaționale preromane din Dacia sunt doar câteva din amprentele acestei politici de conciliere.

[24] Pentru teritoriile sud-dunărene și, parțial, est-carpatice, există un decalaj cronologic, dar procesul a urmat, în linii mari, aceleași etape.

societății provinciale (deloc neobișnuit pentru o provincie de frontieră avansată[25]), dar mai ales formarea unor puternice mecanisme de solidaritate între autohtoni și coloniștii imperiali în perioada anarhiei militare și după așa-zisa ”retragere aureliană”, în condițiile în care, din categorie privilegiată reprezentând autoritatea centrală, coloniștii deveneau, prin externalizarea provinciei, parteneri egali cu comunitățile autohtone, care aduceau în metisajul etno-social experiențe instituționale valoroase și conexiuni cu resursele din teritoriile rămase sub autoritatea imperială efectivă.

Reasimilarea Daciei Magna în Barbaricum (o reasimilare generală, dar superficială) a avut de asemenea, oarecum paradoxal, rolul de a inhiba rezistența la romanizare: întâi, pentru că vecinătățile barbare și populațiile imigrante furnizau doar contramodele din perspectivă civilizațională (firește, în comparație cu modelul imperial și cu experiențele culturale autohtone), apoi pentru că nici una dintre autoritățile de migrare care și-au adjudecat ”mandate de administrare imperială” în spațiul geto-dacic (iazygi, roxolani, goți, gepizi, vandali, huni, avari ș.a.m.d.) nu au controlat decât zone restrânse din ansamblul Daciei Magna și nu s-au istoricizat[26], astfel că prezența lor n-a fost de natură să fragmenteze omogenitatea sintezei daco-roman – accentuând, în schimb, necesitatea utilizării latinei ca *lingua franca*.

În acest context, este explicabil de ce cazul Daciei Magna este o particularitate accentuată a romanizării din arealul traco-illir, dar se aliniază până la detaliu proceselor din Gallia și Hispania, care constituie ceea ce putem numi ”modelul canonic al romanizării”. Nu sinteza daco-română este excepția, ci toate celelalte subregiuni din universalitatea europeană neelenistică din Imperiul Roman – exceptând, firește, arealele italic, gallic și hispanic, care au constituit, deloc întâmplător, fundamentele blocului neolatin euro-occidental. Britania, spre exemplu, unde retragerea militar-administrativă a fost bruscă, generală și definitivă, nu s-a mai receltizat atât pentru că substratul a fost drastic slăbit și reconfigurat pe parcursul jumătății de mileniu de dominație romană, cât și pentru că ofensiva contrasintezei germanice n-a avut concurență. Provinciile Alpilor (Rhaetia și Noricum) au fost marcate de dimensiunile lor reduse și fragmentarea geografică, precum și de poziția la frontiera dintre romanitatea italică și contrasinteza germanică, dar aceasta din urmă nu și-a putut adjudeca decât una, pe când în cealaltă contextul evenimențial a dat câștig de cauză resurecției substratului.

În ceea ce privește principalele areale ale Romanității Orientale, altele decât Dacia Magna, numitorul comun nu este absent, dar nici decisiv. Pannonia a combinat poziția periferică și fragilitatea substratului cu faptul că a fost supusă *in integrum* dominației unei aceleași autorități barbare (în succesiunea huni-gepizi-avari-protomaghiari, doar cei din urmă beneficiind de un context istoric favorabil realizării unei sinteze civilizaționale). Dalmația s-a aflat pe linia de confruntare dintre principalii doi centri de putere ai universalității imperiale romane[27] – Roma și Constantinopol/Noua Romă – și, într-un

[25] În cazul strict al provinciei Dacia Augusti, efectivele riguros militare (constant peste 40.000 de luptători), dimpreună cu populația *vicus*-urilor militare și administrația aferentă și, respectiv, a veteranilor de primă generație colonizați *in situ*, reprezenta aproape un sfert din totalul estimabil de circa un milion de locuitori.
[26] Nici una dintre aceste populații n-a staționat, ca adstrat hegemon, mai mult de două secole și n-a controlat mai mult de o cincime din arealul moeso-geto-daco-carpic.
[27] Competiția a debutat chiar înainte de reinventarea fostului centru urban Byzantium, în consecința

proces competițional distinct, relevant mai ales în plan civilizațional, între romanitățile italică și elenistică; la rândul său, anarhia îndelungată desfășurată sub siglă avaro-slavă (care fusese precedată de hegemonatul ostrogot) a contribuit la scăderea gradului de adeziune a elitelor locale la rețelele imperiale de putere oficială și contraoficială, facilitând manifestarea energică a contrasintezei slave, care a valorificat și fragilitatea substratului preroman[28]. Un caz aparte l-a reprezentat Tracia sudică, propriu-zisă, care a constituit și linia de competiție dintre latinitățile latinofone ale Italiei și Romanității Orientale și, respectiv, universalitatea romano-elenistică (protobizantină)[29], beneficiind, totodată, și de un substrat puternic configurat – fostul regat tracic independent, integrat în Imperiul Roman gradual și nedistructiv – care prezenta o puternică solidaritate internă și, în contrapondere, o adeziune limitată la rețelele imperiale de putere, cumulând resursele și voința susținerii unor ample strategii antiimperiale – dintre care cea bazată pe alianța cu protobulgarii turanici a fost decisivă și în plan civilizațional. Elementul major de specificitate al Traciei în ansamblul Romanității Orientale – dar și la scara întregului Imperiu Roman – a fost faptul că, aici, contrasinteza culturală, formal slavă, a avut caracter programatic (explicit s-a bazat pe decizii politice privind adoptarea religiei creștine, instituirea unei limbi proprii de cult și administrație și însușirea unei scrieri specifice), în vreme ce toate celelalte arii de manifestare ale contrasintezei culturale slave au fost caracterizate de combinații aleatorii ale factorilor genezici.

Bibliografie:

Volume:

Astin et alii 2008

Astin, A.E., Wallbank, F.W., Frederiksen, M.W., Ogilvie, R.M. (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. VIII *Rome and the Mediterranean to 133 B.C.*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge

Bowman et alii 2008

Bowman, Alan K, Champlin, Edward, Lintott, Andrew (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. X *The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge

Bowman-Garnsey-Rathbone 2008

Bowman, Alan K., Garnsey, Peter, Rathbone, Dominic (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. XI *The High Empire A.D. 70-192*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge

Crook et alii 2008

Crook, J.A., Lintott Andrew, Rawson Elisabeth (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. IX *The Last Age of the Roman Republic 146-43 B.C.*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge

Pitts-Versluys 2015

Pitts, Martin, Versluys, Miguel John, *Globalisation and the Roman World. World history, connectivity and material culture*, Ed. Cambridge Univerrsity Press, Cambridge

Protase-Suceveanu 2010

reformelor administrative din epoca Aurelian-Diocletian, care au dus la apariția Imperiilor de Apus și de Răsărit; Dalmația a fost obiect de litigiu între cele două emisfere imperiale, litigiu care s-a perpetuat și în planul sacerdoțiului creștin – de altfel, Marea Schismă avea să fie prefigurată de ”schisma lui Fotie”, cu rădăcini tocmai în acest areal.

[28] Acesta a avut câștig de cauză doar în areale mici și izolate, cel mai semnificativ caz fiind principatul ardiaeilor (predecesor parțial al Albaniei moderne).

[29] Așa-zisa ”linie Jiricek”

Protase, Dumitru, Suceveanu, Alexandru (coord.), *Istoria Românilor*, vol II *Daco-Romani, romanici, alogeni*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Academia Română, Ed. Enciclopedică, București

Velcescu 2015

Velcescu, Leonard, *Dacii în sculptura romană. Studiu de iconografie antică*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Academiei Române, București

Articole:

Alfoldy 2008

Alfoldy, G., *Spain*, în Bowman et alii 2008, pg. 449-463

Crawford 2008

Crawford, M.H., *Italy and Rome from Sulla to Augustus*, în Bowman et alii 2008, pg. 414-433

Gabba 2008-a

Gabba, E., *Rome and Italy in the second century B.C.*, în Astin et alii 2008, pg. 197-243

Gabba 2008-b

Gabba, E., *Rome and Italy: the Social War*, în Crook et alii 2008, pg. 104-128

Goudineau 2008-a

Goudineau, C., *Gaul*, în Bowman et alii 2008, pg. 464-502

Goudineau 2008-b

Goudineau, C., *Gaul*, în Bowman-Garnsey-Rathbone 2008, pg. 462-495

Harris 2008

Harris, W.V., *Roman expansion in the West*, în Astin et alii 2008, pg. 107-162

Nicolet 2008

Nicolet, C., *Economy and society, 133-43 B.C.*, în Crook et alii 2008, pg. 599-643

Nistorescu 2017

Nistorescu, Laurențiu, *Raporturile dintre geto-dacă, străromână și protoslavă. Marginalii la o modelare teoretică*, în "Philologica Banatica" nr. 2/2017, ed. Mirton – Societatea de Științe Filologice – Filiala Timișoara, pg. 27-39

Protase 2010

Protase, Dumitru, *Romanizarea*, în Protase-Suceveanu 2010, pg. 163-172

Rawson 2008

Rawson, Elisabeth, *Caesar: Civil war and dictatorship*, în Crook et alii 2008, pg. 424-467

Wacher 2008

Wacher, John, *Britain, 43 B.C. to A.D. 69*, în Bowman et alii 2008, pg. 503-516

Wilson 2008

Wilson, R.J.A., *Sicily, Sardinia and Corsica*, în Bowman et alii 2008, pg. 434-448

Whittaker 2008-a

Whittaker, C.R., *Roman Africa: Augustus to Vespasian*, în Bowman et alii 2008, pg. 586-618

Whittaker 2008-b

Whittaker, C.R., *Africa*, în Bowman-Garnsey-Rathbone 2008, pg. 514-546

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Studii şi însemnări

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Cătălin Borangic, Dan Anghel

Un pumnal akinakes și patru vârfuri de săgeţi descoperite accidental la marginea orașului Alba Iulia

An akinake dagger and four arrow points accidentally discovered on the outskirts of Alba Iulia

Abstract: *During 2014 in the heritage of National Museum of the Union from Alba Iulia, was registered an iron akinake dagger, with a scabbard made of the same material, along with four bronze arrow-heads. The dagger, slightly curved and with a single sharp cut (Tiszadob type), has good analogies in the Middle Mures area. Most likely, these artifacts belonged to a Scythian burial inventory. The weapons were discovered by chance on land-setting works, on the property of a resident of the Pâclişa neighborhood, in the outskirts of Alba Iulia city, Alba County. Considering the analogies known so far, such objects are framed in the second half of the 6th century BC. The registration of these objects in the records of the National Museum of the Union from Alba Iulia was important, since these were subjected to an extensive process of restoration and preservation, after which the objects could be exhibited in the exhibition.*

Keywords: *Alba Iulia, Daggers, akinakes, scabbard, scythians, arrowheads, valley of the Mureș river*

Cuvinte-cheie: *Alba Iulia, pumnale, akinakes, teacă, sciți, vârfuri de săgeți, valea Mureșului*

În anul 2014, colecțiile Muzeului Naţional al Unirii din Alba Iulia s-au îmbogățit cu un lot de piese de factură scitică descoperite întâmplător în cartierul Pâclișa, un fost sat astăzi anexat orașului Alba Iulia, jud. Alba. Efectuând în aceea zonă unele lucrări edilitare, respectiv săparea unui șanț pentru canalizare, Adam Petru, proprietarul terenului, a descoperit un pumnal de tip akinakes cu teacă, ambele din fier și patru vârfuri

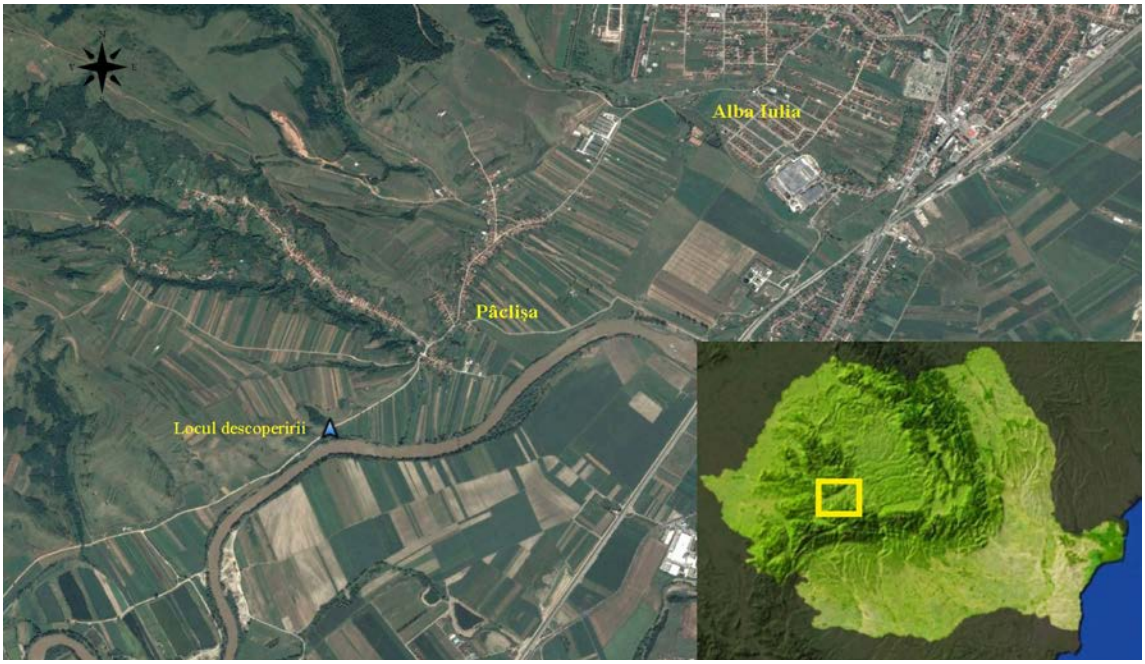


Fig. 1 Locul descoperirii armelor scitice de la Păclişa/Alba iulia

de săgeată, turnate în bronz. Piesele au fost aduse la muzeu, fiind ulterior achiziţionate. În scurt timp la locul descoperirii s-a efectuat o verificare în teren, dar care nu a relevat existența altor resturi arheologice sau artefacte. Alte detalii de interes arheologic nu au mai fost observate, dar se poate suspecta o lipsă de atenție, specifică celor nefamiliarizați cu astfel de situații.

Cu această ocazia fost identificat doar punctul exact al descoperirii. Acesta se află situat pe a doua terasă a Mureşului, pe malul drept al râului, la cca. 2 km în aval de cartierul Pâclişa (Fig. 1). Descoperitorul a declarat că adâncimea la care au fost găsite piesele a fost de cca. 50-60 cm, artefactele fiind relativ grupate. Lipsa contextului arheologic, distrus în urma lucrărilor efectuate, nu a permis mai multe observații. Totuși, din spusele proprietarului terenului reiese că au mai fost observate resturi ceramice foarte fragmentate, pe care acesta însă nu le-a mai recuperat.

Pumnalul (nr. inv. P 9039) avea lama ruptă la aproximativ jumătatea acesteia, iar bucata de vârf era introdusă în fragmentul de teacă păstrată (Fig. 2). Întregul ansamblu a fost restaurat și astfel s-au putut face un set de măsurători. Lungimea reală a armei restaurate este de 29 de cm, din care 9.5 cm mânerul, fără garda cordiformă. Lama este ușor curbată și are lățimea păstrată de 2.1 cm. Faptul că lângă gardă lama este mai lată (2.8 cm) permite presupunerea că întreaga lamă a pierdut o mică parte din lățime prin coroziune. Mânerul întreg are 10.2 cm și capătul se termină în formă de toporaș bipen (lat de 6.3 cm), ușor arcuit spre exterior. Pe tija mânerului (gros de cca. 1.2 cm) sunt incizate câteva șănțuiri. Garda dintre lamă și mâner are aspect cordiform și este lată de 5 cm și groasă de 1.3 cm. Fragmentul de teacă metalică s-a păstrat întreg, doar cu o foarte mică porțiune din partea centrală lipsă. La partea ei superioară se observă unul dintre

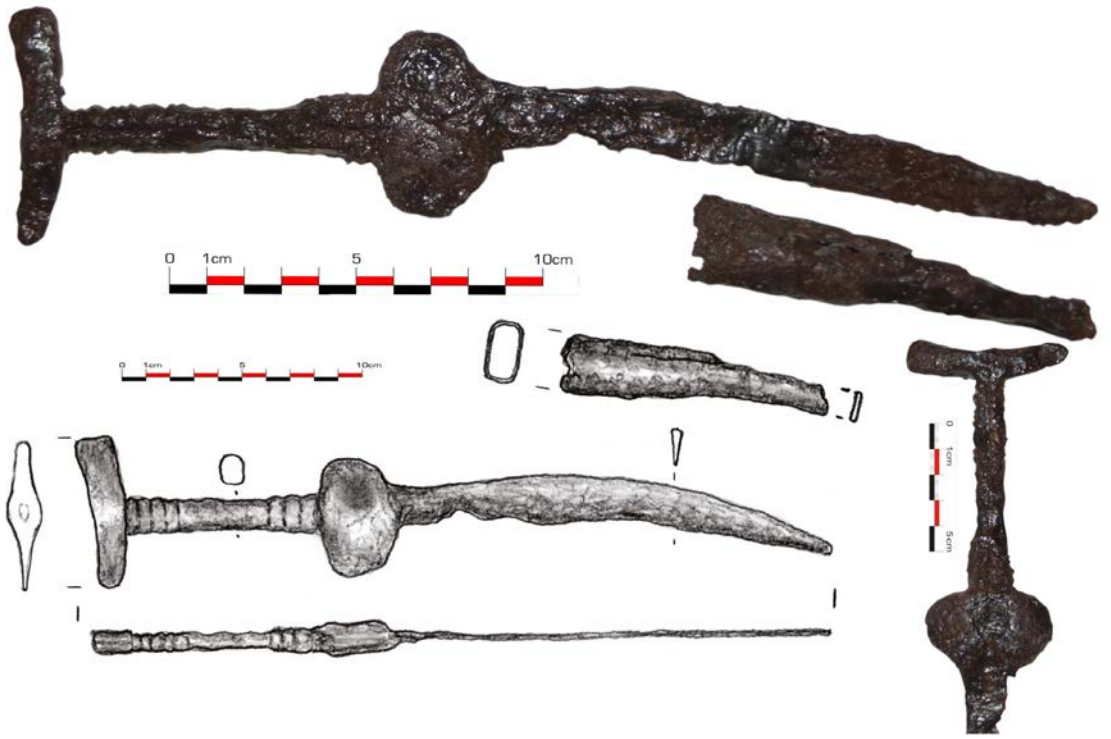


Fig. 2 Pumnal de fier de tip akinakes cu teacă descoperit accidental pe raza localității Alba Iulia, cartier Pâclișa (jud. Alba); Foto: H. Bărdaș; desen C. Adam.

orificiile prin care această piesă metalică era prinsă de restul tecii (confecționată din lemn și/sau piele), probabil cu un șnur sau o sârmă. Componenta metalică a tecii e lungă de 11.3 cm, a fost fabricată din tablă de fier, groasă de 2 mm, rulată în jurul unui „bolț" de fier care închide partea ei inferioară. Lungimea acestui „cui", ușor lățit la extremitate sub formă de daltă, este de 5 cm.

Deși sunt foarte rare în cultura scitică nord-pontică, teci de pumnale akinakes care au vârf metalic se regăsesc în descoperirile scitice din Transilvania, la unele piese de tipul Tiszadob[1], dar și la câteva akinakes-uri de alte tipuri. Faptul că vârfuri metalice de teci apar și în cultura Ferigele, precum și într-un mormânt de la Balta Verde, poate sugera o tehnologie locală, posibil sub influență iliră[2] sau tracică, aspect ce ar explica și difuzia acestui model în spațiul, nord-balcanic și care se regăsește ulterior la tecile pumnalelor de tip *sica*, arme specifice elitelor războinice traco-celtice și dacice[3].

Cele patru vârfuri de săgeată (Fig. 3) au toate câte trei aripioare, profil piramidal și dulia internă (nr. inv. P 9040; P 9041; P 9042; P 9043). Tipologia acestora aparține și ea secolului VI a.Chr., chiar dacă zona lor cronologică de utilizare este mai largă decât cea a

[1] Conform tipologiei propuse de Al. Vulpe (Vulpe 1990: 92-94), căreia i se poate adăuga și tipul Cepari (reprezentat în Transilvania de akinakes-ul descoperit la Băița, comuna Lunca, județul Mureș), ce are aceleași caracteristici morfologice cu excepția barei transversale de închidere a mânerului care are capetele arcuite sub forma unor antene.
[2] Vulpe 1967: 65.
[3] Borangic, Barbu 2017: 842-843.

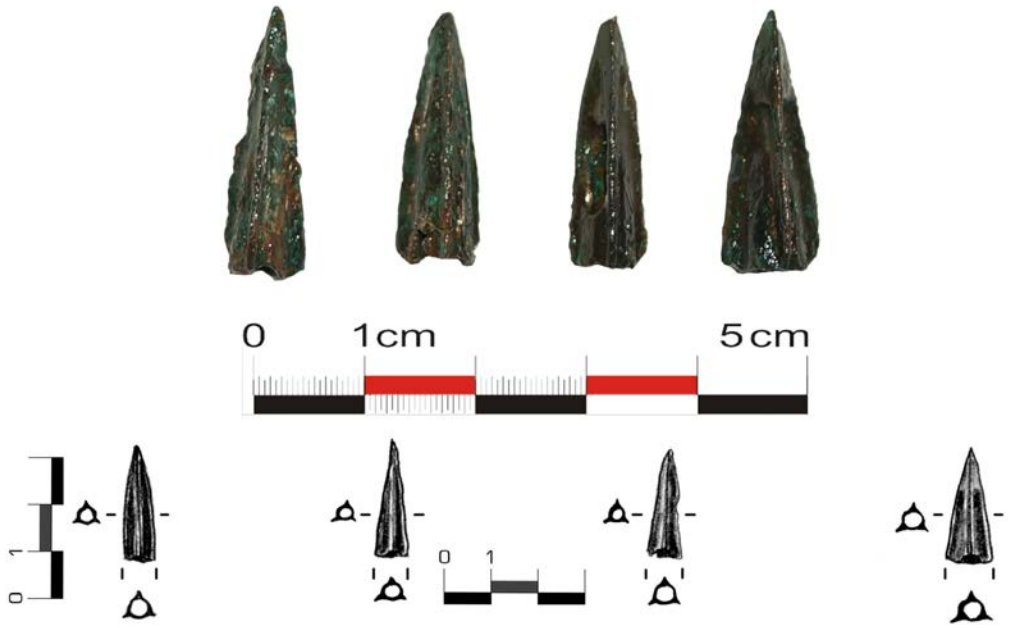


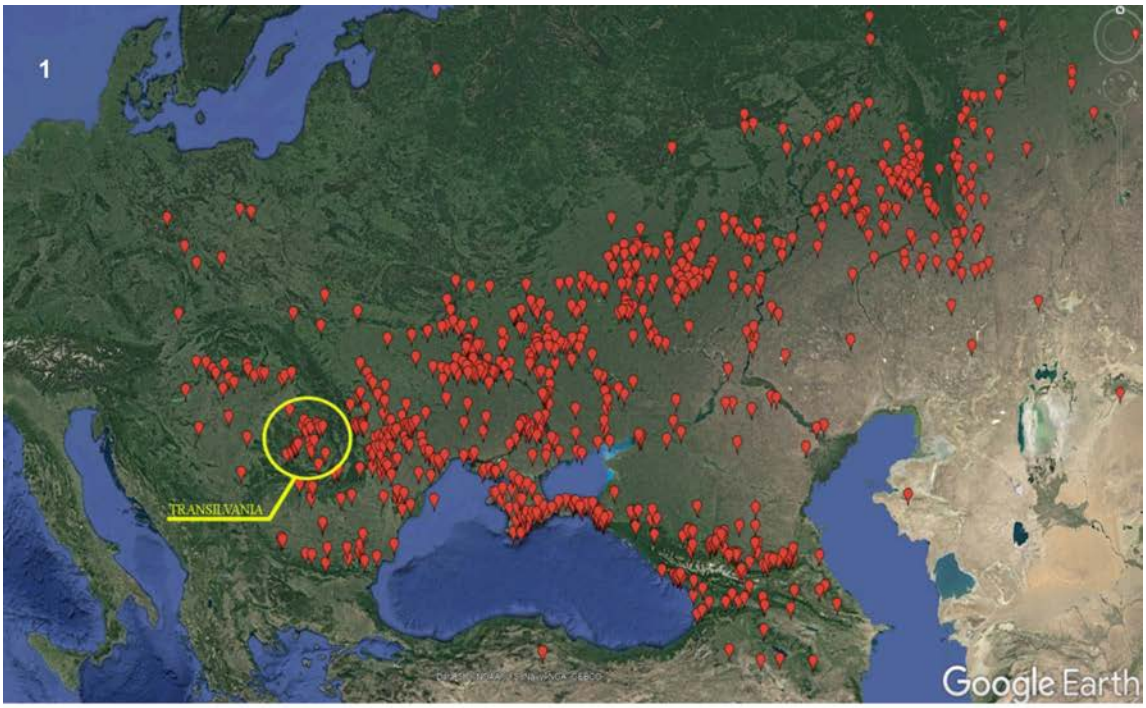
Fig. 3 Alba Iulia, cartier Pâclișa (jud. Alba). Vârfuri de săgeți, turnate din bronz. Dimensiuni: 2.2/0.7; 2.4/0.7; 2.4/0.7; 2.6/0.8 (foto: H. Bărdaș; desen C. Adam).

pumnalelor de tip Tiszadob. Săgeţi de acest tip sunt caracteristice grupelor scitice Szentes-Vekerzung şi Chotin, infiltrări ce-şi fac simţită prezenţa după mijlocul secolului VI a.Chr. la est de Carpați, în Transilvania, pusta panonică și apoi mai departe către lumea iliră[4]. Și vârfurile de săgeți de acest tip, la fel ca pumnalele akinakes, fac parte din semiotica funerară scitică.

Pumnalul akinakes de la Pâclișa este de tip Tiszadob și are bune analogii pe valea Mureșului, prin descoperirile de la Mirăslău[5], Ciumbrud[6], Benic[7] (jud. Alba) și, ceva mai departe, prin cel de la Dumbrava[8]. Potrivit specialiștilor acest tip de pumnale, atât cele din enclava transilvană, cât și cele din Ungaria, se datează în a doua jumătate a secolului al VI-lea a.Chr.[9] (Fig. 4/2).

Chiar grevată de lipsa contextului arheologic, situația armelor de factură scitică de la Pâclișa lasă să se întrevadă faptul că cel mai probabil este vorba despre o depunere cu caracter funerar. Asocierea pumnalului cu vârfurile de săgeți elimină posibilitatea ca una sau mai multe piese să fi fost pierdute pur și simplu. În altă ordine de idei, gruparea vârfurilor de săgeți este o caracteristică aproape universală a mormintelor scitice

[4] Vasiliev 1974: 50.
[5] Herepey 1897: 66.
[6] Vasiliev 1979: 22.
[7] Roska 1942: 149; fig. 173.
[8] Rezi, Cioată 2013: 33-43.
[9] Topal, Golec 2017: 16.



1. Distribuția pumnalelor akinakes în Europa (după D. Topal)

2. Descoperiri de tip Tiszadob din Transilvania

Fig. 4

cunoscute în interiorul Arcului Carpatic și nu numai. Se mai poate adăuga, dacă acceptăm presupunerea rezonabilă că avem de a face cu un ritual funerar prilejuit de decesul unui războinic care a fost înhumat, căci lipsește orice urmă de ardere pe artefacte. În această cheie, posibilul mormânt ar aparține sciților, cunoscut fiind faptul că în aceeași perioadă autohtonii practicau incinerația. La modul general, depunerea de la Pâclișa se înscrie într-o caracteristică mai largă a mormintelor scitice din Transilvania, respectiv inventarul relativ modest. Desigur, nu cunoaștem cu exactitate ce altceva ar mai fi putut conține eventualul mormânt, dar este de presupus că lipsa altor resturi arheologice poate avea drept cauză exact modul de depunere sărăcăcios.

Pumnalul descoperit la Pâclişa a fost adus la muzeul albaiulian într-o stare de conservare relativ bună, cu excepţia şănţuirilor orizontale care decorează mânerul piesei. Acestea se prezintă sub formă de cruste total mineralizate, cu aspect cornos, dar care permit vizualizarea decorului. Păstrarea acestor elemente fragile uşor de îndepărtat la manipulare, a constituit una dintre premisele procesului de restaurare.

Prin urmare, curăţirile mecanice pentru pumnal şi teaca acestuia au fost atent aplicate pentru a nu afecta integritatea lor. Tratamentul chimic a constat din inhibarea coroziunii în soluţie alcoolică de benzotriazol (BTA) 3% şi 2% benzoat de sodiu (BTN), metodă care a dat bune rezultate şi în cazul altor piese restaurate în cadrul laboratorului Muzeului Naţional al Unirii[10].

Vârfurile de săgeţi au fost curăţate mecanic, apoi stabilizate prin aceeaşi metodă, dar fără adaosul de benzoat de sodiu în compoziţia soluţiei.

BTA este cunoscut în special ca un inhibitor de coroziune specific aliajelor din cupru[11], dar aplicabilitatea lui este mult mai largă, putând fi utilizat cu succes şi pentru obiectele din fier puternic corodate, cu miezul parţial sau total transformat în produşi de coroziune[12].

După stabilizarea artefactelor acestea au fost adăugate artefactelor care fac parte din expoziția permanentă, fără a mai exista riscul degradării.

Concluzii

Artefactele descoperite la Alba Iulia, cartierul Pâclișa, aparțin unei categorii de descoperiri mai puțin apreciate de istorici, respectiv provin din descoperiri fortuite, fapt ce are unele consecințe neplăcute asupra dosarului istoric al acestora. În acest moment sigur este faptul că piesele aparțin culturii scitice din Transilvania și mai pun un punct de descoperire a unui pumnal de tip akinakes, atât în Transilvania, cât și la nivel european (Fig. 4/2).

Chiar dacă lipsa contextului arheologic limitează paleta de interpretări sigure, este foarte probabil că armele de factură scitică descoperite au făcut parte dintr-o depunere cu caracter funerar ce se poate data, pe baza caracteristicilor pieselor și analogiilor mai bine fixate cronologic, în a doua jumătate a secolului VI a.Chr.

[10] Anghel 2016: 311-312.
[11] Lewis *et alii* 1979: 457.
[12] Argyropoulos *et alii* 2007: 10.

Bibliografie

Palágyi, Nagy 2002

Palágyi, Sylvia K., Nagy, Levente, *Römerzeitliche Hügelgräber in Transdanubien (Ungarn)*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Anghel 2016

D. Anghel, *Tehnici de restaurare a unor spade celtice descoperite la Gâmbaş*, în ***Apulum***, LIII/1, 2016, p. 309-340.

Argyropoulos *et alii*, 2007

V. Argyropoulos, M. Giannoulaki, G. P. Michalakakos, A. Siatou, *A survey of the types of corrosion inhibitors and protective coatings used for the conservation of metal objects from museum collections inthe Mediterranean basin*, în *International Conference on Strategies for Saving Indoor Metallic Collections*, Cairo, 26-28, February, 2007, p. 1-10.

Borangic, Barbu 2017

C. Borangic, M. Barbu, *Arheologie experimentală. Propuneri de reconstituire a unor teci de pumnale curbe*, în *ArheoVest*, V,vol. I, 2017, p. 827-849.

Herepey 1897

K. Herepey, *A Negy-enyedi Múzeum némely régiségeiről*, în *ArchÉrt*, 17, 1897, p. 63-68.

Lewis, Boden, 1979

P.G. Lewis, G. Boden, *Some Chemical Aspects of the Corrosion Inhibition of Copper by Benzotriazole*, în *Corrosion Science*, vol. 19, p. 457- 467.

Rezi, Cioată 2013

B. Rezi, D. Cioată, *A Newly Discovered Dagger-Knife from Dumbrava (Vătava parish, Mureş County)*, în *Marisia*, XXXIII, 2013, p. 33-43.

Roska 1942

M. Roska, *Erdély régészeti repertóriuma I.* Őskor. *Thesaurus antiquitatum transsilvanicarum*, tom I., *Praehistorica*, Kolozsvár, 1942.

Topal, Golec

D. Topal, M. Golec, *Vekerzug culture and new finds of scythian akinakai in Moravia*, în *Tyragetia* 7, s.n., vol. XI [XXVI], nr. 1, 2017, p. 7-22.

Vasiliev 1974

V. Vasiliev, *Poziţia cronologică şi semnificaţia cultural-etnică a săgeţilor scitice din aria carpatică*, în *Apulum*, XII, 1974, p. 48-59.

Vasiliev 1979

V. Vasiliev, *Pumnalele akinakes în Transilvania*, în *Acta Musei Napocensis*, XVI, 1979, p. 11-37.

Vulpe 1967

Al. Vulpe, *Necropola hallstattiană de la Ferigile. Monografie arheologică*, Bucureşti, 1967.

Vulpe1990

Al. Vulpe, *Die Kurzschwerter, Dolche und Streitmesser der Hallstattzeit in Rumänien*, Prähistorische Bronzefunde, VI, 9, München, 1990.

Laurenţiu Nistorescu

Raporturile geţilor cu ”Imperiul Macedonean”

The relation of the Getae with the ”Macedonian Empire”

Abstract: *By virtue of the matrimonial alliance he had with King Kothelas of the Getae (the so-called Rex Histrianorum), King Philip II of Macedonia, the founder of the anti-Persian coalition often designated as the „Macedonian Empire,” was for several years , and the direct sovereign of the South-Danubian Getae. The relations of the Getae with the Macedonian coalition were, however, more complex and longer lasting.*

Keywords: *Getae, Macedonian Empire, Kothelas, Zopyrion*

Cuvinte-cheie: *Geţi, Imperiul Macedonean, Kothelas, Zopyrion*

Asasinarea lui Filip al II-lea, în 335 î.Hr., nu este de natură să distrugă consecinţele politico-juridice ale acţiunilor sale, în particular sistemul de tratate multipartite prin care spaţiul balcanic era organizat într-un organism relativ unitar, deşi nu omogen (desemnabil prin formula „imperiu macedonean”) şi, derivat direct din aceasta, ridicarea la un nivel superior a aşezămintelor socio-organizaţionale încorporate, marea lor majoritate aflându-se într-un stadiu de organizare statală cu generaţii sau chiar secole înainte de înscăunarea lui Filip. Situaţia nu trebuie să surprindă: în această parte de lume, statul era nu doar o realitate socială palpabilă, ci şi explicit conştientizată de contemporani – printre aceştia numărându-se, spre exemplu, Aristotel, adus la curtea regală macedoneană chiar de Filip al II-lea, unde va deveni atât institutorul viitorului Alexandru cel Mare[1], cât şi teoreticianul unor operaţiuni de reorganizare a teritoriilor intrate sub controlul regimului de la Pella. Anterior lui Filip al II-lea, între Macedonia, Tracia, Geţia şi celelalte formaţiuni etnice din proximitatea domeniilor urbane greceşti nu se pot constata diferenţe majore în planul aşezămintelor social-politice; la fel de adevărat este însă că, fără a fi cu totul deconectată de procesele ce tulburau în acel răstimp Peninsula Balcanică (aşa cum, de altfel, am arătat mai sus), regatul getic rămânea la periferia acestor procese. Aşa stând lucrurile, următoarele două momente care-i implică în mod nemijlocit pe geţi – incursiunea lui Alexandru cel Mare şi campania eşuată a lui Zopyrion - pot şi trebuie să fie analizate şi

[1] În vara anului 342 î.Hr., Aristotel - fiu al medicului personal al regelui Amyntas al III-lea - este angajat de Filip al II-lea ca tutore al lui Alexandru, funcţie în care va rămâne până în anul 335 î.Hr.

sub aspectul reflectării stării de fapt din acest regatul dunărean.

În luna octombrie a anului 336 î.Hr., Filip al II-lea este asasinat, la Aegae, de către Pausanius, tronul vacant fiind ocupat imediat de către fiul său Alexandru. Preocupat să asigure integritatea domeniului preluat ca moştenire de la Filip, de îndată ce primeşte recunoaşterea ca hegemon din partea Ligii de la Corint, acesta se lansează, încă din primăvara anului următor, într-o amplă campanie de asigurare a dominaţiei macedoneene în nordul Peninsulei Balcanice – context în care, la zece zile după plecarea din Amphipolis, traversează Munţii Haemus şi, după ce susţine o bătălie de mică anvergură (dar semnificativă pentru situaţia politică a momentului) cu tracii, pătrunde în teritoriul triballilor pe cursul râului Lyginos[2]. În acest moment, rege al triballilor este Syrmos - din textul lui Arrian fiind deductibil faptul că acesta se află la domnie de mai multă vreme[3]; în vreme ce cea mai mare parte a triballilor s-a dispersat, pentru a nu suporta şocul militar al expediţiei, Syrmos şi o parte a supuşilor săi s-au refugiat pe o insulă din mijlocul Dunării, situată în imediata apropiere a unei cetăţi slab întărite a geţilor. După câteva confruntări minore cu tribalii, Alexandru încearcă să debarce pe ostrovul în cauză, dar numărul mic al ambarcaţiunilor de care dispune şi, mai ales, concentrarea pe celălalt mal al fluviului a unui corp de 14.000 de luptători îi compromite acţiunea[4] şi-l determină să-şi modifice planurile. Astfel, el organizează traversarea peste noapte a fluviului, scop în care a rechiziţionat de la localnici monoxilele necesare, şi lansează un atac rapid asupra corpului armat getic, despre care ni se spune că era format din 10.000 de pedestraşi şi 4.000 de călăreţi - o cifră net superioară efectivului macedonean transportat peste fluviu, estimat, tot de Ptolemaeus Lagi, la 4.000 de luptători pedeştri şi 1.500 de călăreţi[5]. Oastea getică se repliază în faţa

[2] Ptolemaeus Lagi, cf. Arrian I, 2,1. În reconstituirea propusă de Vasile Pârvan (Getica 1982, pg. 33), care apreciază că ţinta campaniei lui Alexandru a constituit-o capitala triballă Oescus, acest râu a fost identificat cu Yantra; alte interpretări indică actualele râuri Osum sau Vit (la vest), respectiv, Lom (la est), localizări cu consecinţe asupra plasării punctului de întâlnire cu geţii.

[3] Arrian I 2,2 - 7: Din menţiunea „Syrmos, regele triballilor, aflând de mult timp de expediţia lui Alexandru..." deducem că Syrmos se afla la domnie cu destulă vreme înaintea declanşării evenimentelor, prezumabil chiar înainte de urcarea pe tron a lui Alexandru - ceea ce elimină practic posibilitatea ca Rex Histrianorum să fie un rege al triballilor

[4] Arrian I, 3,3-4

[5] Arrian I, 3,6. Izvorul antic indică şi numele comandantului falangei macedoneene: Nicanor - în schimb, tăcere suspectă în ceea ce-l priveşte pe comandantul importantului dispozitiv militar getic.

atacului (manevră pe care macedoneenii o vor prezenta drept semnul victoriei, deşi tot ei menţionează că militarii geţi sunt preocupaţi în acea fază a confruntării de evacuarea populaţiei civile din cetatea apropiată), iar detaşamentul condus de Alexandru renunţă la atac şi se limitează la a prăda şi incendia cetatea, pentru a se grăbi apoi să se întoarcă la sud de fluviu[6], unde - iarăşi un detaliu interesant! - se mulţumeşte să încheie o înţelegere cu solia regelui Syrmos, pe care nici nu l-a prins, nici nu l-a înfrânt, plecând apoi spre ţinuturile agrienilor şi paeonilor. Evenimentele cu care tânărul urmaş al lui Filip al II-lea trebuie să se confrunte în continuare pun în evidenţă persistenţa aceloraşi aranjamente de solidaritate care existau şi pe acestuia din urmă, şi mai înainte, în vremea lui Kotys I. Amintim, în acest sens, faptul că, profitând de ocuparea lui Alexandru pe teatrul de război din nordul dunărean, tebanii (aliaţi tradiţionali ai traco-geţilor) se răscoală împotriva suzeranităţii macedoneene – din nefericire pentru ei, doar pentru a suporta o înfrângere categorică.

În ceea ce priveşte forţa getică pe care a avut-o de înfruntat Alexandru, vom sublinia, pentru început, faptul că însuşi Ptolemaios Lagi consemnează o categorică superioritatea numerică a geţilor (10.000 de infanterişti şi 4.000 de călăreţi) faţă de contingentul cu care Alexandru a traversat fluviul (4.000 de infanterişti şi 1.500 de călăreţi). Diferenţa este, în sine, de natură să pună sub semnul întrebării pretenţia sursei macedoneene privitoare la succesul militar înregistrat - pe de o parte, pentru că dacă resursele militare getice s-ar fi limitat la cei 14.000 de luptători, iar obiectivul tactic al lui Alexandru ar fi fost înfrângerea geţilor, nu există explicaţie la faptul că regele macedonean nu a revenit pe malul nordic cu grosul trupelor[7], iar pe de altă parte, aşa cum am observat mai sus, obiectivul principal al operaţiunii de la Dunăre (supunerea triballilor) nu a fost atins. Apare limpede că detaşamentul getic ce i s-a opus lui Alexandru nu reprezenta decât avangarda unei armate mult mai consistente[8], un fel de regiment grăniceresc cu baza în aşezarea fortificată menţionată[9], instalat în zonă cu mult înaintea profilării ameninţării macedoneene – şi nu ca forţă de ocupaţie, ci ca stăpâni legitimi ai teritoriilor de pe malul nordic al fluviului, unde se comportă ca autoritate responsabilă faţă de proprii supuşi.

Cea dintâi constatare de făcut, de îndată ce ne depăşim caracterul partizan al sursei macedoneane, este faptul că, în pofida unei campanii de aproape trei săptămâni, armata lui Alexandru nu reuşeşte să modifice starea de lucruri de la nord de Munţii Haemus: dincolo de simbolice daruri şi schimburi de solii, nu recunosc suzeranitatea macedoneană nici triballii lui Syrmos, nici neamurile învecinate cu aceştia - şi cu atât mai puţin geţii. Este, desigur, tentant să vedem în această precipitată „retragere strategică" a lui Alexandru din

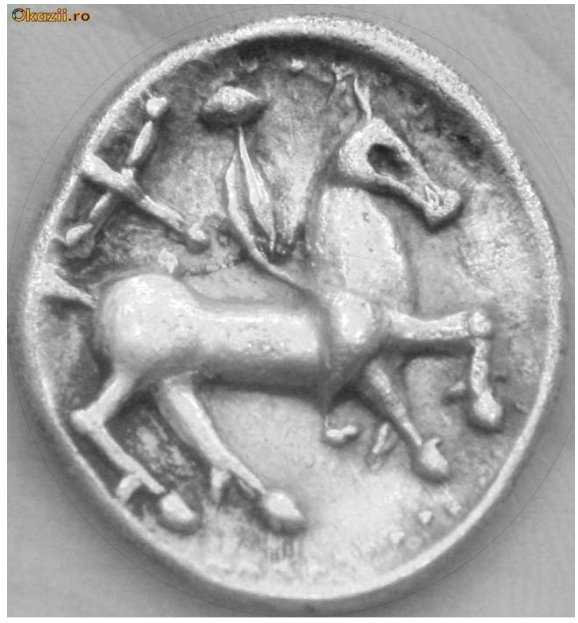
[6] Arrian I, 4, 1-5

[7] Armata care l-a însoţit pe Alexandru Macedon în campania balcanică se cifra la 25.000 de infanterişti şi 5.000 de călăreţi (Ashley 2004, pg. 171, citându-l pe Hammond 1981, pg. 41)

[8] Cu certitudine, o asemenea forţă a existat, fie şi doar în sensul că putea fi uşor mobilizată: aşa cum vom vedea în „chestiunea Zopyrion", oştirii de 30.000 de luptători cu care guvernatorul Pontului a traversat Dunărea i-a fost contrapusă, la scurt timp după momentul Alexandru, o forţă suficient de importantă pentru a transforma acţiunea acestuia într-un dezastru militar

[9] Două sunt argumentele pentru care considerăm că cetatea getică amintită de Ptolemaios Lagi era garnizoana avangardei getice: primul, faptul că oastea getică a putut intra în acţiune imediat, în pofida încercării lui Alexandru de a-i surprinde pe geţi printr-un atac de noapte, iar al doilea, că preocuparea militarilor geţi pentru evacuarea civililor din cetate se poate justifica prin grija de a-i pune la adăpost pe cei apropiaţi

zona Dunării efectul etalării de forţă militară a geţilor; trebuie să luăm însă în calcul posibilitatea ca, în adoptarea deciziei lui Alexandru, să fi cântărit ca factori decisivi atât deranjanta prezenţă a celţilor, cât şi preocuparea de a-şi prezerva forţele, în jocul strategic din cuprinsul spaţiului balcanic. Raportându-ne la acest joc strategic, avem a observa că Alexandru urmează, în campania sa militară de afirmare a suveranităţii asupra „imperiului macedonean" pe care l-a moştenit de la tatăl său, acelaşi algoritm politic pe care-l urmase campania matrimonială a lui Filip al II-lea: fără îndoială, în ansamblul motivaţiilor care l-au determinat pe Alexandru să plece din Pella spre nord-vestul şi nordul spaţiului balcanic[10] s-a înscris şi obiectivul inhibării eventualelor revendicări pe care ceilalţi moştenitori, reali sau fictivi, generaţi de caruselul căsătoriilor tatălui său, le-ar fi putut formula. În acest context putem interpreta şi manevra de tatonare a regatului getic (la urma urmei, de aici provenea Meda, fiica lui Kothelas, principala adversară din „haremul" de la Pella a mamei lui Alexandru, Olimpia); aceasta ar putea constitui, de altfel, o explicaţie adiacentă a „discreţiei" pe care aghiotantul tânărului rege, generalul-cronicar Ptolemaios Lagi, o manifestă în legătură cu identitatea comandantului aflat în spatele consistentului detaşament getic cu care s-au confruntat macedoneenii[11] – în logica relaţiilor de la curtea regală, consemnarea numelui pretendentului[12] ar fi echivalat cu recunoaşterea calităţii acestuia.



Nu putem ignora însă şi o altă explicaţie pentru ciudata omisiune a numelui conducătorului getic: posibilitatea ca, la acel moment, să nu fi existat un rege al geţilor. Ne aflăm, să nu uităm, la doar câteva luni după asasinarea lui Filip al II-lea, suveran care (conform scenariului reconstituit mai sus) îşi exercita autoritatea şi asupra regatului de la Dunărea de Jos, în calitate de moştenitor formal legitim al regelui Kothelas, cel răposat la 340 î.Hr.. Ca şi în alte momente din istoria sa de până atunci (vom vedea că situaţia se va repeta şi în secolele următoare), regatul Geţiei pare să se fi aflat într-o

[10] Incotestabil, principalele motivaţii le-au constituit reafirmarea suveranităţii curţii de la Pella asupra „imperiului macedonean" construit de Filip al II-lea şi punerea în mişcare a mecanismelor de recrutare pentru iminenta confruntare cu Persia

[11] Vorbim de „discreţie" şi de „împrejurare ciudată" în legătură cu omisiunea sursei macedoneene de a-l numi pe adversarul getic al lui Alexandru, în raport cu abundenţa detaliilor despre raidul de la nord de Dunăre: dacă în privinţa conducătorului geţilor se păstrează tăcere, în schimb, sunt consemnate cu acurateţe efectivele militare, elemente de topografie, detalii ale manevrelor militare şi numele comandanţilor macedoneeni implicaţi: Alexandru însuşi, dar şi Nicanor (comandantul falangei), Meleagru şi Filip.

[12] Formulând acest raţionament, nu pretindem, ca unică soluţie interpretativă, faptul că ar fi existat un atare pretendent getic (care să invoce descendenţa din Kothelas ori, înrudirea, prin Meda, cu Filip al II-lea), ci doar admitem că există şi o asemenea posibilitate

uniune personală cu entitatea statală de la sudul Munţilor Haemus – stare de fapt care făcea nenecesară desemnarea, printr-un procedeu sau altul, a unui rege propriu (sau care oculta regele propriu, devenit de facto vasal al celui ce exercita puterea reală). Dispariţia fizică a lui Filip deschidea, firesc, problema succesiunii, problemă care se punea chiar şi în situaţia în care nu exista un pretendent la succesiunea lui acestuia, prin Meda, ori a lui Kothelas. Această stare de lucruri aruncă o lumină nouă asupra regatului getic: dacă acesta era capabil să mobilizeze o forţă armată importantă chiar şi în absenţa unui titular al puterii politice, înseamnă că aranjamentele de putere dintre clanurile aristocratice getice – instituţiile adică – erau deja, la acea dată, depersonalizate. Or, o atare situaţie caracterizează doar construcţiile statale care au atins o anumită maturitate a parcursului lor evolutiv.

La doar patru ani[13] după raidul de-o zi al lui Alexandru în teritoriul geţilor, organismul politic al acestora are ocazia să-şi etaleze din nou redutabilul dispozitiv militar, confirmând astfel soliditatea structurii statale a regatului de la Dunărea de Jos. Prilejul este oferit de expediţia pe care o întreprinde, la nordul gurilor Dunării, generalul macedonean Zopyrion. Acesta fusese instalat ca strateg (guvernator militar) al Pontului şi Traciei în anul 331 î.Hr., după ce predecesorul său Memnon, implicat într-un complot împotriva regelui Alexandru, fusese înlăturat prin intervenţia unui alt general, venerabilul Antipater. Pe fondul tulburărilor din spaţiul balcanic, iscate în contextul plecării lui Alexandru Macedon spre Persia[14], Zopyrion lansează, în 331 î.Hr., o expediţie de pedepsire a Olbiei, placa turnantă a conspiraţiilor ce-i asociau pe sciţi şi geţi manevrelor Atenei, angajând în operaţiuni un efectiv de 30.000 de militari, cu care trece în nordul gurilor Dunării, pacifică Tyrasul[15] şi asediază cetatea de la gurile Niprului. Pentru a face faţă asediului macedonean, Olbia apelează la măsuri extraordinare: eliberarea sclavilor, ştergerea datoriilor cetăţenilor săraci şi – ceea ce ni se pare interesant, având în vedere numărul mare de aristocraţi sciţi şi traco-geţi atestaţi anterior ca rezidând în cetate – acordarea de drepturi cetăţeneşti tuturor străinilor din interior[16]. Ne oprim asupra acestui aspect pentru a face următoarea observaţie: măsurile excepţionale la care Olbia se vede nevoită să recurgă constituie un argument suplimentar pentru prezumţia că puterea tradiţional garantă a securităţii cetăţii,

[13] În ce priveşte data la care s-a petrecut expediţia, estimările din istoriografia română şi străină au oscilat între anul 331 (A. Avram) şi 326 î.Hr. (Possenti, Al. Suceveanu). Opinăm aici pentru anul 331 î.Hr., din considerente pe care le vom expune în continuare, fără a considera însă că problema este definitiv tranşată - dar apreciind ca decisive în chestiune sincronismele pe care le stabileşte A. Avram, mai ales pe baza textului lui Iustinus IX, 3, 1-3 (cf. A. Avram, Gh. Poenaru-Bordea, Coloniile greceşti din Dobrogea, în Istoria românilor I/2000, pg. 596)

[14] Printre mişcările care au contestat autoritatea lui Alexandru sau, mai general, suveranitatea curţii de la Pella în cuprinsul «imperiului macedonean» pot fi amintite rebeliunea strategului Memnon, insurecţia condusă de regele Agis al Spartei, cea avându-l în frunte pe regele trac Seuthes al III-lea, şi conspiraţiile centrate la Atena, de care sunt legate, într-un fel sau altul, acţiunile sciţilor, geţilor, tracilor lui Seuthes şi, mai ales, atitudinile emporiilor pontice greceşti, în frunte cu Olbia, Tyras şi Histria.

[15] În legătură cu campania lui Zopyrion este pusă (de către N.M. Sekerskaya, în Gocha R. Tsetskhladze (ed), North Pontic Archaeology 2001, pg. 86), şi distrugerea suferită de emporia Nikonion (vezi şi A. Avram, Gh. Poenaru-Bordea, Coloniile greceşti din Dobrogea, în Istoria românilor I/2000, pg. 596-597). Situată la gurile Nistrului, în imediata vecinătate a Tyrasului, această distrugere pare să fi scos din ecuaţia expediţiei cetatea de la limanul Nistrului, dacă aceasta a fost în vreun fel implicată.

[16] Macrobius, *Saturnaliile* I.2.33, cf. De Ballu 1972, pg. 68-69, care optează de asemenea pentru datarea expediţiei în 331 î.Hr.

sciţii, nu mai constituia, la acea dată, o forţă de protecţie suficientă – ceea ce nu poate să ne mire, având în vedere cele expuse mai sus în contextul episodului implicându-l pe Atheas. Aflat în imposibilitate de a supune cetatea Olbiei într-un răstimp rezonabil, fără îndoială că şi constrâns de precipitarea altor evenimente din sudul spaţiului balcanic[17], Zopyrion renunţă la asediu şi face calea îndărăt, dar este atacat de geţi şi, în condiţiile vremii neprielnice care-l împiedică să se retragă la sud de fluviu[18], este nimicit cu întreaga sa oaste.

Este cât se poate de evident faptul că armata care l-a lichidat pe Zopyrion este una şi aceeaşi cu cea care, patru ani mai devreme, îl determinase pe Alexandru să-şi limiteze intervenţia la nordul Dunării[19]: o armată al cărui nucleu de cavalerie putea asigura deplasarea eficientă pe distanţe apreciabile şi care - putem constata - controla întinse teritorii pe malul stâng al fluviului. Desigur, nu mai există temeiuri care să ne facă să credem că, în cei patru ani care s-au scurs de la confruntarea cu Alexandru, problema succesiunii la tronul getic n-ar fi fost în vreun fel rezolvată; este adevărat că nici de această dată izvoarele nu reţin numele regelui care deţinea comanda (efectiv, în fruntea oştii, sau doar politic, este mai puţin relevant), însă – prin contrast cu textul relatând aventura lui Alexadru Macedon, a cărui acurateţe permite evaluarea şi compararea detaliilor – în acest caz avem de-a face cu adnotări discontinui, aşezate în contexte având cu totul alte obiective decât relatarea exactă a campaniei lui Zopyrion. Că acest rege domnind peste geţi nu putea fi, din nou, unul dintre regii tracilor odryşi, suntem asiguraţi din precizarea lui Curtius Rufus[20]: „Seuthes, odrysul, după ce a aflat de acest dezastru, i-a îndemnat pe ai săi la defecţiune” – adică la contestarea autorităţii macedoneene asupra Traciei propriu-zise. Să ne amintim, Zopyrion este guvernator al Pontului şi Traciei, calitate în care, după reafirmarea autorităţii macedoneene de către Alexandru, Seuthes al III-lea îi datora supunere. Acest conflict în care se poziţionează regele odrys faţă de autoritatea macedoneană, în urma acestei „defecţiuni” ce valorifica victoria geţilor, va fi stins abia în 323/322 î.Hr., când Lisimah va invada Tracia, obligându-l pe Seuthes să-i recunoască suzeranitatea. La acea dată, după cum vom vedea, asupra geţilor va domni energic Dromichetes, pe care – în contextul tulbure al luptelor din spaţiul balcanic în vremea diadohilor, dar şi urmând tradiţia condominium-ului traco-getic - unele surse îl vor prezenta ca odrys. La limită, putem lua în calcul posibilitatea ca Dromichetes să-şi înceapă domnia chiar în acest răstimp: către anul 300 î.Hr., când se va confrunta cu Lisimah, el va avea o vârstă relativ înaintată şi, în pofida episodului anecdotic al ospăţului,

[17] Dacă insurecţia regelui spartan Agis fusese înfrântă de contingentele aflate sub comanda generalului Antipater, alianţa stabilită de regele trac Seuthes al III-lea cu Atena (prin intermediul fiului său Rhebulos, care primise cetăţenie ateniană încă din iunie 330 î.Hr. - cf. Heckel 2006, pg. 248 & pg. 273) crea o nouă situaţie periculoasă în teritoriul de competenţă al lui Zopyrion

[18] Cf. Curtius Rufus X,1: „Zopyrio, Thraciae praepisotus, cum expeditionem in Getas faceret, tempestatibus procellisque subito coortis...”

[19] Nu este nici o contradicţie între nota lui Iustinus (XII, 2 16) că Zopyrion „ a dus război împotriva sciţilor” şi precizarea lui Rufus (X,1) că expediţia s-a făcut contra geţilor („expeditionem in Getas”): după cum a arătat încă Vasile Pârvan (Getica, 50), terminologia „scit, Sciţia” dobândise deja un conţinut aproape exclusiv geografic.

[20] Curtius Rufus X,1

o autoritate necontestată - dar, în acest scenariu, ar însemna să admitem că, la data urcării pe tron, după anul 335 î.Hr., ar fi fost doar un adolescent. Dacă nu Dromichetes se afla pe tron în momentul înfrângerii lui Zopyrion, între momentul vacantării tronului prin moartea lui Kothelas şi ascensiunea regală a acestuia ar fi loc de o singură şi relativ scurtă domnie. Cert este faptul că şi într-un caz, şi în celălalt, instrumentul autorităţii şi legitimării regale trebuie identificat în forţa unui organism militar care, după cum am văzut, a reuşit să se impună pe plan extern în cel puţin două confruntări majore, la distanţă de numai patru ani una de alta.

Bibliografie selectivă

Volume:

IR I 2001

Petrescu-Dâmboviţa, Mircea, Vulpe, Alexandru (coord.), Istoria Românilor - vol. I, Academia Română, Secţia de Ştiinţe Istorice şi Arheologie, Ed. Enciclopedică, Bucureşti

Ashley 2004

Ashley, James R., *The Macedonian Empire: The Era of Warfare Under Philip II and Alexander the Great, 359-323 B.C.*, Ed. McFarland, Jefferson

Bejan - Măruia 2003

Bejan, Adrian, Măruia, Liviu, *Istoria şi civilizaţia geto-dacilor I*, Ed. Universităţii de Vest Timişoara

De Ballu 1972

De Ballu, Eugène Belin, *Olbia: cité antique du littoral nord de la mer Noire*, Ed. Brill Archive, Leiden-Boston-Koln

Dumitrescu - Vulpe 1988

Dumitrescu, Vladimir, Vulpe, Alexandru, *Dacia înainte de Dromihete*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti

Gruen 1986

Gruen, Erich, *The Hellenistic World and The Coming of Rome*, Ed. University of California Press

Lewis 2000

Lewis, D.M. (ed.), *The Cambridge Ancient History: The fourth century B.C.*, vol. VI, Ed. Cambridge University Press

Pârvan 1982

Pârvan, Vasile, *Getica, o protoistorie a Daciei*, Ed. Meridiane, Bucureşti

Pippidi 1988

Pippidi, D.M., *Studii de istorie şi epigrafie*, Ed. Academiei RSR, Bucureşti

Articole:

Avram 2001

Avram, A., *Istoria politică a coloniilor greceşti*, în IR I, Ed. Enciclopedică, Bucureşti

Babeş 2001

Babeş, M., *Spaţiul carpato-dunărean în secolele III - II a.Chr.*, în IR I, Ed. Enciclopedică, Bucureşti

Vulpe 2001 – 1

Vulpe, Alexandru, *Dacia înainte de romani*, în IR I**,** Ed. Enciclopedică, Bucureşti

Vulpe 2001 – 2

Vulpe, Alexandru, *Istoria şi civilizaţia spaţiului carpato-dunărean între mijlocul secolului al VII-lea şi începutul secolului al III-lea a.Chr*, în IR I**,** Ed. Enciclopedică, Bucureşti

Valeriu D. Călărășanu

Geții și un război din Pont de acum 2200 de ani. O ipoteză de lucru

The Getae and a Pont war from 2200 years ago. A working hypothesis

Abstract: *In 182 BC, the major kingdoms from the vicinity of the Pontus Euxin, and several state-owned cities on its shores, were trained in a regional war. The conflict also affected the Getae, but we do not know how. The fact that during the same period King Philip II of Macedonia made an expedition in the area of the Haemus Mountains (at that time the southern border of the Getae) can be a clue.*

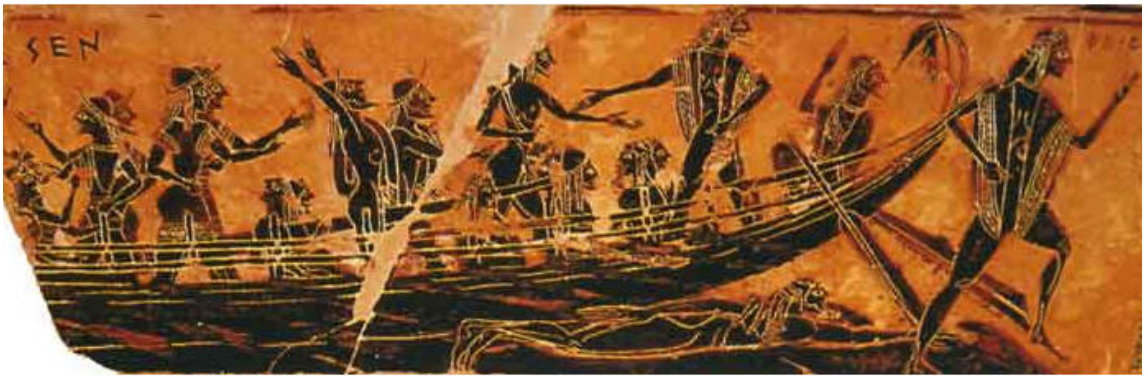
Keywords: *Getae, Euxine Sea, regional war, Haemus Mountains*

Cuvinte-cheie: *Geți, Pontul Euxin, război regional, Munții Haemus*

Cu 22 de veacuri în urmă, mai exact în anul 182 î.Hr., Pontul Euxin a devenit – nu era, de altfel, pentru prima dată, după cum nu avea să fie nici pentru ultima – teatru de război. Conflictul inițiator, un efect secundar al deja arhaicizatelor ”războaie ale diadohilor” ce-și disputaseră moștenirea persano-elenistică în secolul anterior, l-a constituit litigiul dintre regii Eumenes al II-lea al Pergamului și Pharnaces I al Regatului Pontului; războiul celor două regate era, de altfel, doar unul din lunga serie de confruntări armate ce tulbura în acei ani Asia Mică, fiecare dintre ele furnizând pentru următorul noi motivații, dar și pretexte pentru rapide și capricioase schimbări de alianțe. În anul precedent, spre exemplu, trupele lui Pharnaces capturaseră orașul portuar vecin Sinope[1], atât în scopul de a-și consolida hegemonia pe țărmurile sudice ale Pontului, cât și ca parte a jocului diplomatic pe care mai toate statele microasiate îl făceau atunci în raport cu puterea emergentă a Romei[2], în vreme ce Eumenes, înfrânt în bătăliile cu regele Prusias I al Bithyniei, solicitase și primise sprijin roman. Războiul din anul 182

[1] Polybius 23, 9, 2

[2] Interesul Romei, putere deja victorioasă în conflagrația cu Cartagina, pentru această parte a macroregiunii mediteraneene, se amplificase odată cu refugierea aici a inamicului-etalon Hannibal. În anul 183 î.Hr., Senatul Romei se află în dialog diplomatic cu Eumenes și Pharnaces, care-și trimit ambasadele în capitala de pe Tibru în același timp cu Filip al V-lea al Macedoniei (Polybius 23, 9 1-15, Titus Livius 40, 1, 1-8 și 2, 6 – 3, 2)



î.Hr. avea să se amplifice însă în întregul bazin pontic, în conflict fiind antrenate, rând pe rând, regatele vecine Cappadocia, Bithynia și Armenia, dar și regatul Sarmației de pe malul nordic al Mării Negre și, inevitabil, o mare parte a salbei de orașe-stat grecești de pe toate țărmurile acesteia.

Ceea ce merită să ne atragă atenția este faptul că acest conflict s-a repercutat și asupra spațiului getic, pe cel puțin două canale. Cel dintâi l-a constituit caracterul privilegiat al relațiilor pe care regatul getic – asupra căruia știm că domnea atunci regele Oroles[3] – le avea de câteva secole cu emporiile Pontului Stâng: războiul, care cuprinsese toate țărmurile mării, perturbase inevitabil (ca să evocăm doar una din motivațiile implicării getice) unui comerț de care cel puțin elitele regatului de la Dunăre și Carpați erau foarte dependente. Opinăm că un al doilea canal l-a constituit, cu necesitate probabilist-statistică, jocul diplomatic din regiune, în condițiile în care fiecare dintre tabere a depus un efort sporit pentru identificarea și atragerea de noi aliați. Trebuie să amintim, aici, că situația beligerantă instalată în 182 î.Hr. în bazinul Pontului Euxin nu era alimentată doar de conflictele endemice din Asia Mică. În vecinătatea greacă a acestei mari peninsule se desfășura, tot atunci, un conflict care-i contrapunea mai ales pe aliații formali din așa-numita Ligă Acheeană, iar starea de beligeranță dintre Roma și Macedonia, care prelungise spre Orient conflagrația punică (în condițiile în care prezența lui Hannibal în această regiune nu era deloc pasivă[4]) – la toate acestea adăugându-se și prezența militară nemijlocită a Romei în Asia Mică, în debutul unui proces multisecular care se va finaliza cu deplina încorporare a acestei regiuni în suprastatul său.

Anul 182 î.Hr. a însemnat, de altfel, o intensificare fără precedent a misiunilor diplomatice în spațiul viitoarei Europe. Regii microasiatici – în primul rând Eumenes și Pharnaces, dar și Ariarathes al Cappadociei – își trimiteau din nou ambasadorii în Senatul Romei, unde soseau tot atunci, și tot din nou, și solii macedoneanului Filip al V-lea, dar și trimișii Spartei și Ligii Acheene[5]. Iar Roma nu era deloc singura destinație a valului de ambasade; știm asta din împrejurarea că Roma însăși își trimitea, în acei ani, misiunile

[3] Vezi o dezvoltare a subiectului la Nistorescu 2010 și Nistorescu 2013

[4] Să amintim faptul că, tot în 183 î.Hr., generalul înfrânt la Zama fonda în Bithynia, ca parte a planurilor sale de revanșă, colonia Prusa, pe care se va dezvolta ulterior orașul omonim (Plinius, *Historia Naturalis* 5, 148); este adevărat, generalul cartaginez se va sinucide în același an, pentru a nu fi capturat de trupele consulului roman T. Flaminius (Polybius 23, 13, 1-2, Frontinius 4, 3, 7)

[5] Polybius 24, 1, 1-7, Titus Livius 40, 18 3-8 și 19, 9 – 20, 4

de informare (deopotrivă diplomați și spioni) la Pella[6], la bastarni, la dentheleți, la geți ș.a.m.d., în vreme ce între toți aceștia, cu sau fără consemnarea în izvoarele păstrate a momentelor, drumurile soliilor se întreteseau tot mai frecvent. În această perioadă iau naștere și câteva proiecte politico-militare de mare anvergură, unele inspirate de faptele, dacă nu chiar de sfatul lui Hannibal: așa este cazul mai ales cu angajarea bastarnilor[7], de către regele macedonean Filip al V-lea, ca forță menită să facă poliție militară în bazinul Dunării în interesul, dar fără expunerea curții de la Pella, care era încă interesată să întrețină la Roma iluzia neutralității.

Avem a bănui că, încă din 182 î.Hr., pe fondul tulburărilor generate de acest război pontic generalizat, regatul getic fusese atras într-una din tabere, inclusiv printr-un angajament militar pe care trupele lui Oroles îl voi pune în practică în anul 179 î.Hr. în timpul primei lor confruntări cu bastarnii. Bănuiala ne este întemeiată de faptul că, atât cât cunoaștem despre confruntarea geto-bastarnă, putem avea certitudinea că ea a fost pregătită de Oroles prin stabilirea unui parteneriat cu regatul vecin al dacilor lui Rubobostes (o alianță ce prefigura cu mai bine de un veac coalizarea din vremea lui Burebista și Deceneu) și s-a precipitat datorită declanșării campaniei bastarne, care a beneficiat în prima ei fază inclusiv de acceptul regatului tracilor sudici. Dispunem însă de un indiciu suplimentar pentru a da acestei bănuieli consistența a cel puțin unei ipoteze de lucru: faptul că în același an 182 .Hr. (sau, cel mai târziu, la începutul anului următor), în cadrul manevrelor de intimidare a vecinilor săi nordici – viitoarele victime ale agresiunii bastarne – regele macedonean Filip al V-lea va efectua o misiune pe crestele Munților Haemus[8]. Detaliul, pe care ni-l furnizează istoricul din Patavium, ar fi poate lipsit de importanță dacă n-am ști că la nord de acest lanț montan se întindea regatul geților, aflat atunci într-o a doua sa perioadă de glorie – ea va fi dovedită și în dublul conflict cu bastarnii, dar și, un deceniu mai târziu, în 168 î.Hr., prin etalarea de forțe din ajunul bătăliei de la Pydna, neangajarea efectivelor getice în confruntare fiind de natură să influențeze decisiv căderea regatului Macedoniei sub control roman. Ni se pare mai presus de îndoială faptul că această expediție a lui Filip s-a făcut în condițiile în care geții lui Oroles își etalaseră deja puterea militară (nu avem de unde ști, deocamdată, dacă aceasta a fost măsurată și printr-o implicare efectivă în evenimentele războiului pontic, dar capacitatea de a rezista coaliției bastarne e o probă suficientă) și, foarte probabil, și intențiile ostile față de planurile anti-romane ale suveranului de la Pella.

[6] Ambasada romană din anul 185 î.Hr. la curtea de la Pella a lui Filip al V-lea fusese condusă de Q. Caecilius Mettelus

[7] Prima campanie la sudul Dunării a bastarnilor, secondați (deducție logico-analitică) de carpi și peucini, va avea loc doar trei ani mai târziu, în 179 î.Hr.

[8] Titus Livius 40, 20, 5 – 22, 15

Bibliografie selectivă:

Izvoare:

Frontinius

Frontinus, Sextus Ilius, *The Stratagems – The Aqueducts of Rome*, Ed. Harvard University Press, 1993

Polybius

Polybius, Shuckburgh, Popescu, Virgil, Piatkowski, Adelina. (trad.), *Istorii*, vol. 1+3, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti 1966

Titus Livius

Titus Livius, *Ab urbe condita*, vol 1+2, Marinescu Nour, A. (trad.), Ed. Minerva, Bucureşti 1976

Autori moderni:

Errington 2008

Errington, R.M., *Rome against Phillip and Antiochus*, în „The Cambridge Ancient History", vol VIII „Rome and the mediterranean to 133 BC", IInd ed., Cambridge University Press, Cambridge, pg. 261-273

Habicht 2008

Habicht, C., *The Seleucids and their rivals*, în „The Cambridge Ancient History", vol VIII „Rome and the mediterranean to 133 BC", IInd ed., Cambridge University Press, Cambridge, pg. 324-387

Nistorescu 2010

Nistorescu, Laurenţiu, *Un precedent al arhe-ului burebistan: cooperarea militară daco-getică din epoca lui Rubobostes şi Oroles (I)*, în „Studii de Istoria Banatului" nr 34/2010, pg. 23-42, ed. Universităţii de Vest Timişoara

Nistorescu 2013

Nistorescu, Laurenţiu, *Un precedent al arhe-ului burebistan: cooperarea daco-getică din epoca lui Rubobostes şi Oroles (II)*, în „Acta Centri Lucusiensis" nr. 1A/2013, pg. 24-40, ed. CSDR Lucus, Timişoara

Webografie:

Plinius

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html

Bogdan Muscalu, Mihaela Muscalu

Vasele rectangulare descoperite în mediul sarmatic iazyg

Rectangular-vessels discovered in the Sarmatian Iazyges environment

Abstract: *Rectangular shape vessels were find in necropolis and this type were used like lamps, censers or vessels used in the consumption of narcotics. Ritual vessels are found on a vast territory (Volga – Don – south of the Ural – the Carpathian Basin) and its being used till 4th century BC - until the Late period, in 4th century AD). The vessels discovered in the graves from Banat Region are exclusively of small sizes, hand-made, rectangular in shape or with rectangular base and averted walls, from grey, dark brown or black clay and the surfaces being polished. In generally, the pots were contained strong burning traces or dark stains, from the resins or substances burnt there.*

Keywords: *rectangular vessels, Sarmatian pottery, sarmatian period.*

Cuvinte cheie: *vase rectangulare, ceramică sarmatică, epoca sarmatică.*

Vasele rectangulare din inventarele sarmatice nu au fost studiate cu atenţie. Cercetătorii maghiari A. H. Vaday şi Pál Medgyesi au adus informaţii importante privind acest tip de ceramică lucrată cu mâna. Acestea ne sunt cunoscute din descoperirile din aşezările sarmatice, dar mai ales din necropolele din Câmpia Ungară. Vasele rectangulare lucrate cu mâna sunt cunoscute începând din neolitic şi epoca bronzului. Ele apar şi în materialul sarmatic din Câmpia Tisei. Astfel de vase au fost descoperite în aşezarea sarmatică de la Hódmezővásárhely – *Solt-Palé*, aşezarea sarmatică târzie de la Tiszaföldvár – *Téglagyár*, în necropolele de la Szeged, Alsótanya, Kenyérváróhalom, Vršac – *Crvenka*, Pančevo – *Vojlovica*, Kovačica, Sarkad – *Kőröshát*, Foeni, Timişoara - *Freidorf*[1].

Vasele rectangulare sunt de mici dimensiuni, probabil folosite în ritualurile funerare. Ele sunt lucrate cu mâna. Astfel de vase sunt din pastă gri-cenuşie, gri-închisă, nedecorate sau cu decor realizat prin imprimarea unor puncte sau cerculeţe în pasta crudă. Unele prezintă simboluri de tip *tamga*. Unii cercetători le consideră a fi vase de cult.

[1] Vaday – Médgyesi 1993, 80-84.

Vasele rectangulare se regăsesc şi în inventarul sarmaţilor estici[2].

Pasta ceramică era gri, gri-închisă sau cafenie-deschisă, cu sau fără decor. Unele vase rectangulare gri, ornamentate cu motive în zig-zag sau valuri au fost lucrate la roată, cum sunt fragmentele descoperite la Hódmezővásárhely – *Solt-Palé*, sau un vas gri neornamentat la Tiszaföldvár – *Téglagyár*[3]. În 1903 la Kenyérváróhalom a apărut un vas rectangular din pastă cafeniu-deschisă, lucrat cu mâna, grosolan, având înălţimea de 4,2 cm şi pereţii de 4 cm – 4,4 cm – 3,4 cm – 5 cm. Un vas asemănător din ceramică gri şi decorat cu cerculeţe presate în pasta crudă, pe pereţii vasului şi spre buză, se află în colecţia Muzeului din Szeged. Acesta avea dimensiunile pereţilor laterali de 6,4 şi 5 cm, iar înălţimea de 3,6 cm, fiind descoperit într-un mormânt sarmatic de la Doroszma sau Szőreg, alături de mărgele[4]. Trei vase rectangulare, din pastă poroasă de culoare gri-închisă au fost degajate din mormintele M 54 şi M 85 ale necropolei sarmatice de la Klaráfalva – B[5].

La Cioreni[6] a fost descoperit un pahar (dimensiuni: l = 6 cm; diametrul = 6 cm), de formă cilindrică, de culoare cenuşie-neagră, lucrat dintr-o pastă nu prea fină, modelat cu mâna (Pl. I/1-2). Vasul se păstrează fragmentar. Pe faţa exterioară a piesei apar decoraţii cu semne incizate în pasta crudă[7]. În plan central apare o *crux gammata* (tip *svastic*ă) cu terminaţiile braţelor sub formă de bucle. Între braţele crucii apar reprezentate: un cal (?) sau o pasăre (?), şarpe unduit, o altă reprezentare de pasăre, poate un cocoş (?) şi în continuare apare ceva care ar putea fi trei reprezentări umane redate schematic, păstrate din păcate fragmentar, orientate în mers spre stânga. În faţa calului apare o imagine similară de om, cu braţele întinse orizontal, căzut pe spate. La prima vedere, reprezentările par de neînţeles, totuşi imaginile nu se înscriu haotic pe circumferinţa vasului, ci ele respectă o suită care, parţial, ar putea fi reconstituită la o cercetare atentă. În primul rând, banda decorată este organizată în jurul imaginii centrale, care este acea *crux gammata*. Registrul inferior al benzii decorate prezintă aceste imagini despre care nu putem şti dacă începeau cu reprezentările umane sau cu cele animaliere. Întregul „cortegiu" este orientat în sens de mers, spre stânga. Deasupra braţelor crucii, imediat sub bordura dreaptă a vasului apare reprezentat într-o unduire probabil un şarpe sau sensul de apă sub care se distinge un alt semn asemănător cifrei 5[8]. Vasul prezintă analogii cu unul de la Pontes[9]. Acest tip de vas de formă tronconică apare relativ târziu în teritoriul limitrof Daciei, fiind documentat până acum în 12 localităţi dispuse chiar pe Tisa, cu excepţia a trei descoperiri, ce provin de la: Vršac, Kovacica, Pančevo[10]. În acest spaţiu, asemenea descoperiri sunt documentate nu numai în morminte, dar mai ales în aşezări. Ele sunt documentate la: Alsótanya, Kenyérváróhalom, Sarkad – *Kőröshát*, Hódmezővásárhely –

[2] Vaday – Medgyesi 1993; Bichir 1977, pl.16.
[3] Párducz 1938, 111; Vaday – Médgyesi 1993, 80.
[4] Vaday – Médgyesi 1993, 80-81.
[5] Párducz 1950, 19.
[6] Benea 1995-1996, 370-383.
[7] Benea 1995-1996, 370-371.
[8] Benea 1995-1996, 370-371.
[9] Petković 1991, 97.
[10] Vaday – Médgyesi 1993, 81-89.

Solt-Palé, Tiszaföldvár – *Téglagyár*, Kenyérváróhalom[11] (fără context stratigrafic). În afara aşezărilor, în necropolele sarmatice, în morminte cu inventar feminin, asemenea piese au fost descoperite la: Hódmezővásárhely – *Kopáncs*, Klarafalva – *cimitirul B*, Kovacica, Vršac – *Crvenka*, Pančevo – *Vojlovica,* Čurug[12]. În sfârşit, un fragment de văscior cu profil rectangular neornamentat a fost descoperit în aşezarea de la Timişoara – *Freidorf* şi este încă inedit[13].

Vase rectangulare lucrate cu mâna au fost descoperite şi în inventarele sarmatice din Serbia. Ele erau din pastă gri, cu suprafaţă fină, pe care erau imprimate decoraţii punctiforme sau în formă de cercuri, cum sunt cele descoperite la Vršac – *Crvenka* în mormântul M 1. Vase rectangulare neornamentate sunt atestate în materialul sarmatic din necropolele de la Pančevo – *Vojlovica*[14], în mormântul M.38[15] şi Čurug. Astfel de vase au analogii în Pannonia, dar sunt diferite din punct de vedere al decoraţiei de cele din mediul sarmatic, cele pannonice sunt descoperite în context germanic.

Majoritatea vaselor rituale provenite din mormintele sarmatice de pe teritoriul Banatului sunt rectangulare, cu pereţii aproximativ drepţi, ca şi piesele de la Foeni – *Cimitirul Ortodox*, M 2, M 18, M 15 (Pl. II/3-6), Vršac – *Crvenka,* M 1 (Pl. II/2b), Kovačica (Pl. I/3), Újszentiván – *Cărămidărie* (Pl. II/2a) şi Čurug [16]. K. F. Smirnov încadrează vasele descoperite în mediul sarmatic dintre Volga – Don şi la sud de Urali în tipul I, acestea fiind încadrate cronologic în perioada timpurie a culturii sarmatice[17].

În ceea ce priveşte circumstanţele descoperirii vaselor rectangulare în *Barbaricum*, se poate observa că acestea sunt descoperite în special în mormintele sarmatice, alături fiind aşezate alte tipuri de vase, bijuterii, arme. Putem susţine că descoperirile acestor tipuri de vase sunt în legătură cu ritul funerar sarmatic şi obiceiurile acestei populaţii migratoare. În partea nordică a zonei locuite de sarmaţii iazygi aceste vase sunt destul de rare, ele sunt concentrate mai mult în zona centrală a Câmpiei Ungare, Bačka şi Bánság. Foarte des apar în spaţiul dintre Criş, Mureş şi Tisa. Vasele se pot data pe baza materialului descoperit alături de ele în morminte în secolele III-IV, acestea fiind rare în secolul II p. Chr[18]. Prin analiza manierei de lucru se poate presupune că sunt de factură dacică. Vasul rectangular de la Pančevo are o formă atipică pentru acest tip de vase, istoricii sârbi considerându-l un tip sarmatic local. Descoperirile de la Vršac şi Pančevo sunt datate în secolul III – început de secol IV, pe baza pandantivelor scoică de tip *Cypraea*[19], care pătrunde în mediul sarmatic bănăţean în aceeaşi perioadă. În zona Tisei Mijlocii, vasele rectangulare se datează pe baza cerceilor de tipul celor aplatizaţi – poligonali sau de formă prismatică cu o mărgea de carneol hexagonală, cu filigran şi granulaţii[20].

[11] Vaday – Médgyesi 1993, 83.
[12] Vaday – Médgyesi 1993, 83.
[13] Benea 1997, 57.
[14] Simovljević 1957, 95; Batistić-Popadić 1984-1985, IX, T. 137.
[15] Materialul se află în Muzeul din Novi Sad, *cf.* Simovljević 1957, 59.
[16] Vaday - Medgyesi 1993, 83.
[17] Smirnov 1973, 173-174, fig. 1-3.
[18] Simovljević 1957, 58-59.
[19] Vaday – Médgyesi 1993, 84; Batistić-Popadić 1984-1985, 67.
[20] Vaday 1989, Cat. 176, 4.

Rolul ritual al vaselor rectangulare este observat atât la nivelul decorului, cât şi datorită urmelor de ardere puternică din interiorul vaselor. Presupunem că şi acestea au jucat rol de afumători rituale. Vase asemănătoare ca formă regăsim în spaţiul est-carpatic, fiind vase cu patru muchii şi pereţi concavi, buza dreaptă şi rotunjită, iar piciorul este gol pe dinăuntru. Corespund vaselor din tipul V, descris de V. Bârcă. Asemănătoare sunt şi vasele în formă de corp de piramidă, aproximativ dreptunghiulare sau pătrate. Pereţii acestora sunt uşor înclinaţi spre exterior, buza rotunjită sau tăiată drept, fundul drept. Ele sunt specifice perioadei sarmatice târzii din întreg teritoriul locuit de sarmaţi[21].

Datorită decorurilor putem emite anumite consideraţii cu privire la viaţa spirituală a sarmaţilor din arealul Dunăre – Tisa – Mureş. Astfel, considerăm că vasul de la Cioreni are legătură cu adorarea soarelui sau a focului. Deşi păstrat fragmentar se observă anumite simboluri care ar putea fi acel „copac al vieţii" de pe vasele rectangulare sarmatice. Şarpele este reprezentat la fel ca şi pe vasul de la Sarkad – *Kőrös-hát*[22]. Crucea de tip *svastika*, apare şi pe vasul descoperit la Pontes, dar unde soarele apare rotund, radiat, în plus fiind şi simbolul labirintului[23]. Simbolul solar este prezent şi pe vasul de la Kovacica. În vasul descoperit la Timişoara – Freidorf se păstrau urme de cărbune şi mici crenguţe arse[24]. Tamgaua de pe vasul de la Gyula ar putea să nu fie un însemn de rang, ci să aibă legătură cu monograma unei zeităţi iraniene sau de cult[25]. Vasele rectangulare, descoperite în mediul sarmatic sau cel adiacent lui, denotă prezenţa lor legată de un cult al focului sau un cult solar. Este foarte posibil ca vasul de la Cioreni să aparţină unei persoane membră a comunităţii daco-romane, în care pătrund elemente sarmatice, dacă nu cumva vasul aparţinea unui etnic iranian.

Acest tip ceramic a fost utilizat ca afumătoare în ritualurile (funerare sau de purificare) specifice lumii sarmatice. Alături de altare au fost descoperite mai multe tipuri de afumători. Se pare că în zona centrală se afla altarul, flancat de două afumători şi un vas de provizii. Erau arse diferite materiale, răşini şi plante „magice", fumul rezultat era unul purificator pentru participanţii la ritual, ajutând la comuniunea dintre om şi zeu[26]. Purificarea şi retrăirea unor experienţe mistice era făcută prin aruncarea pe jarul din afumători a unor substanţe halucinogene şi inhalarea fumului rezultat de către cei prezenţi. La fel ca alte popoare antice din spaţiul carpato-danubiano-pontic, credem că nici sarmaţilor nu le era străin acest obicei[27].

Materialele care indică un cult al focului sunt prezente în riturile funerare sarmatice. Materialele minerale sunt de culoare albă (cretă, lut alb, nisip alb, ghips, scoici), de culoare roşie (ocru, realgar), mai rar galbenă (sulf). Prezenţa mineralelor în mormintele sarmatice este explicată prin caracterul cultual, constituind o dovadă a simbolului sacru al culorilor amintite[28].

[21] Bârcă 2006, 75, tipul VI.
[22] Vaday – Médgyesi 1993, 80-84.
[23] Petković 1991, 97.
[24] Benea 1995-1996, 375.
[25] Vaday – Médgyesi 1993, 83-87.
[26] Dvornichenko 1995, 114-115.
[27] Vaday 2000, 219.
[28] Bârcă 2006, 53-54.

Bibliografie

Batistić-Popadić 1984-1985
D. Batistić-Popadić, Sarmatska Nekropola Vojlovica – Pančevo, în RadVM, 29, p. 59-83.

Bârcă 2006
V. Bârcă, Istorie şi civilizaţie. Sarmaţii în spaţiul est-carpatic (sec. I a.Chr. – începutul sec. II p. Chr.), Cluj – Napoca.

Benea 1995-1996
D. Benea, Interferenţe spirituale în aşezările daco-romane din sud-vestul Daciei în secolele III-IV, în Sargetia, 26/1, p. 369-383.

Benea 1997
D. Benea, Quelques observations sur la céramique de l'agglomération daco-romaine Freidorf, în: Etudes sur la céramique romaine et daco-romaine de la Dacie et de la Moesie Inférieure, BHAUT, 1, Timişoara, p. 55-76.

Benea 1999
D. Benea, Dacia sud-vestică în secolele III-IV, vol. II, Timişoara.

Bichir 1977
Gh. Bichir, Les sarmates au Bas Danube, în Dacia, 21, p. 167-195.

Dvornichenko 1995
V. V. Dvornichenko, Sauromatian Culture, în Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age, Berkeley, p. 105-120.

Grumeza 2014
L. Grumeza, Sarmatians. Cemeteries from Banat (Late 1st – Early 5th Century AD), Cluj-Napoca.

Istvánovits – Kulcsár 2017
E. Istvánovits, V. Kulcsár, Sarmatians – History and Archaeology of a Forgotten People, RGMZ, 123, Mainz.

Muscalu 2009
B. Muscalu, Cultura materială şi spirituală în teritoriul dintre Dunăre şi Tisa. Sarmaţii iazygi şi relaţiile cu Imperiul Roman, teză de doctorat (manuscris), Timişoara.

Párducz 1938
M. Párducz, Római kori lelőhely Hódmezővásárhelyen Sólt – Palében, în Dolg., 14, p. 90–123.

Párducz 1950
M. Párducz, Denkmäler der Sarmatenzeit Ungarns, Archaeologia Hungarica, III (1950) Budapest.

Simovljević 1957
N. Simovljević, Sarmatiche stratum Crvenka bei Vrsac, în RadVM, 6, p. 57-66.

Smirnov 1973
K. F. Smirnov, Kuril'nicy i tualetnye sosudiki Aziatskoj Sarmatii, in R.M. Munčaev, V. I. Markovin(eds.), Kavkaz i Vostočnaja Evropa v drevnosti, Moskva, 1973, p. 166–179.

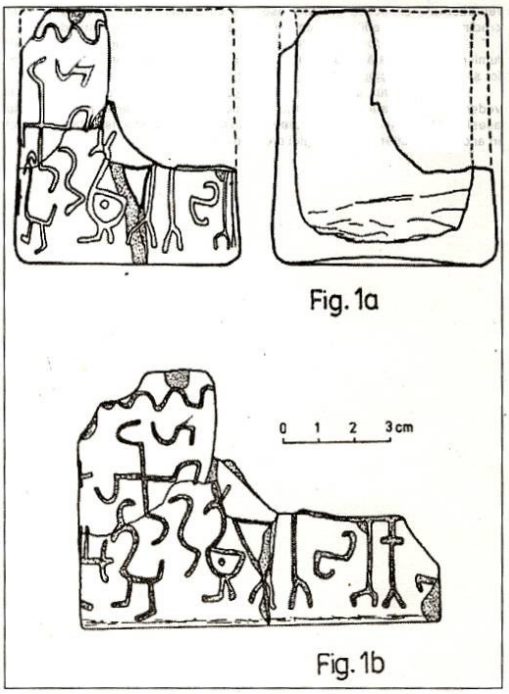
Vaday – Médgyesi 1993
A. H. Vaday, P. Medgyesi, Rectangular vessels in the Sarmatian Barbaricum in the Carpathian Basin, în CommArchHung, p. 63-89.

Vaday 1989
A. H.Vaday, Die sarmatischen Denkmäler des Komitats Szolnok, în Anteus, 17-18 (1988-1989), Budapesta.

Vaday 2000
A. H. Vaday, World of beliefs of the Sarmatians, în Specimina Nova, 16, p. 215-226.

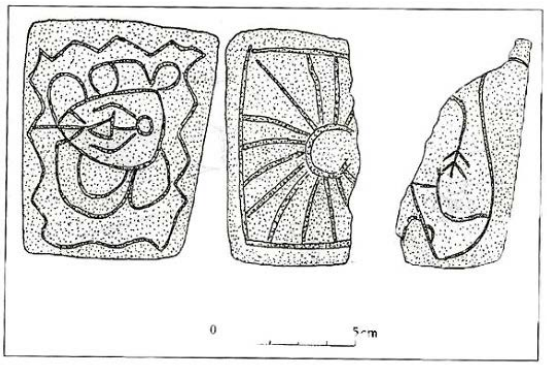
Planşa I

Vase rectangulare cu decor: 1- 2 Cioreni (apud Benea 1999, 216, fig. 15; Istvánovits – Kulcsár 2017, 244-245, fig. 193.), 3-Kovacica 4- Sarkad-Köröshat (apud Benea 1995-1996, fig. 1-3).

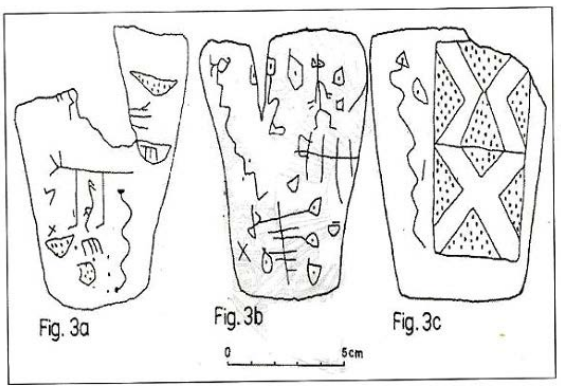


1

2



3

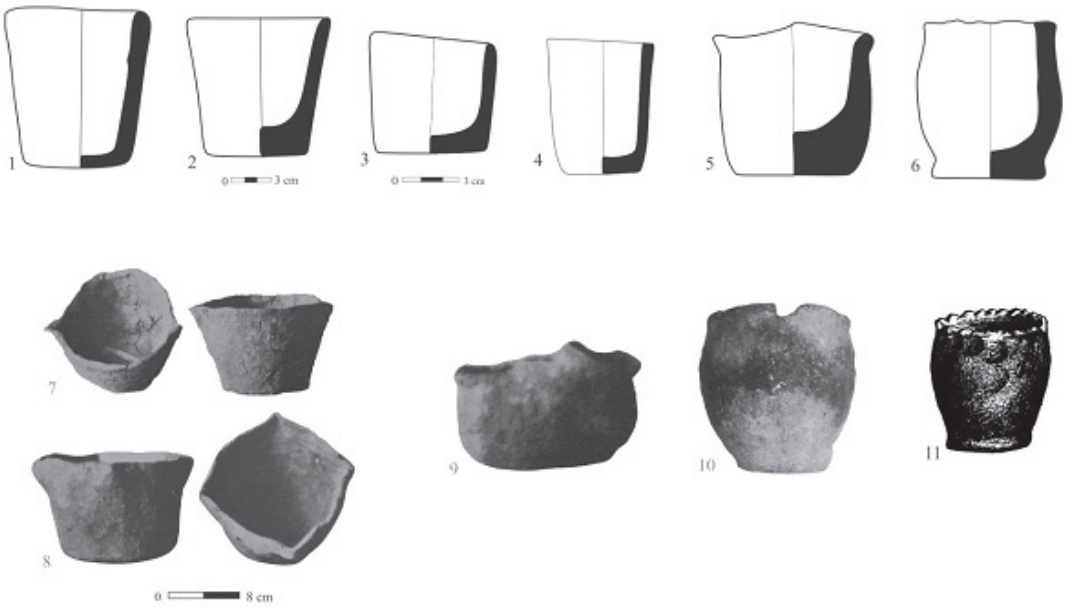


4

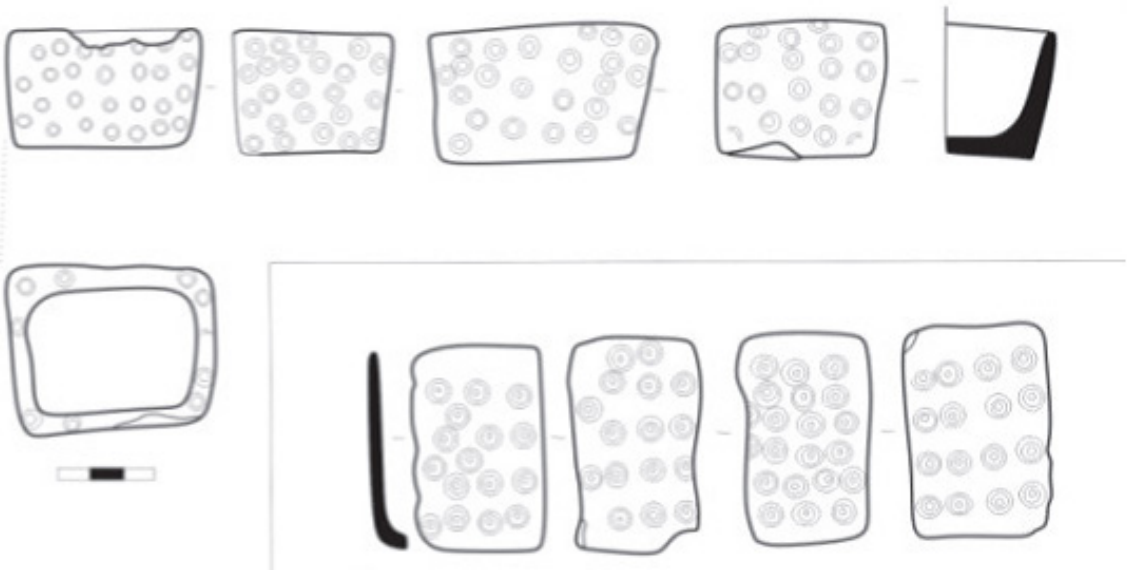
Planșa II

1 - Vase rectangulare descoperite la: 1. Pančevo - Vojlovica M 38, 2. Klarafalva – B, M 54; 3–6. Foeni – Cimitirul Ortodox, mormintele 2, 18, 15, 14; 7–8. Kiszombor – B, M 210, M 211; 9. Deszk – A, M 1; 10. Vršac – Crvenka, M 4; 11. Vršac – Ulica Podvršanska, M 2 (apud Grumeza 2014, fig. 51);

2- a. Újszentiván – Cărămidărie; b.Vas rectangular cu decor ștampilat de la Vršac – Crvenka (apud Grumeza 2014, fig. 52).



1



2

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Convergenţe

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

-
Andreea Petcu

Reflecții asupra tratatului *De Clementia*

Reflections on the treaty *De Clementia*

Abstract: *The treatise De Clementia is offered o the young emperor, Nero by his imperial advisor, the brilliant philosopher Lucius Annaeus Seneca. The writer uses his remarkable writing style to persuade Nero to reign over the people of Rome with kindness and clemency, holding a mirror to reflect the image of the emperor as one that will be the happiest of men. However, Seneca's councils also aim at encouraging the Roman people to put their faith and trust in the future wise and merciful ruler of Rome who is also his pupil.*

Keywords: *Nero, De Clementia, Lucius Annaeus Seneca, Rome, Empire.*

Cuvinte-cheie: *Nero, De Clementia, Lucius Annaeus Seneca, Roma, Imperiu.*

Tratatul *De Clementia* sau *Despre Clemență* a fost scris între 15 decembrie 55 d.Hr. și 14 decembrie 56 d.Hr. de către Lucius Annaeus Seneca, filosof și om politic din perioada Imperială a Romei. Lucrarea sa este adresată unui tânăr împărat Nero în vârstă de 19 ani care se pregătea să domnească asupra poporului său.

Textul tratatului reflectă o natură politică, filosofică și pedagogică, iar Seneca însuși poate fi considerat ca fiind un filosof din sfera politică. Acesta a fost mai întâi tutorele împăratului Nero, căruia i se adresează în mod direct în opera sa, iar după urcarea acestuia pe tronul Romei, Seneca a devenit consilierul său imperial.

Opera este în primul rând surprinzătoare dată fiind ocazia cu care aceasta a fost scrisă, și anume, moartea fratelui vitreg al împăratului, Britannicus, care se crede că ar fi fost ucis chiar de către viitorul cezar. Astfel, măgulirea virtuților demnului împărat Nero au fost transpuse în scris după ce acesta s-a aflat în postura de ucigaș al fratelui său, realitate ce i-a făcut pe mulți istorici să se îndoiască de datarea tratatului ca fiind după moartea lui Britannicus[1].

[1] Wilson 2014, pag. 170

În continuare, vom analiza pasaje și fragmente din opera *De Clementia* a filosofului Seneca și vom interveni cu reflecții personale asupra textului, în încercarea de a pătrunde scopul acestei lucrări, publicul țintă și înțelesul pe care autorul spera să-l încredințeze discipolului său pe această cale.

Proemiu

În prima parte a lucrării sale, *De Clementia*, denumită *Proemiu*, Seneca se înfățișează pe sine ca o oglindă în care se reflectă imaginea tânărului Nero și începe prin a vorbi despre plăcerea de a-ți examina conștiința când sufletul nu îți este încărcat. Filosoful continuă să i se adreseze lui Nero și să ilustreze puterea unui cezar, care este stăpân peste viețile muritorilor, de data aceasta schimbând perspectiva și punându-se pe sine în locul împăratului.

Seneca continuă dialogul la persoana I singular, spunând plin de emfază *oare nu eu, dintre toți muritorii, sînt ales pentru a îndeplini pe pământ rolul zeilor? Eu hotărăsc viața și moartea popoarelor;* în mâna mea se află soarta statului[2]. Iată, deci, cum Seneca ne face cunoscut că gloria unui imperiul măreț precum puternicul Imperiu roman se află în mâinile unui tânăr zeu numit Nero care decide soarta muritorilor.

Autorul se prezintă ca fiind o oglindă a împăratului, însă, în mod justificat, ne putem întreba ce fel de oglindă este aceasta. Deoarece oglinzile ne redau înfățișarea invers față de cum este în realitate. Astfel, putem emite ipoteza că Seneca se transformă într-o oglindă ce prevestește viitorul împăratului. Aceasta în cazul în care cezarul va aplica învățăturile stoice și se va lăsa ghidat de preceptele consilierului său imperial. În acest caz, scopul politic se dezvăluie încă de la început.

În continuarea operei, Seneca îl laudă, în mod indirect, pe cezar, întorcându-se la

[2] Seneca 1981, pag. 111

timpul prezent al domniei lui Nero. Astfel, filosoful vorbește despre bunătatea și înțelepciunea împăratului care, în ciuda vârstei sale fragede, nu ridică mâna sa puternică pentru a-și lovi poporul. În schimb, împăratul dă dovadă de clemență, înapoiază oamenilor Legea, își dezvăluie empatia și acordă iertarea celor care o caută. Mai departe, Seneca își părăsește rolul de oglindă al împăratului și continuă prin a se adresa direct cezarului. Acesta îi elogiază virtuțile mărețe de care se bucură tânărul principe, și anume, nevinovăția și cinstea sa, care îi atrag din plin iubirea și prețuirea poporului roman.

Apoi autorul introduce foarte subtil afirmația că *nimeni nu mai vorbește de divinul Augustus și nici de primii ani de domnie a lui Tiberius,* însă se referă la programul politic instituit de aceștia. Pedagogul imperial îi pregătește lui Nero o prezentare a viziunii sale politice de monarhie absolutistă realizată prin domnia unui om înțelept stoic ce cuprinde în mâinile sale toata puterea de decizie. Acesta este drumul pe care Seneca îl așază în fața împăratului, garantându-i obținerea tuturor virtuților, recunoștința poporului și întreaga putere concentrată în mâinile sale.

Pedagogul întărește poziția împăratului de conducător al imperiului, spunându-i că poporul este pregătit să-i dea ascultare fără teamă, dat fiind că firea nobilă a cezarului și clemența sa strălucesc atât de puternic asupra Romei[3].

Seneca combate afirmațiile unor stoici potrivit cărora clemența este o virtute inutilă celor nevinovați, prin comparația cu argumentul că medicina se dovedește necesară chiar și celor sănătoși. Cu toate acestea, pedagogul avertizează împăratul împotriva excesului de clemență, care poate fi la fel de dăunătoare precum lipsa de iertare în toate cazurile judecate. Astfel, abilul pedagog îl pregătește din timp pe Nero pentru a scoate sabia împotriva celor care îi amenință domnia și a o ține în teacă pentru cei care îi servesc propriilor interese sau se dovedesc a fi serviabili.

În continuare, prelegerea pedagogului imperial se împarte în 3 părți distincte ce tratează diverse fațete ale clemenței. Prima se referă la blândețea împăratului Nero, a doua la definirea mai precisă a naturii clemenței, iar ultima parte descrie modul în care se poate obține această virtute.

Blândețea lui Nero

În prima parte intitulată *Blândețea lui Nero*, Seneca îi reamintește principelui un caz în care acesta a dat dovadă de clemență. Tânărul cezar, nevoit fiind prin datoria sa de judecător suprem să condamne doi hoți la pedeapsa capitală, ar fi exclamat că și-ar fi dorit să nu cunoască literele pentru a nu le însemna acestora numele pe papirus.

În povestirea sa, Seneca nu uită să îl menționeze și pe prefectul Burrus, colaboratorul său, pe care îl laudă ca fiind un *bărbat ales* și născut parcă, pentru a-l avea pe Nero drept principe. Prin această afirmație, omul politic își îndeplinește un dublu scop. Mai întâi, îl elogiază pe împărat, născut pentru a domni printre oameni și pentru a fi ascultat cu supunere și apoi, îl laudă pe prietenul său, umplându-l de noblețe și înfățișându-l ca fiind pregătit sa-i servească principelui.

[3] Au existat edificii ridicate pentru a cinsti virtutea Clemenței în Roma, un exemplu fiind templul înălțat în anul 44 î.Hr. de către Senat pentru actele de clemență a împăratului Caesar.

Desigur, pedagogul nu aduce în discuție această nobilă purtare a împăratului deoarece acestuia din urmă nu i-ar servi memoria, ci cu scopul de a-l ridica pe un piedestal și în fața cititorilor. Neîndoielnic, scopul autorului se relaționează cu manipularea opiniei publice prin prezentarea lui Nero în imaginea unui conducător demn de urmat. Iar ceea ce Seneca își sfătuiește auditoriul acestei lucrări este limpede: Supunere și ascultare în fața împăratului!

Astfel, pentru pedagogul imperial, această cuvântare scurtă a cezarului, desfășurată într-un cerc intim din cabinetul său, prevestește viitorul prosper al Romei, în care va exista *unire între dreptate și bine,* iar *pietatea și dezinteresul* renasc *odată cu legalitatea și cumpătarea,* făcând *loc veacului fericirii și nevinovăției*[4].

Seneca îl asigură pe tânărul Nero de realitatea acestei previziuni ce se va îndeplini datorită meritelor inimii sale. Interesantă se dovedește, totuși, afirmația autorului, ce mărturisește că *toate se vor face după asemănarea ta,* deoarece sensul este interpretabil. Îi garantează oare Seneca împăratului că voința sa va fi lege, că toate hatârurile sale vor fi îndeplinite datorită faptului că el este conducătorul Romei? Sau că poporul îi va da ascultare, atâta timp cât Nero se va dovedi un bun guvernator de Imperiu?

Filosoful îi promite cezarului chiar și faptul că va fi cruțat de chinul de a pedepsi. Desigur, realitatea istorică ne demonstrează că Nero nu s-a preocupat foarte tare să fie cruțat, căci în timpul ultimilor ani de domnie, condamnările și cazurile de lezmajestate au continuat să crească la număr.

Tot în această parte, Seneca pretinde că scopul său nu este acela de a măguli urechile cezarului, ci de a se asigura că tendințele naturale de îngăduință și bunătate ale tânărului împărat se vor transforma într-un mod de gândire constant și într-un obicei facil de pus în practică. Desigur, pedagogul dorește să se asigure că Nero va asimila și întări prin fapte concrete viziunea politică pe care Seneca dorea să o implementeze cât mai curând. După cum afirmă și Eugen Cizek, *Seneca discută mai puțin despre regalitate și mai mult despre rege, referindu-se mai frecvent la indivizi decît la instituții*[5].

Natura clemenței

În această parte, filosoful aprofundează sensul acordat clemenței, pentru a nu exista confuzii de semnificație (nici pentru cezar și cu atât mai puțin pentru cititori) căci stoicii, în general, căutau să definească termenii puși în discuție pentru a se face mai bine înțeleși. Astfel, Seneca, oferă conceptului de clemență caracteristica de a fi o înclinare a sufletului spre îngăduință, înfrânarea sufletului de a pedepsi sau un *act de cumpătare prin care pedeapsa se amână pentru o vreme*.

Putem interpreta faptul că această virtute numită clemență are nevoie de sfătuitori și consilieri în timpul acesta de amânare a pedepsei, iar o persoană înțeleaptă precum Seneca ar avea un rol important alături de un principe ce practică îngăduința și constanța.

Apoi Seneca vorbește despre cruzime, contrariul clemenței, care nu doar că pedepsește, ci își găsește plăcerea în însăși pedepsirea și torturarea persoanelor, fără a avea un motiv justificat (răzbunare sau mânie). De asemenea, acesta îi dă cruzimii și

[4] Seneca 1981, pag. 116
[5] Cizek 1972, pag. 78

sensul de lipsă de stăpânire de sine în aplicarea pedepsei sau de pedepsire peste măsura greșelii săvârșite.

Pedagogul îl sfătuiește pe cezar împotriva milei și împotriva cruzimii, două vicii ce pot fi confundate cu asprimea și clemența. Cu toate acestea, practica rămâne în continuare discutabilă deoarece este puțin probabil ca tânărul împărat să înțeleagă cu adevărat limita fină dintre virtutea asprimii și cruzimea sau sălbăticia de care un conducător poate da dovadă odată ce este lipsit de obiectivitate.

Pe de altă parte, ne putem da seama că Seneca nu dorește prin cele transmise să clarifice diferența dintre virtute și vicii, ci doar să justifice în mod teoretic acțiunile lui Nero față de public și să convingă cititorii de prezența îngăduinței sale. Seneca justifică despotismul filosofic și îl pune sub semnul virtuții clemenței deoarece dorea ca soluțiile sale să fie acceptate atât de împărat, cât și de aristocrația senatorială.

Dobândirea clemenței

Seneca admite că virtutea clemenței este cea mai potrivită pentru un om în adevăratul sens al cuvântului și adecvată oricărui suflet, indiferent de modul în care omul își trăiește viața, dar cu atât mai mult insistă filosoful că se potrivește unui conducător.

Apoi, autorul se va opri asupra loialității ce se datorează unui principe clement a cărui strălucire o întrece pe aceea a unui astru ceresc. Pentru el, supușii sunt datori să își dea propria viață fără să cârtească, dacă de aceasta va depinde salvarea conducătorului cetății.

Cezarul este asemenea sufletului ce guvernează un corp, iar acesta din urmă, fiind partea muritoare, se va sacrifica pentru partea eternă, care este sufletul. Desigur, în accepțiunea că sufletul este transcendental, acesta poate schimba mai multe corpuri deoarece au devenit inutile și bolnave, însă este dificil să ne imaginăm cum un cezar poate guverna fără a avea Imperiul sau cetățenii săi. Mai degrabă un imperiu își schimbă conducătorul decât împăratul să-și înlocuiască cetatea și supușii, iar aceasta este o versiune reală istorică a Romei.

Însă, prea puține va menționa autorul în lucrarea sa referitor la datoria principelui față de supușii săi, cu excepția înfrânării mâniei proprii și a acordării iertării, care și aceea, nu trebuie să cadă în viciul de a avea milă față de ceilalți.

În continuare, Seneca revine cu argumentul că popoarelor le place *să își rişte viața*, *să își expună corpurile* și *să alerge în prima linie pentru a nu isca învălmășeală în rândurile armatei împăratului lor*[6], lucru puțin probabil, chiar dacă ne referim la oameni morali și educați.

În plus, nu de puține ori, istoria vorbește despre conducători ce porneau primii în fruntea armatei, care luptau cot la cot cu legiunile lor și care se aruncau în luptă, însuflețind curajul luptătorilor în toiul unei bătălii ce părea pierdută.

Desigur, Seneca nu avea interesul de a-și sfătui cezarul să se avânte în luptă, deoarece pericolul morții era foarte mare, ci dorea să îl păstreze cât mai mult timp la frâiele imperiului. Aceasta se datora și faptului că fiecare nou împărat venea la conducere cu proprii favoriți, iar dacă aceasta urma să se întâmple, consilierul imperial avea toate

[6] Seneca 1981, pag. 121

șansele să își piardă poziția.

Lamentarea lui Seneca referitoare la ruina poporului roman, în cazul nefericit în care imperiul și-ar pierde conducătorul este exagerată. Într-adevăr, înlăturarea de la putere a unui împărat poate crea instabilitate socială atâta timp cât un succesor nu este numit la frâiele imperiului. Însă, din nou, istoria ne vine în ajutor cu exemple în care însuși împăratul poate conduce un imperiu la propria ruină, dacă acesta nu se dovedește a fi un bun conducător. Prosperitatea imperiului depinde în mod cert de calitățile împăratului, însă deciziile eronate ale acestuia pot provoca distrugerea cetății și căderea poporului pe care cezarul îl stăpânește.

Desigur, abilul nostru om politic preferă să nu menționeze aceste aspecte, dar le oferă cetățenilor romani o profeție, și anume faptul că măreția Romei se va sfârși în clipa în care cetățenii nu vor mai da ascultare cezarului. Pedagogul se preocupă să avertizeze poporul roman și să stârpească din față manifestările de nemulțumire sau revoltele împotriva lui Nero, profețind că acestea vor avea drept rezultat pierderea controlului cetății asupra provinciilor stăpânite de Roma.

În opera sa, Seneca repetă ideea că Nero ar fi sufletul statului, iar cetățenii reprezintă trupul împăratului, astfel încât darul clemenței se arată cu atât mai prețios deoarece cruțarea trupului înseamnă și cruțarea sufletului, și invers.

Omul de stat va continua, pe parcursul operei sale, să îmbine precepte filosofice transcendentale cu exagerări sau distorsionări ale principiilor menite să servească intereselor proprii. Suntem de acord cu ideea enunțată de autor, și anume că *cruzimea unui om obișnuit vatămă puțin*, dar *aceea a conducătorului înseamnă război*[7] deoarece erorile au consecințe mai grave dacă se pornesc de la un nivel înalt. Tocmai de aceea, o persoană aflată la conducere ar trebui să posede o conștiință superioară celei a omului de rând.

Însă, această afirmație cu conținut de adevăr se continuă cu un îndemn la înfrânarea mâniei și la acceptarea sentinței, fie și pedeapsa capitală, aceasta din urmă aplicându-se supușilor de la care se așteaptă să nu implore și să nu protesteze în momentul morții.

Apoi urmează o descriere destinată împăratului: *M*înia *acestuia, deși s-a aprins și tinde să se dezlănțuie, nu va fi totuși folosită decât pentru a face bine și a aduce pace!*[8] Opinia noastră este că Seneca se contrazice făcând această afirmație, deoarece în lucrarea sa *De Ira* (*Despre Mânie*), acesta se pronunță împotriva manifestărilor acestui defect[9].

Ideile filosofice ale autorului nu pot explica modul practic în care mânia poate fi folosită pentru a aduce pace, ea însăși fiind o tulburare a spiritului și o întunecare a rațiunii. Însăți noțiunea de om mânios, dar plin de pace și clemență ni se arată ca fiind un paradox.

Pedagogul continuă să explice mânia punând acest viciu, în special, pe seama femeilor, care își pierd firea când sunt cuprinse de furie și pe seama *animalelor josnice și*

[7] Seneca 1981, pag. 122
[8] Seneca 1981, pag. 123
[9] I.1. *Mi-ai cerut, Novatus, să scriu în ce fel poate fi potolită mînia și pe bună dreptate am impresia că te-ai temut foarte tare de acest sentiment, care este cel mai înspăimântător și mai sălbatic dintre toate. Dacă celelalte pasiuni cuprind în ele și puțină liniște și blîndețe, mînia, în schimb, este provocată de violența resentimentului, fiind atîțată de dorința aproape neomenească de arme, sînge, pedepse. Fără să-i pese dacă face rău celuilalt, mînia se va arunca în propriile-i arme, dornică de o răzbunare, care va atrage după ea și pe răzbunător* (Seneca 1981, pag. 7)

fără noblețe. Însă mânia nu se potrivește unui împărat demn, cu excepția în care acesta *dăruiește viață și demnitate celor aflați în primejdie și celor care ar merita să fie lipsiți de ele,* caz în care împăratul *face tocmai ceea ce nu-i este îngăduit decât unui stăpân absolut*[10]**.** Din nou revenim la opinia că nu mânia este motivul salvării vieților, ci alte virtuți pe care cezarul le-a dobândit.

În acest caz, omul politic merge prea departe, încercând să scuze până și excesele de mânie ale împăratului și ridicându-le la rang de virtute. Deoarece, afirmă Seneca, cezarul este asemenea unui zeu, ce are sub stăpânirea sa supuși cinstiți și folositori pe care îi răsplătește și supuși pe care se va limita să-i rabde. Astfel încât, înțeleptul autor îndeamnă poporul să se regăsească în tabăra celor loiali împăratului, deoarece aceștia se vor bucura de acordarea beneficiilor.

În ceea ce privește clemența față de sclavi, filosoful ne amintește că prea rar stăpânii folosesc clemența în relația cu aceștia, ci, dimpotrivă, recurg la cruzime și îi tratează mai rău decât pe alte sălbăticiuni. Deși, în scrierile sale, Seneca ia apărarea sclavilor și condamnă tratamentul crud pe care aceștia îl sufereau, nu putem uita că însuți autorul era proprietarul a sute de sclavi[11]. Nu ne parvin informații cu privire la modul în care aceștia erau tratați de filosof, însă chiar el recunoaște că nu mai poate ține socoteală numărului de sclavi care îl serveau pe vastele sale proprietăți[12]**.**

Tot în această operă, consilierul imperial ne face cunoscut faptul că *nedreptatea regilor se va întinde mai departe și faima ticăloșiei lor va dăinui peste veacuri*, precum *stăpânii plini de cruzime sunt arătați cu degetul de întreaga cetate, urâți și detestați*[13]**.** Cu toate acestea, tindem să credem că atitudinea disprețuitoare a stăpânilor față de sclavi era considerată a fi un lucru cât se poate de normal, deoarece, în acele timpuri, sclavii nu erau considerați ca fiind oameni în adevăratul sens al cuvântului și nu aveau niciun drept public sau privat.

Suntem de părere că promovarea acestei atitudini umaniste în favoarea sclavilor de către autor are scop propagandist și urmărește sensibilizarea opiniei publice. Nu trebuie să uităm că Seneca făcea parte din cercuri filosofice și literare cunoscute și avea câțiva simpatizanți cu funcții înalte politice. Extinderea rețelei sociale de influență reprezenta un obiectiv important pentru pretendenții la putere deoarece avea nevoie de susținători politici.

Mai apoi, Seneca revine la clemență ca fiind o virtute cu atât mai prețioasă, cu cât puterea de care va da dovadă va fi mai mare, iar exemplul oferit de autor este al ierarhiei albinelor, ale căror regină se bucură de numeroase privilegii acordate de natură. Cu toate acestea, la un studiu mai temeinic al biologiei, putem introduce argumentul că respectiva regină ce are privilegiul de a nu munci, va avea, în schimb, datoria de a da naștere noilor supuși. În cazul cezarului, după cum a afirmat însuși Seneca, acesta are doar datoria de a-și răbda unii supuși și de a-i răsplăti pe cei mai serviabili.

În continuare, omul politic îl înfățișează pe împărat ca fiind lipsit de o armă cu care să poată vătăma, pe când albina agresivă și iute posedă acul, cu care poate ataca dușmanii.

[10] Seneca 1981, 123.
[11] Wilson 2016, pag. 184
[12] Seneca 1981, pag. 172
[13] Seneca 1981, pag. 124

Din nou, va trebui să-i reamintim cititorului că această înțepătură cu care albina atacă posibilii prădători duce la moarea acesteia, astfel încât, albinele vor folosi armele acordate de natură, în general, în scop defensiv și nu împotriva albinelor din propriul stup. Iar împăratul, deși neputincios și lipsit de arme, prin simpla rostire a unui cuvânt are putere de viață și de moarte asupra poporului său, fie aceștia oameni de rang înalt sau simpli sclavi.

Însă autorul nostru merge pe un alt fir de gândire și enunță faptul că clemența este cel mai puternic scut al unui conducător deoarece, fiind iubit de poporul său, niciun cetățean nu ar îndrăzni să ridice mâna asupra împăratului său nobil și nu-i va contesta hotărârile.

La sfârșitul operei sale, Seneca ne dezvăluie arta guvernării, și anume *acest lucru trebuie căutat și dobândit astfel încât să treacă drept cel mai mare, cu condiția de a fi considerat în același timp și cel mai bun!*[14] Un împărat va conduce la modul absolut dacă este considerat ca fiind măreț sau de temut de către popor, chiar dacă este doar o imagine, dar și *cel mai bun*, în sensul de conducător ce poate aduce prosperitate și pace cetățenilor.

Însă, prea puțini împărați și-au menținut autoritatea prin bunătate și clemență, ci, până în momentul în care au fost uciși sau alungați, marii conducători romani și-au asigurat puterea prin teama pe care o inspirau, odată aflați la cârma imperiului. Iar Seneca nu era străin de această pârghie politică importantă ce a căutat să i-o ofere într-un mod subtil tânărului Nero.

Bibliografie selectivă

Cizek 1972
Cizek, Eugen, *Seneca*, Iaşi, Editura Albatros

Cizek 1986
Cizek, Eugen, *Secvenţă romană*, Bucureşti, Editura Politică

Grimal 1992
Grimal, Pierre, *Seneca sau conştiinţa imperiului*, Bucureşti, Tipografia Univers

Seneca 2004
Seneca, Lucius Annaeus, *Dialoguri*, Bucureşti, Editura Polirom

Seneca 1981
Seneca, Lucius Annaeus, *Scrieri filozofice alese*, Bucureşti, Editura Minerva

Suetonius 1867
Suetonius, Caius Tranquillus, *Viaţa a XII imperatori*, Braşov, Editura Romer şi Kamner

Tacitus 1990
Tacitus, Publius Cornelius, *Annales*, Paris Editura Les Belles Lettres 1990

Wilson 2016
Wilson, Emily, *Seneca, Istoria unei vieţi*, Bucureşti, Editura Seneca Lucius Annaeus

Articole consultate

Griffin 1978
Griffin, Miriam, *Seneca: A Philosopher in Politics*, în *Classical Philology* Vol. 73, No. 3 (Jul., 1978), pp. 247-250, Chicago, The University of Chicago Press

Nichols 2013
Nichols, Michael, *The Reflections in Seneca's De Clementia*, Baylor University, Texas

[14] Seneca 1981, pag. 127

Dan Negrescu

Cuvântul devenit aur. Petrus Chrysologus despre Psalmul I

The word became gold: Petrus Chrysologus about Psalm I

Trebuie să acceptăm că, dacă Iisus Christos le-a vorbit oamenilor, gloria Bisericii a fost decisă însă în mare măsură de cei care, ulterior s-au adresat direct celor mulți, urmând desigur exemplul Modelului, adică al dătătorului de măsură. După aceea putem vorbi și de importanța operei patristice scrise care însă numai celor mulți nu li se adresa. Trebuie să subliniem cu obiectivitate că pentru instrumentul succesului, care era oratoria, esențială s-a dovedit a fi pregătirea dobândită în tradiția marii școli păgâne, clasice.

Doar astfel putem explica gloria oratorului din Ravenna, mai puțin cunoscut azi comparativ cu titanii rostirii creștine (Ambrosius, Augustinus) dar axiologic și (parțial) cronologic părtaș al aceleiași serii de rosturi aurite.

Deja cognomenul acestui mare orator căruia în mod firesc i se spunea latinește *Aureus sermocinator* (cuvântătorul de aur) are darul de a trezi admirația față de cel care prin forța cuvântului, - după o anume tradiție, printr-o minune, ca în cazul lui Aurelius Ambrosius – avea să devină la doar 27 de ani, episcop al Ravennei.

Că puterea rostirii l-a făcut celebru pe tânărul Petrus, ne-o confirmă istoriograful Agnellus; pe la 830 el redactează o *Vita S. Chrysologi Petri* din care aflăm printre altele că viitorul episcop a fost numit *aureus sermocinator* datorită puternicului efect emoțional produs de predicile sale.

Născut la Forum Cornelii (Imola de azi), Petrus a primit atât educație creștină, cât și – ca alți autori patristici – o temeinică instruire păgână latină și greacă. Contemporanii săi vedeau o adevărată iluminare în prezența sa în scaunul episcopal, iar aceasta și din punct de vedere cultural nu doar cultic. Forța tânărului ierarh stătea tocmai în utilizarea cuvenită a cuvântului, lipsită de dubii, căci, după cum îi plăcea lui să afirme „cine vrea să se joace cu Diavolul, nu se va putea bucura împreună cu Christos”.

În anul 450, cu puțin înainte de a împlini vârsta de 40 de ani, s-a stins din viață, după unii din cauza nevoințelor specifice viețuirii creștine, după alții efectiv din pricina intensei trăiri a propriului cuvânt rostit, a actului oratoric. Chiar moartea sa a lăsat o impresie adâncă credincioșilor dar și romanilor necreștini, în general ca admiratori ai stilului său.

Secventa predică (*Sermo XLIV,* Migne*, P. L.* tom LII, col. 322-325).) este o probă a felului în care oratorul, prin explicitare terminologică, extrage aur din cuvânt servindu-l ascultătorului atunci, lectorului azi.

Predica LXIV

Despre sfatul necredincioșilor, calea păcătoșilor și jilțul molimei hulitoare, cu referire la Psalmul I

Medicul priceput se străduiește să le ofere arta deplină a vindecării celor chinuiți de lâncezeala bolii, dezvăluie feluritele cauze ale bolilor, dă pe față căile ascunse ale molimei, sfătuiește cum să ne ferim de ținuturile purtătoare de molime, arată care sunt cele mai multe feluri ale remediilor, dezvăluie puterile ierburilor, zice care sunt calitățile medicamentelor, celor ascultători le promite sănătatea cea mai îndelungată; astfel îi sfătuiește pe cei suferinzi și îi duce către îngrijirile grele și aspre.

Astfel se face că profetul sfânt, urmând să dea la iveală medicina trupului și a sufletului descoperă ascunzișurile adânci ale necurăției, despoaie bolile acoperite, vădește nedreptățile, amarul ascuns, de unde se nasc viciile, originea greșelilor, smulge rădăcinile nelegiuirilor printr-o minunată cugetare. Și astfel poartă mințile bolnave ale muritorilor, neîncetat, printr-o curată măsură, cu veghe la etate, fire , vreme și puteri, către sănătate printr-o divină îngrijire.

Psalmul ce-l cântăm azi, este prefața psalmilor, este chiar psalmul psalmilor, inscripția inscripțiilor; este argumentul ce naște argumente, este întreaga cauză a cântărilor ce urmează. Și, precum cheia încăperii regești, după ce dezvăluie întâia poartă, lăsând spre a fi pătrunse nenumăratele sălașuri din adâncul lăuntric, astfel acest psalm, după ce a descuiat întâile intrări ale înțelegerii, dezvăluie misterul tuturor psalmilor, dezvăluie ceea ce e ascuns.

Fericit bărbatul care nu a mers în sfatul necredincioșilor și nu a stat în calea păcătoșilor și nu a șezut în jilțul hulirii.

Fericit bărbatul: după cum va fi luptat cu fiarele și va fi învins nedreptățile luptelor celor mai grele, astfel vor fi rostite bravurile, recompensele, cununile; profetul astfel a promis fericirea încât să-l stârnească pe om, ca, după ce i-a arătat-o, el să învingă întreaga sălbăticie a nelegiuirilor.

Fericit bărbatul care nu a mers în sfatul necredincioșilor și nu a stat în calea păcătoșilor. Totuși pare lipsit de înțeles că s-a spus să meargă în sfat și să stea în cale, de vreme ce omului îi este în obișnuință să stea în sfat și să meargă în cale. Căci sucite sunt toate în lume din pricina celor sucite și nu pot păstra ordinea cele ce prin ordine nu pot merge înainte. Profetul însă nu le spune acestea despre corp, ci despre năpustirea minții; și nici nu împiedică alunecarea piciorului, ci ține la depărtare ruina sufletelor.

Fericit bărbatul care n-a plecat în sfatul necredincioșilor: a plecat, a plecat de la sine, s-a retras nelegiuit de la Dumnezeu; și nu stă în sfat cel ce rătăcește printre cugetări nelegiuite. Acesta e când dus când către cer, când e dus către ținuturile pământene, când e aruncat pe întinderile mărilor, când ridicat pe valuri, când scufundat în adânc; de vreme ce el e veșnic răsucit în mintea sa precum bețivul, el nu se judecă pe sine, ci judecă cerul. Cel ce crede că știe totul, nu se știe pe sine; dacă s-ar cunoaște pe sine, niciodată nu ar adora cerul, soarele, luna, copacii, pietrele care i-au fost date și supuse slujirii lui;

ci el adoră piatra, slujește copacului, el care a disprețuit să-i servească Dumnezeului viu, Dumnezeului adevărat. Și pornind de la începutul lucrurilor, spre a replica faptelor nelegiuirii, să spunem că sfatul necredinței conduce la cele de jos, pe îngerul vestitor ceresc al tainei l-a schimbat în diavol, pe om l-a trimis din regatul vieții în surghiunul sălașului muritor; l-a izgonit din plăcerile paradisului la trudele chinuite ale veacului; a aruncat-o pe femeie din slava fecioriei la nașterea cu gemetele ce o însoțesc. De aici se face că, înainte de a se bucura, nu poate trece peste dureri și mântuie pedeapsa dinaintea învinuirii, până să se bucure de venirea urmașului.

Înmulțindu-vă, voi înmulți tristețile tale și gemetele tale; în tristețe și geamăt îți vei naște fiii (Gen.3). Care este sfârșitul, când începutul e vinovat? Pe cine va ține în cale veselia când își va avea începutul dintru jelire ? Profetul care zicea cunoștea acestea: Întru nedreptăți am fost zămislit și întru greșeli mi-a dat naștere mama mea.(Psalm L). Fraților, dacă astfel din pântece suntem azvârliți în calea păcatelor și de-a lungul tuturor vârstelor alergăm pe calea greșelilor, să cugetăm deșertăciunile copilăriei, alunecările tinereții, ruinările maturității, bolile bătrâneții și atunci ni se va arăta că am apucat calea păcatelor și nu calea vieții. Această cale o arată Christos spunând: Lată și încăpătoare este calea ce duce la pieire și mulți sunt cei care o pornesc pe ea. (Matei VII). Lată de greșeli, împrăștiată de valuri, încăpătoare pentru fărădelegi, într-adevăr calea este viața de față în care a venit omul și hălăduiește.

O generația se duce, vine altă generație , iar pământul în veci stă (Eccle. VII). Și de aceea s-a spus mai sus: Fericit bărbatul care n-a mers în sfatul necredincioșilor și nu a stat în calea păcătoșilor. Nu a spus Nu a venit; căci nimeni nu a venit în calea păcatelor în care ne duce însăși legea firii și a morții; ci fericit e bărbatul care nu a zăbovit în ea. Zăbovește în ea și întârzie în ea cel care își ușurează povara păcatelor, iar împovăratul drumeț ajunge cu întârziere și își găsește sălașul ceresc zăvorât. Împiedicat de aceste poveri plângea profetul zicând: Nedreptățile mele mi-au împovărat capul și precum o povară îmi sunt înscrise deasupra mea. Și pentru că în întregul vieții le-a purtat pe acestea, exclamă: Nenorocit am fost zămislit și încovoiat sunt până la sfârșit. (Psalm XXXVII). Calea păcatelor o străbate acel drumeț care vede relele acestei vieți, dar le disprețuiește, le simte dar le calcă în picioare; suferă dar învinge; și cu cât se ferește de ele, cu atât aleargă mai mult; iar când i se arată păzitorul porții cerești, sălașul ceresc nu i se mai închide. Dar ce este ceea ce astfel s-a arătat a fi sfatul căii necurăției necredincioase, adică fericit bărbatul care nu a mers în sfatul nelegiuiților și nu a stat în calea păcatelor? Căci, chiar dacă omul născut mai întâi întru păcate a venit în cale totuși, în primul rând nu aleargă dintru început în calea lor, ci după ce a început să guste din veninurile necurăției, abia atunci a sorbit din savoarea osânzei păcatelor. Tinde necurat către Dumnezeu și se depărtează de Dumnezeu când greșește. Dumnezeu îi disprețuiește pe păcătoși, El care i-a încredințat că nu trebuie să păcătuiască. Întunecimile fug de strălucire, întunecimile se întorc când strălucirea se retrage; acolo unde e Dumnezeu, nu se află nici un păcat; unde e păcat, nu e Dumnezeu. Și, ca să știi, omule că semenul fuge în toate părțile din fața chipului lui Dumnezeu, ascultă-l pe profet: Nu stă Dumnezeu fața aceluia, căci murdărite sunt căile aceluia în orice vreme (Psalm IX). Așadar mai îngreunat alunecă omul în calea păcatelor atunci când nimerește în ea prin râpele necurăției necredinței.

Şi nu a şezut în jilţul molimei hulei. Necurăţie dovedeşte şi făptuieşte cel ce-l iubeşte însă, căci nu-l poate învăţa pe altul cuviinţa şi aşa se face că acela care îi învaţă pe alţii necurăţia molimei necredinţei, şade în jilţ şi de acolo împrăştie prin mieroasă rostire către ascultători balele ucigătoarei învăţături. În jilţul molimei a aşezat filosofia care-i învaţă pe alţii despre mai mulţi zei, sau i-a învăţat că acela care este, fie nu e, fie nu poate fi dovedit; cel care a dat creatura naturii, încât îl neagă pe înfăptuitor. Şi-a pus în faţă jilţul molimei fariseul care, aşezând în fruntea hotărârilor cereşti înrădăcinatele învăţăminte omeneşti, a risipit nemăsurata strălucire din faţa poporului iudeilor. În jilţul molimei şade ereticul, care sub chipul credinţei, dezbină,rupe, sfârtecă întregimea.

Aşadar: fericit bărbatul care n-a mers în sfatul necredincioşilor şi nu a stat în calea păcătoşilor şi nu a şezut în jilţul molimei hulitoare. Şi cu totul fericit, respingând acestea trei, s-a făcut demn de a ajunge la fericirea Treimii: cugetă deci în legea Domnului, şi cugetă zi şi noapte încât cele ce urmează îl fac demn să vadă şi să audă mai pe larg la timpul cuvenit.

Notă: despre Petrus Chrysologus s-a scris poate mai puţin decât despre alţi autori patristici sau aparţinători perioadei patristice; totuşi merită reţinute câteva surse de informare, după cum urmează:

Agnellus, *Vita S. Petri Chrysologi,* în J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina,* tom LII.

Pierre de Labriolle, *Histoire de la litteraturechrétienne,* ed. 2, Paris, 1924.

G. Bardy, art. *Pierre Chrysologue,* în *Dictionnaire de théologie catholique,* XII, 2, col. 1917, Paris, 1935.

Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creştină,* Timişoara, 1984.

Daniel Haiduc

Limitele spaţiale ale imaginarului roman. Lucretius şi Manilius

Abstract: *The article discusses the concept of spatial limits of the Roman imaginary through the description of the universe found in the works of two important Latin poets, Lucretius and Manilius, each of them being influenced by a certain version of the Greek-Roman cosmology. While Lucretius uses the imagination to explore, step by step, the depths of a rather infinite universe, Manilius is more concerned about the intricacies of relations between the laws of the univers, that is imuable and governed by a god, and the peoples lives.*

Keywords: c*osmology, imaginary, limit, Lucretius, Manilius, universe*

Cuvinte cheie: *cosmologie, imaginar, limită, Lucretius, Manilius, univers*

Definirea imaginarului unui anumit domeniu al cunoaşterii ar putea începe de la afirmaţia lui Cornelius Castoriadis: „*Imaginarul [...] nu este o imagine a ceva. Este creația neîntreruptă și esențial nedeterminată [...] a figurilor/ formelor/ imaginilor, pe baza cărora poate exista vreodată o întrebare despre «ceva»*”[1]. Într-adevăr, aplicarea conceptului de imaginar la un domeniu dat are această capacitatea de a naşte întrebări pertinente despre structurile de bază în care se aşează cunoaşterea specifică acestuia şi, în acest context, este de înţeles fenomenul recent de proliferare a unor imaginarii particulare, aparţinând acelor domenii (din ce în ce mai multe) ale gândirii umane care încearcă să asimileze conceptul de imaginar, adesea pe baza unor metodologii nu prea riguroase. Putem, astfel, vorbi despre un imaginar cultural, un imaginar geografic, lingvistic, ştiinţific sau istoric, respectiv, prin restrângerea treptată a câmpului de studiu, de un imaginar antic, un imaginar medieval şi un imaginar modern, sau chiar de un imaginar antic roman şi unul grec.

Deoarece noţiunea de imaginar nu încă este pe deplin clarificată în literatura de specialitate, vom folosi propria definiţie propusă într-unul din studiile anterioare: „Imaginarul este o componentă fundamentală a universului personal alături de realitate, pe care o extinde şi o reinterpretează permanent, integrând fluxurile sensibilului, mentalul colectiv şi propria experienţă într-o unitate funcţională deplină, o viziune unică asupra

[1] Castoriadis 1975, pag. 7

lumii”[2]. Se impune din start o observaţie esenţială, şi anume că, în această accepţiune, imaginarul se constituie ca un sistem analog realităţii, ceea ce înseamnă că legile care îl guvernează, în sensul de limitare a posibilităţilor de structurare internă, trebuie să fie, în esenţă, aceleaşi după care se organizează şi realitatea. De aici şi ideea de limită spaţială a imaginarului, cu care vom opera în continuare, ideea care se bazează pe delimitarea, în cadrul unui continuum imaginar, a acelor construcţii mentale care pot funcţiona ca „locuri”, sau a acelor obiecte care pot fi imaginate „undeva”, prin utilizarea unor relaţii de natură spaţială între ele.

Atunci când vorbim despre limitele imaginabile ale unui univers personal – cu cele două componente ale sale, realitatea şi imaginarul – trebuie să facem inevitabil referire la cosmologia sa, adică la acea știință care se ocupă în mod direct de structura, evoluția și legile care guvernează universal respectiv. În cazul nostru, este vorba de cosmologia romană, mai bine zis de cosmologia greco-romană, deoarece romanii au împrumutat, în mare parte, concepţia despre univers a filosofilor greci. Dintre scrierile latine care au abordat ideea comologică, am ales doi autori, Lucretius şi Manilius, deoarece lucrările lor – *De Rerum Natura*, respectiv, *Astronomica* – îşi propun să descrie în mod sistematic universul pe care fiecare dintre ei îl cunoştea şi îl înţelegea. Am lăsat deoparte, fără însă a încerca să le diminuăm importanţa, pe Cicero şi al său text *Visul lui Scipio* (*Somnivm Scipionis*), pe Macrobius cu comentariile sale la *Visul lui Scipio* şi *Saturnaliile*, sau pe Aulus Gellius şi a sa enciclopedie *Nopţile Atice* (*Noctes Atticae*).

În ce-i priveşte pe Titus Lucretius Carus şi Marcus Manilius, dincolo de efortul, însoţit de un autentic talent literar, pe care l-au depus pentru a sintetiza, în texte de mare întindere, întreaga cunoaştere pe care o aveau despre univers şi despre locul omului în cadrul acestuia, este interesantă viziunea diametral opusă îmbrăţişată, semn al apartenenţei la medii intelectuale diferite: Lucretius este influenţat de ideile şcolii lui Epicur, în timp ce Manilius se raportează la învăţătura lui Hermes Trismegistul[3]. Înţelegerea celor două viziuni cosmologice este, aşadar, dependentă de cunoaşterea teoriilor despre univers vehiculate în epoca în care fiecare din ei şi-a redactat lucrarea: prima parte a secolului I î.Cr. pentru Lucretius, respectiv începutul secolului I d.Cr. pentru Manilius.

Nici o discuţie despre cosmologia greco-romană nu poate ocoli viziunea aristoteliană asupra universului[4], o viziune atât de influentă încât, mai târziu, în Evul Mediu, ea a fost studiată ca parte integrantă a filosofiei naturale scolastice, dobândind o autoritate mai mare chiar decât în Antichitate, unde era concurată de alte teorii la fel de bine argumentate. Universul lui Aristotel era unul stabil, veşnic, negenerat şi indestructibil, alcătuit din globuri concentrice, având în mijloc Pământul, iar ca limită exterioară firmamentul unde erau aşezate stelele. Filosoful grec a identificat două regiuni distincte, aflate în stare de echilibru, lumea sublunară şi cea supralunară, limita dintre ele fiind dată de sfera pe care aluneca Luna în drumul ei zilnic. Lumea sublunară, alcătuită din Pământ şi din aerul aflat în jurul său până la Lună, conţinea materie compusă din cele

[2] Haiduc 2017, pag. 24
[3] Grimal 1997, pag. 280
[4] Teoria lui Aristotel este descrisă într-o serie de lucrări, din care cele mai relevante sunt *De Caelo*, *Physica*, *De Meteorologica*, *De Generatione et Corruptione*, *Metaphysica Lambda* și *De Mundo*.

patru substanţe elementare, din care două – pământul şi apa – erau supuse unei mişcări rectilinii spre centrul Pământului, în timp ce celelalte două – focul şi aerul – tindeau să se deplaseze în direcţie opusă. Spaţiul exterior supralunar, era umplut cu o substanţă eterică – numită de Aristotel *aither*, iar în limba latină *quinta esentia* –, iar corpurile cereşti aflate acolo aveau mişcări circulare uniforme.

> „Căci lumea în ansamblul ei include toată materia, care este, aşa cum am văzut, corp natural perceptibil. Astfel încât nici nu există, nici nu a existat şi nici nu se vor putea forma vreodată mai multe ceruri, dar acest cer al nostru este unul singur şi unic şi complet. Este, prin urmare, evident că nu există niciun loc sau vid sau timp în afara cerului" (*De Caelo: I.9*)[5].

Însă nu toate şcolile filosofice ale Antichităţii acceptau un univers imuabil. Pentru Empedocles din Acragas (Sicilia), adept al teoriei ciclicităţii cosmosului, singurele lucruri neschimbătoare în univers erau cele patru elemente – pământ, apă, aer, foc –, iar rearanjarea lor continuă în nenumărate combinaţii era rezultatul trecerii universului prin perioade succesive de generare şi distrugere, tranziţia de la un ciclu la altul fiind cea care ducea la creare tuturor formelor de viaţă, prin stabilirea temporară a unui echilibru între ele. Fiind simetrice, ciclurile lui Empedocle duceau la repetarea, în ordine inversă, a evenimentelor unei faze în cea următoare (spre exemplu un proces de la naştere la moarte era urmat de un proces de la moarte la naştere)[6]. Într-unul dintre textele sale enigmatice, el vorbeşte despre o „naştere dublă" şi o „moarte dublă", deoarece „unitatea tuturor lucrurilor aduce o generaţie la fiinţare şi o distruge, iar cealaltă o cultivată şi o disemineză ca şi cum ele [elementele] ar fi din nou separate[7]. Cu toate acestea, universul empedoclean, deşi etern asemenea celui aristotelian, nu însemna o repetare identică a lucrurilor, ci o evoluţie continuă, pe perioade foarte lungi, cu alte cuvinte, în ordine temporală, avem de a face cu o infinitate de universuri distincte.

O viziune cosmologică diferită aveau şi stoicii care, ponind de la ideea că lumea fizică era situată în centrul unui vid infinit, au imaginat universul ca pe o sferă imensă ce oscilează în spaţiul înconjurător prin cicluri de expansiune şi contracţie având ca sursă focul, acea conflagraţie cosmică numită de ei *ekpyrosis*. Pentru stoici, „lumea materială se conservă printr-o forţă imensă, contractându-se şi extinzându-se alternativ într-un gol, urmând transmutările sale fizice succesive, la un moment dat consumată de foc, pentru a începe apoi din nou crearea cosmosului"[8]. Filosoful roman Marcus Tullius Cicero a adoptat o versiune a universului stoic, prezentată în tratatul *De Natura Deorum* (Despre natura zeilor).

> „.. deoarece soarele este făcut din foc, şi este hrănit de vaporii expiraţi din ocean deoarece nici un incendiu nu poate continua să fie alimentat

[5] Barnes 1991, pag. 21
[6] Kragh 2010
[7] *Ibidem*
[8] Kragh 2010

în vreun fel, rezultă că el seamănă fie cu focul pe care îl folosim în viaţa obişnuită, fie cu cel conţinut în corpurile creaturilor vii. Dar focul nostru obişnuit, cel care serveşte nevoilor cotidiene, este un agent distrugător, ce consumă totul şi oriunde se răspândeşte, rade şi împrăştie totul. Pe de altă parte, focul corpului este strălucirea vieţii şi sănătăţii, este conservantul universal, oferind hrană, favorizând creşterea, susţinând şi dăruind senzaţie [fizică]". *(Cicero 1967: II.46)*

În fine, o altă perspectivă asupra universului, mult diferită de cea aristoteliană, propune Epicur, care porneşte de la o versiune proprie a atomismului – conceptul original a fost dezvoltat de Leucip şi apoi Democrit –, conform căreia atomii se mişcă neîncetat prin vidul infinit, formând şi reformând în mod continuu universul cunoscut, dar şi alte universuri. Epicur afirmă cu tărie că „există lumi infinite, atât asemănătoare, cât şi diferite de a noastră" şi argumentează astfel: „pentru că atomii, care sunt infiniţi la număr... nu au fost epuizaţi nici pe o lume, nici pe un număr limitat de lumi, nici pe toate lumile care sunt asemănătoare, nici pe cele care sunt diferite de acestea, astfel încât nu există un obstacol pentru existenţa unui număr infinit de lumi". Pentru filosoful din Samos toate acele lumi conţin „creaturi şi plante vii şi alte lucruri pe care le vedem în această lume"[9].

Concepţia atomistă a lui Epicur a avut o mare influenţă asupra scriitorului latin Titus Lucretius Carus, a cărui lucrare *De Rerum Natura*[10] (Despre natura lucrurilor), o capodoperă a filosofiei naturale greco-romane, a preluat şi dezvoltat ideile filosofului grec[11]. De altfel, Lucretius nu-şi ascunde deloc admiraţia pentru Epicur:

„De cum mintea-ţi prinde-a spune cu un glas plin de temei
Despre universul nostru că nu-i fapta unor zei,
Cad pereţi din faţa lumii, spaima de eresuri moare,
Ne apare universul, fără de întunecare; [...]
Nu-i mirare că ne-aprinde o divină voluptate,
Plină de o sacră spaimă când vedem desfăşurate
De puterea minţii tale toate tainele ce sunt,
În adânc de cer, pe ape, de asemenea pe pământ…"
(De Rerum Natura: III.1-30)[12]

Să observăm însă că versurile de mai sus nu sunt doar un elogiu adresat maestrului, aşa cum sunt ele de obicei receptate. Mai important decât „puterea minţii" lui Epicur este efectul pe care învăţăturile sale îl au asupra celor care ajung în contact cu ele, promisiunea cunoaşterii neîngrădite de dogme religioase, posibilitatea aproape înspăimântătoare ce se deschide în faţa omului, aceea de a cuprinde cu mintea universul

[9] *Ibidem*
[10] Se presupune că lucrarea a fost scrisă în jurul anului 50 î.Hr.
[11] *De Rerum Natura* constituie cea mai detaliată descriere păstrată până astăzi în privinţa unor aspecte relevante ale atomismul lui Epicur. A fost una din cele mai importante surse pentru Newton şi a continuat să fie o referinţă în controversele dintre teiştii secolul al XIX-lea şi naturaliştii materialişti.
[12] În Poeţi latini 1973 (1), pag. 82

în integralitatea sa, fără locuri întunecate, fără taine, fără rest. Această tentaţie a infinitului, care marchează întreaga lucrare lucreţiană, este conştientizată de poet, care îşi explorează universul cu prudenţă, înaintând pas cu pas, stabilind borne şi puncte de reper, marcându-şi cuceririle cu modestia celui în permanenţă conştient de multitudinea lucrurilor rămase încă ascunse.

Pe de altă parte, Lucretius stabileşte clar rolul esenţial al imaginaţiei în cunoaştere, acela de a oferii minţii modele inteligibile ale lucrurilor pe care simţurile nu sunt în stare să le releve, dar care există cu certitudine deoarece efectele lor sunt resimţite permanent:

„Deşi văzuţi atomii nu-s,
Le poţi afla fiinţa reală.
Sunt lucruri, crede-mă, pe lume,
De care seamă ai să ţii:
Cu ochii nu le vezi anume,
Făptura lor, însă, o ştii…"
(De Rerum Natura: I.328 - 365)[13]

Poetul roman se referă aici în special la fenomene naturale (vânt, umezeală, sunete, căldură şi frig, eroziune lentă – pietrele sub influenţa apei, inelul de pe deget, lespezile de pe străzi), însă această modalitate de cunoaştere a lumii prin completarea sa cu elemente „ştiute", existenţa lor fiind, în lipsa percepţiei directe, postulată de raţiune, este în fapt specifică imaginarului, ea asigurând unitatea şi continuitatea unui univers personal în care totul trebuie să aibă un loc, un rost, sau o explicaţie. De altfel, pe parcursul lucrării, Lucretius supralicitează în permanenţă, adăugând noi şi noi elemente unui spaţiu din ce în ce mai vast şi mai greu de „măsurat":

„Nu cere de la simţuri să-ţi spuie ce nu pot;
Că-s tot aceleaşi umbre sau pururi altă rază.
Spre miezul lumii ochiul s-ajungă nu cutează,
Ci numai judecata, dorind să vadă tot. […]
Cu neclintirea stelei gândirea nu se-mpacă,
Nici soarele şi luna pe loc nu pot să stea.
Lungişuri infinite străbate orice stea,
Ci ochiul nu le prinde sub zarea lui opacă. […]
O mie sau cinci sute de zboruri de săgeată
Să fie pân' la culmea acestor munţi din zări,
Dar între ei şi soare sunt uriaşe mări
Şi ceruri largi şi ţărmuri cu-nvolburări de gloată."
(De Rerum Natura: IV.364-466)[14]

[13] În Poeţi latini 1973 (1), pag. 74
[14] *Ibidem*, pag. 89

După ce stabileşte că universul este infinit din punct de vedere spaţial – „Tot ceea ce există... nu este limitat în nici o direcţie” – Lucretius reiterează şi cealaltă componentă a viziunii epicuriene, anume că există o infinitate de lumi locuite: „alte globuri ale Pământului în alte regiuni ale spațiului și diferite rase de oameni și generații de fiare”. În acelaşi timp, el susţine că infinitatea spațială nu este completată şi de una temporală: universul lucreţian are o vârstă finită și, la un moment dat, „va fi sfârșitul cerului și al Pământului”[15], idee care îl situează pe poetul roman în opoziţie cu Aristotel. Argumentul său este simplu şi se bazează pe scurta istorie a omului, pe care o consideră inexplicabilă în situaţia în care lumea ar existat dintotdeauna:

> „Dacă nu a existat nici o origine a cerurilor și a Pământului din generație și dacă ar fi existat din toată veșnicia, cum se poate ca alți poeți, înainte de războiul Theban și distrugerea Troiei, nu au cântat de asemenea despre alte exploatări ale locuitorilor Pământului? Cum de nu au supraviețuit niciunde în memorie şi nu sunt întipăriţi pe monumente veșnice ale faimei? Dar, după părerea mea, întreaga lume este de origine recentă și a început cu puțin timp în urmă”. *(De Rerum Natura: V.320-330)*[16]

Există însă şi un revers al acestui imaginar explorator pe care Lucretius îl pune în slujba cunoaşterii totale. Fin observator, poetul nu putea să nu observe aparenta rigiditate a legilor naturale – impersonale, imuabile – care nu favorizează omul în nici un fel în vastitatea unui univers care nu conţine decât forţe cumulative sau compensatorii, şi că tot ceea ce există rezultă în mod natural şi inevitabil din ceva existent anterior. Este o problemă care îl obsedează şi-l întristează pe poet, deoarece ea reiterează, fără a oferi un răspuns, una din întrebările fundamentale ale filosofiei: care este rostul omului în univers? Aşa cum observa Bergson, lui Lucreţiu îi este milă de rasa umană, deoarece omul nu pare a fi decât produsul accidental al unei combinații întâmplătoare de atomi puşi temporar împreună de legi naturale inexorabile şi destinat, în cele din urmă, să fie distrus de aceleaşi forţe[17].

Deşi vorbeşte despre un univers similar din punct de vedere structural, viziunea lui **Marcus Manilius** este foarte diferită, după unele voci chiar opusă lui Lucretius, al cărui model îl adoptă doar pentru a-l critica cu tărie[18]. Lucrarea sa, intitulată *Astronomica*, elaborată într-un stil didactic şi dedicată împăratului Tiberius[19], debutează cu pretenţia autorului de a fi primul care scrie poezii despre astrologie, adevărul celor spuse fiind insiprat direct de zeul Mercur (*Astronomica: I.28*) şi întărit prin faptul că au fost lăsate deoparte „artele magice”[20] (*Astronomica: II.109*).

[15] Problema eternității lumii a fost ridicată de filozofii stoici cu mult înainte de Lucretius. În fapt, din Antichitate până în Evul Mediu şi din Renaştere până în perioada modernă, mulți filozofi și oameni de știință au susținut în moduri similare un univers de vârstă limitată.
[16] Lucretius 2001, pag. 146
[17] Bergson 2015, pag. 38
[18] Cizek 2003, pag. 34
[19] Este interesant faptul că autorul nu invocă, conform tradiției, muzele.
[20] După unii cercetători (a se vedea Grimal 1997, pag. 280), afirmaţia este suspectă, deoarece în fapt Manilius amestecă filosofia greacă a lui Poseidonios cu un misticism izvorât din gândirea orientală (egipteană sau siriană) care începe să se răspândească în Imperiu în epoca sa.

Din start, Manilius pune în opoziţie liberul arbitru al lui Lucretius (de esenţă epicureică) unui determinism stoic ce îşi are originea în scrierile filosofului grec Poseidonios[21], susţinător al credinţei într-un destin ce leagă definitiv soarta oamenilor şi a popoarelor de mersul astrelor. Din această poziţie, poetul roman îşi permite să critice orice încercare al omului de modificare a propriei condiţii, iniţiativă inutilă din moment ce tot ceea ce i se întâmplă a fost deja stabilit, deci trebuia să se întâmple[22]:

„Pământu-ntreg e stăpânit de soartă,
Iar totu-şi are hotărâte legi,
De neschimbat curg secolii întregi,
Pe cei născuţi, spre moarte pasu-i poartă."
(Astronomica: IV.12)[23]

În descrierea originii şi naturii universului, Manilius împrumută multe din argumentele folosite anterior de Xenofan, Leucip, Heraclit sau Empedocle. Vom regăsi, în primul capitol al *Astronomicii*, conceptul celor patru elemente primordiale (pământ, apă, aer şi foc), modelul sferelor concentrice – aici e vorba doar de două, una solidă şi staţionară, reprezentată de Pământ şi una goală, a constelaţiilor, mărginită de firmament, care se învârte în jurul Pământului –, sau ideea că planetele, soarele şi luna se supun la rândul lor unor mişcări circulare în jurul aceluiaşi Pământ, pe orbite aflate undeva în spaţiul vast dintre suprafaţa acestuia şi firmament.

Însă cea mai importantă componentă a cosmologiei maniliene este cea divină, concepţia că universul este condus de un zeu (conspirat deus) și guvernat de rațiune. Argumentul său principal este simplu:

„Cine ar putea crede că structuri atât de masive ar fi putut fi create din atomi minusculi fără acţiunea voinţei divine şi că universul ar fi creaţia unui complot orb? Dacă hazardul ne-ar fi dat lumea, atunci hazardul ar şi guverna-o". *(Astronomica: I.483)*

Manilius nu este deloc interesat de ideea de libertate. Pentru poetul roman, rostul omului este acela de a înţelege şi a accepta voinţa divină ca singură modalitate de raportare la lume. Din acest motiv, imaginarul manilian este unul mai degrabă reflexiv, focalizat aproape exclusiv asupra cunoaşterii detaliate a influenţei astrelor asupra vieţii umane. Nu găsim la el nimic din voluptatea explorării, nici vreo încercare de extindere a universului personal către noi spaţii imaginare prin adăugarea de construcţii mentale originale, sau măcar prin punerea la îndoială a cunoaşterii existente. Manilius presupune din start că universul este deja cunoscut, iar tot ceea ce contează este cunoaşterea în profunzime a relaţiei între imuabilitatea legilor fizice şi destinul individual supus acelui

[21] Poseidonios din Apameia (c. 135 î.Hr. – c. 51 î.Hr.) a fost un filozof stoic grec cu preocupări în domeniile geografiei, istoriei şi astronomiei. A fost, de asemenea, poet şi om politic.
[22] Cizek 2003, pag. 34
[23] În Poeţi latini 1972 (2), pag. 152

Fatum dat de astrul naşterii sale. În acest sens, poetul depune un efort imens de catalogare a constelaţiilor şi de explicare a zodiacului – sistemul astrologic complex al caselor cereşti şi a legăturilor subtile ale acestora cu viaţa oamenilor. Şi totul pentru un scop cât se poate de nobil:

> „Cunoaşterea astrelor şi a acţiunii lor asupra omului ne fereşte de contactul cu pasiunile dureroase, inutile, şi ne conduce spre serenitate. […] A avea ştiinţă de legile lumii înseamnă a participa la natura divină: *et reperire deum (quis posset) nisi qui pars ipse deorum est* („cine îl descoperă pe zeu este deja unul dintre zei"). *(Astronomica: II.116*)[24]

Trebuie subliniat că imaginarul reflexiv al lui Manilius nu este deloc lipsit de anvergură. Poetul roman nu refuză călătoria către marginile universului, însă ceea ce îl interesează nu este să-i pună la îndoială fundamentele, ci doar să afle dacă există acolo pericole, forţe invizibile care ar putea ameninţa ordinea cunoscută. De aici şi atenţia acordată posibilelor explicaţii pentru o gamă largă de fenomene observabile, spre exemplu cometele – corpuri cereşti investite încă din Antichitate cu puterea de a vesti calamităţile şi marile dezastre –, sau Calea Lactee. Acesteia, Manilius îi acordă un număr important de versuri în care ţine să treacă în revistă toate explicaţii cunoascute la acea dată: locul de pe cer în care sunt îmbinate (sau separate) emisferele, calea pe care Soarele călătorise odată, lapte scurs de la pieptul zeiţei Juno, o simplă concentraţie de stele mici sau, în fine, locuinţa celestă a eroilor morţi. Iată un pasaj relevant:

> „Aşa-n sclipire calea sigiliu-şi arcuieşte…
> Se minunează omul şi lung în sus priveşte
> La tremurul de flăcări prin întuneric des:
> În omenescu-i suflet neliniştea-i dă ghes
> Să cerceteze noima schimbărilor din ceruri,
> Punându-şi întrebarea de nu cumva-n eteruri
> Noianul se resimte de-un uriaş dezbin
> Şi-n plasma tot mai rară despicături se-aţin
> Prin care ies noi raze din bolta şubrezită…
> Cum nu s-ar teme oare când vede-acum rănită
> A cerului tărie şi sub privirea-i chiar
> Ruina ameninţă imensul glob stelar?"
> *(Astronomica: I.703)*[25]

Observăm, în versurile de mai sus, o combinaţie extrem de interesantă de termeni ce subliniază vastitatea universului („sus", „ceruri", „eteruri", „noianul", „bolta", „imensul glob stelar") şi termeni sugestivi pentru atitudinea de teamă a omului în faţa acestuia („tremurul", „neliniştea", „dezbin", „şubrezită", „rănită", „ruina ameninţă").

[24] Grimal 1997, pag. 280
[25] Grimal 1997, pag. 150

Este, considerăm noi, un pasaj definitoriu pentru retorica lui Manilius, pentru modul în care acesta alege să reprezinte în scris, într-un mod sistematic, o relaţie între om şi univers în care fiinţa umană, deşi încearcă să se convingă pe sine de imuabilitatea universului pe care singură şi l-a construit, trăieşte în permanenţă sub ameninţarea unei iminente distrugeri împotriva căreia nu poate face nimic.

Fig. 1 Reprezentare a sferelor celeste datând din Evul Mediu, despre care se crede că reproduce desene mai vechi, posibil din Antichitate.

Bibliografie

Barnes 1991
The Complete Works of Aristotle, 2 vol., editat de J. Barnes, Princeton: Princeton University Press

Bayet 1972
Bayet, Jean, *Literatura latină*, în româneşte de Gabriela Creţia, traducerea versurilor de Petre Stati, studiu introductiv de Mihai Nichita, Bucureşti: Univers ?

Bergson 2015
Bergson, Henry, *The philosophy of poetry. The genius of Lucretius*, traducere parţială de Wade Baskin a lucrării *Ecrits et Paroles* (1957 - 1959), ediţie ebook, Open Book Integrated Media, 2015

Cicero 1967
Cicero, Marcus Tullius, *De Natura Deorum*, traducere în limba engleză de H. Rackham, Cambridge (Massachusetts): Harward University Press

Cizek 2003
Cizek, Eugen, *Istoria Literaturii latine*, vol. II, Bucureşti: Corint

Grimal 1997
Grimal, Pierre, *Literatura latină*, traducere de Mariana şi Liviu Franga, Bucureşti: Teora

Haiduc 2017
Haiduc, Daniel. *Imaginarul şi expresia lui la Petronius şi Apuleius*, lucrare de disertaţie, Universitatea de Vest din Timişoara, 2017

Kragh 2010
Kragh, Helge, *Ancient Greek-Roman Cosmology: Infinite, Eternal, Finite, Cyclic, and Multiple Universes*, în Journal of Cosmology, Vol 9, 2172-2178

Lucretius 2001
Lucretius, *On the Nature of Things*, traducere, cuvânt introductive şi note de Martin Ferguson Smith, Indiannapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Poeţi latini 1973 (1)
Poeţi latini I. De la Ennius până la Horaţiu, traducere şi note de Petre Stati, Biblioteca pentru toţi, Bucureşti: Minerva

Poeţi latini 1973 (2)
Poeţi latini II. De la Tibul până la *Rutilius Namatianus*, Traduceri şi note de Petre Stati, Biblioteca pentru toţi, Bucureşti: Minerva

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Evocări

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

Claudia S. Popescu

18 secole de la urcarea pe tronul Romei a împăratului Elagabalus

18 centuries since the intronization of Emperor Elagabalus

Abstract: *The reign of Emperor Elagabalus, whose ascension to the throne has been celebrated for 18 centuries, has been marked by strong controversy. Behind them can be found the great socio-political disruptions, but also values, through which the Roman Empire passed.*

Keywords: *Roman Empire, Elagabalus/Heliogabalus, the Severian Dynasty*

Cuvinte-cheie: *Imperiul Roman, Elagabalus/Heliogabalus, dinastia Severilor*

La 8 iunie 218, tronul Romei a fost adjudecat de unul dintre cei mai neconvenționali suverani ai Antichității: Marcus Aurelius Antoninus Augustus, al treilea reprezentant legitim și efectiv al dinastiei Severilor[1], aceasta din urmă fiind, la rândul ei (detaliul nu este lipsit de semnificație), cea dintâi casă imperială neitalică. Supranumele cu care a intrat în posteritate acest suveran, un teonim pe care, de altfel, și l-a asumat, este Elagabalus/Heliogabalus[2], iar motivația asumării acestei identități își are partea sa de greutate în explicarea status-rolului ieșit din comun, dar și a controverselor care-i configurează, până astăzi, imaginea. Strănepot al romano-cartaginianului Septimius Sever și exponent al ramurii siriene a familiei imperiale a acestuia, formată în descendența împărătesei reformatoare Iulia Domna (ea însăși fiică a sacerdotului suprem al zeului Heliogabalus, romanizat sub numele Iulius Bassianus), Elagabalus era legat de influenta casă sacerdotală de la Emesa[3] și în mod nemijlocit, prin mama sa Iulia Soaemias Bassiana, membră a aceleiași familii de descendență regal-teocratică

[1] Formal, acestei dinastii i-a aparținut și cel de-al doilea fiu, Geta, al înemeietorului dinastiei, Septimiu Sever, însă domnia acestuia a fost doar una asociativă și, de altfel, rapid curmată de asasinatul pus, în mod curent, pe seama fratelui și competitorului său Caracalla. Domnia casei Severilor, extinsă între anii 193-235, a fost temporar întreruptă, în intervalul 217-218, de uzurpatorul Macrinus, care și l-a asociat la tron pe fiul său Diadumenianus.

[2] Divinitate echivalată, prin *interpretatio romana*, cu Sol Invictus

[3] Hamath în trecutul preroman (aramaic), în prezent Homs, atestat ca centru de cult al deității El-Gebal cel puțin din secolul II î.Hr.

de la Emesa, intrată în casa imperială severiană prin căsătoria cu cavalerul (ulterior senatorul) Sextus Varius Marcellus – precum și prin propria inițiere în același cult, în cadrul căruia ajunge să ocupe și demnitatea de sacerdot suprem[4]. Aceste conexiuni au fost, de altfel, determinante în ascensiunea la tron, întrucât ele au asigurat sprijinul legiunilor staționate în Siria în bătălia de la Antiochia[5], prin care a fost înlăturat de la putere uzurpatorul Macrinus.

Din această confruntare a izvorât, subliniem, și prima ”piesă de rezistență” a portretizării negative a lui Elagabalus: scrisoarea pe care, anterior bătăliei, Macrinus a adresat-o Senatului de la Roma, în care, în tentativa de a convinge puterea politică centrală să-i fie alături, uzurpatorul l-a înfățișat pe descendentul lui Caracalla drept ”nebun, nesănătos”[6]. Senatul, se știe, nu s-a lăsat convins de Macrinus, însă n-a acceptat nici alternativa Elagabalus – care a trecut peste barierele formale, proclamându-se împărat fără a mai aștepta acceptul autorității de la Roma – decât ca un fapt împlinit pe calea armelor. Se năștea, astfel, o stare de tensiune între instituțiile de putere ale suprastatului imperial (implicit și între segmentele din societate afiliate acestora), care va marca nu doar domnia lui Elagabalus, ci și posteritatea acesteia. O stare de tensiune care s-a tradus, de altfel, cu rapiditate, și în tulburări armate: încă înainte de sosirea noului suveran în Capitală, mai multe unități militare (printre acestea, legiunile a III-a și a IV-a, aflate sub comanda facțiunii senatoriale a lui Verus[7]) s-au răzvrătit, fiind însă rapid înfrânte și dizolvate. Deloc surprinzător, ordinul senatorial a fost la rândul său supus unor epurări care n-au făcut decât să amplifice ostilitatea unor largi cercuri aristocrate față de reprezentantul unei dinastii care nu s-a bucurat niciodată de popularitate în regiunile centrale ale Imperiului.

Lupta pentru putere se suprapunea, la Roma, altor două crize deloc marginale pentru societatea epocii: criza economică (la care răspunsurile noii administrații instalate de Elagabalus au fost de asemenea nepopulare, printre măsurile adoptate numărându-se și devalorizarea radicală a sistemului monetar), respectiv, competiția religioasă, noul suveran exercitându-și demnitatea de *Pontifex Maximus* (auxiliară funcției sale de

[4] Campbell 2008, pg. 20
[5] Bătălia, în care defecțiunile din rândul trupelor aflate sub comanda lui Macrinus au jucat de asemenea un rol major, a avut loc în 8 iunie 218 și marchează debutul efectiv al autorității imperiale a lui Elagabalus.
[6] Dio Cassius, 79, 36
[7] Dio Cassius, 80, 7

imperator) prin subordonarea acesteia în raport cu sacerdoțiul de la Emesa. Ca și în alte epoci, nemulțumirile legate de aceste stări de fapt s-au tradus și prin formularea unei imagini profund negative față de împărat, identificat ca responsabil suprem, dar și ca sursă a răului. Totuși, pentru a descifra realitatea de dincolo de imagine, acestei descrieri trebuie să-i fie aduse două amendamente, deloc surprinzător opuse formal. Cel dintâi vizează faptul că, într-adevăr, Elagabalus purta răspunderea, directă sau mai puțin a unora din stările de fapt care-i erau imputate, o răspundere de nedesprins din contexul social-politic și cultural al epocii, iar cel de-al doilea, că alături de elementele negative ale status-rolului său, iar uneori în indistincție cu acestea, penultimul reprezentant al dinastiei Severilor a întruchipat și elemente pozitive, unele chiar vizionare, care au antrenat și existența unor cercuri delor restrânse de susținători.

Trebuie să precizăm aici că, tratate riguros ca izvoare (așa cum se procedează frecvent în analiza subiectului), sursele literare referitoare la personajul în discuție – în mod special – sunt de natură să introducă distorsiuni semnificative ale realității. Aici nu putem fi decât de acord cu colegul Laurențiu Nistorescu, atunci când acesta afirmă: ”Informațiile prezentate în continuare de autorul Aelius Lampridius[8], cu precădere relativ la comportamentul extravagant al acestuia – al împăratului Elagabalus (n.n.) – nu poate fi receptat decât ca pe o distorsiune a realității cu funcții polemic-acuzatoare, în care elementele de veridicitate și cele de ficțiune s-au împletit prea strâns pentru a mai putea fi separate prin automatism rațional”[9].

Cu această rezervă, avem a reține, ca elemente ale amprentei politice a împăratului Elagabalus, la concurență cu manifestări eminamente extravagante (de natură a genera oprobiul public atunci și, adesea, chiar și în prezent), câteva inițiative are, astăzi, ar fi taxate drept reformatoare, avangardiste. Așa este cazul cu instituirea unui Senat feminin consultativ la Colina Quirinal[10] (pe care l-ar fi coordonat, deloc surprinzător, împărăteasa-mamă Iulia Soaemias), dar și ceea ce am putea numi o declarație publică de politică ecumenică, manifestată încă de la preluarea efectivă a tronului de la Roma, prin edificarea unui templu al zeului Heliogabalus[11] în vecinătatea palatului imperial (adică lângă Colina Palatină) și instalarea, aici, ca semn al unui sincretism religios, a unor simboluri spirituale de prim rang în cultura romană: efigia Marii Mame, focul Vestei, statuia paladină *și scuturile* sallice[12]. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că acest ecumenism formal (în spatele căruia este aproape vădită preocuparea noului suveran de a asigura supremația sacerdoțiului pe care-l reprezenta) a fost receptat ca provocator, blasfemiator, atât de *establishment*-ul confesional al societății romane (care resimțeau de mai multe generații pierderea poziției spirituale dominante, sub asediul religiilor orientale, în special a celor misterice), cât și de reprezentanții noilor curente religioase care seduceau atunci spiritualitatea universalității

[8] Unul dintre cei șase autori prezumați ai corpusului *Historia Augusta*, căruia îi este atribuită referința directă la Elagabalus

[9] Nistorescu 2017, pg. 129-130

[10] Aelius Lampridius, *Historia Augusta, Elagabalus* 4, 3 și urm.

[11] Denumit *Elagabalium*, a fost inaugurat în anul 221. Urmașul lui Elagabalus, Severus Alexander, îl va reconsacra peste doar cinci ani lui Jupiter.

[12] Aelius Lampridius, *Historia Augusta, Elagaballus* 3, 4-5

romane, în particular a creştinismului[13].

Pe seama apartenenţei împăratului Elagabalus trebuie să punem şi, cel puţin, o parte a comportamentului extravagant de care este acuzat. Spre exemplu, tema castrării[14] este parte a hagiografiei multora dintre divinităţile orientale (caz exemplar fiind Cybele, al cărui cult era chiar în acea epocă într-o excepţională ofensivă în spaţiul imperial), inclusiv a unora (precum Kottys) care aveau o prezenţă de aproape un mileniu în culturile regiunilor europene răsăritene ale Imperiului - şi nu este greu să presupunem că sursele cărora li s-a făcut ecou un biograf precum Lampridius au confundat (voit sau nu, poate este mai puţin relevant) ritul cu viaţa reală. La fel par a sta lucrurile cu acuzaţiile de prostituţie sacră, în particular cu dorinţa suveranului de a se căsători cu o vestală[15], în condiţiile în care – tot în virtutea rolurilor sale suprapuse de mare sacerdot al cultului lui Heliogabalus şi de *Pontifex Maximus* – se considera (şi era considerat de fidelii săi) el însuşi de origine divină. Credibile şi şocante în contextul sistemului de valori al epocii – care, să nu uităm, instituise şi interdicţia legală a unor atari practici – sunt, în schimb, acuzaţiile privind sacrificiile umane.

Fără a concluziona, vom încheia afirmând că domnia lui Elagabalus este, poate, cea mai reprezentativă pagină din evoluţia unui Imperiu aflat la primul său zenit şi, corolar, că starea de anarhie care a urmat (cea îndeobşte etichetată drept ”anarhie militară” sau ”epoca împăraţilor-soldaţi”) nu s-a rezumat la cauzalităţi politico-militare şi social-economice, ci a cuprins şi ceea ce astăzi am numi relativizarea (ca faţetă a globalizării) a unor sisteme de valori care, provocate, aveau să-şi ia revanşa un secol mai târziu.

Bibligrafie esenţială

Historia Augusta

***, *Istoria Augustă*, Popescu, David, Drăgulescu Constantin (trad.), Iliescu, Vl. (ed.), Ed. Ştiinţifică, Bucureşti 1971

Campbell 2008

Campbell, Brian, *The Severan Dinasty*, în Bowman, Alan K., Garnsey, Peter, Cameron, Averil, ”The Cambridge Ancient History”, vol. XII ”The Crisis of Empire AD 193-337”, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, pg. 1-27

Dio Cassius/Piatkowski 1973

Dio Cassius, Cocceianus, Piatkowski, Adelina, Ştefan, G. (ed.), *Istoria romană* vol. 1+2, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti

[13] Aspectul aduce în atenţie faptul, aproape deloc investigat, că anterior edictului de toleranţă al lui Constantin cel Mare, creştinii s-au aflat în competiţie nu doar cu sistemul cultual oficial, ci şi cu religiile orientale - şi, implicit, au suportat presiuni din partea sacerdoţiilor acestora şi ale aliaţilor lor din structurile de putere reală din societatea imperială.

[14] Unii exegeţi, simplificând excesiv, consideră că acuzaţia trimite direct la practica circumciziei, dar aceasta (larg răspândită în societăţile orientale şi egiptene) era bine cunoscută în lumea romană şi n-ar fi avut capacitatea de a şoca.

[15] Ulterior, Elagabalus avea să renunţe la această ambiţie, divorţând de vestala Iulia Aquilia Severa şi recăsătorindu-se cu Faustina, strategie matrimonială în care putem identifica fie schimbarea unor alianţe politice, fie (ipoteză spre care înclinăm, întrucât ea se corelează cu alte gesturi ale împăratului) cedarea în faţa criticilor.

Heckster 2008
Heckster, Olivier, *Rome and Its Empire AD 193-284*, Zair, Nicholas (coed.), Ed Edinburgh University Press, Edinburgh

Icks 2008
Icks, Martijn, *Heliogabalus, a monster on the Roman throne: The literary construction of a "bad" emperor*, în I. Sluiter & R.M. Rosen (ed.), "*KAKOS: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*", Ed. Brill, Leiden, pg. 477-488

Nistorescu 2017
Nistorescu, Laurențiu, *Oglinzile Celuilalt. Barbarticum, între admirație și teamă*, Ed. Universității de Vest, Timișoara

Rohrbacher 2016
Rohrbacher, David, *The Play of Allusion in the Historia Augusta*, Ed. University of Wisconsin Press, Madison

Webografie

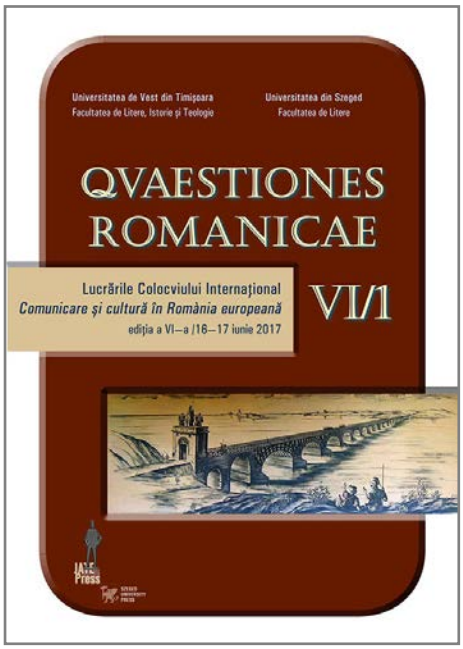
Dio Cassius
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/home.html , 27.12.2017

Historia Augusta (lat)
http://www.intratext.com/IXT/LAT0229/ , 15.03.2016

Lecturi critice

Romulus Popovici

Complexitate tematică și inovație metodologică în studierea romanității



Cea de-a șaptea ediție a Colocviului Internațional „Comunicare și Cultură în Romania Europeană" CICCRE 2018, desfășurată recent la Timișoara, în organizarea Facultății de Litere, Istorie și Teologie a Universității de Vest și a partenerilor acesteia, a inclus, într-o formulă deja tradiționalizată, și lansarea volumului de acte ale ediției precedente a colocviului, anuarul „Quaestiones Romanicae". Editat în condiții academice la Jate Press Szeged, anuarul nu mai impresionează prin amplitudinea și profunzimea studiilor reunite, din simplul motiv că aceasta este deja, după mai bine de un cincinal de la inițierea proiectului, referința de calitate consacrată. După cum este cunoscut, ediția de anul trecut a propus celor peste o sută de cercetători europeni (și nu numai) care s-au solidarizat în investigarea moștenirii culturale a latinității antice și a amprentei pe care aceasta și-a lăsat-o asupra civilizației continentale contemporane, ca numitor comun al altminteri foarte diversei palete de abordări filologice, transliterare, culturale și istorice, tema „Canon cultural – canon literar – canon lingvistic". Cu precizarea că fiecare dintre cele peste optzeci de studii și articole reținute spre publicare ar merita o consemnare distinctă, ne vom limita totuși, să le amintim doar pe cele convergente ariei tematice de interes a Centrului Lucus – nu înainte însă de a preciza că această ediție, în ale căror comitete științifice se regăsesc personalități academice din România (Timișoara, București, Cluj-Napoca, Iași, Craiova), Italia, Spania, Franța, Austria și Ungaria, a fost coordonat de conf. univ. dr. Valy Ceia și secretarizat de colegul nostru Daniel Haiduc.

La secțiunea de limba și literatura latină, reținem următoarele contribuții: "Sublimul – prin metamorfoze, la canon, în teoriile Antichității greco-latine" de Florica bechet (București), „Însemnări despre istoria scrierii" de Ioana Costa (București), "*Eneida* vergiliană și canonul literar augustan. Codul intertextualității epopeice" de Roxana Maria Fănuț (Timișoara), „Canonul împrumutului lexical – grecismele din latină" de Simona

Georgescu (București), „Canonul traducerii – Plaut, *Bacchides* / Menandru, *Dis exapaton*" de Theodor Georgescu (București), „Surse ale umorului în *Satyricon*-ul lui Petronius" de Daniel Haiduc (Timișoara), „Cartea ca oglindă. *Liber Manualis*" de Gabriela Radu (Timișoara) și „*Anatomia femeii ideale* în Roma antică" de Maria Subi (Timișoara). Similar, la secțiunea de istorie, semnalăm titlurile: Femeia romană, femeia greacă. De la excludere la libertinaj. Asemănări și diferențe" de Sergiu-Gabriel Enache (Timișoara), „*Acrivie* și *iconomie* bisericească în concepția Sfântului Teodor Studitul" de Remus Mihai Feraru, „Alianțe și parteneriate barbare în spațiul daco-moesic din secolele III-VI AD (II): Relațiile dintre elitele daco-romane și cele vizigote" de Laurențiu Nistorescu (Timișoara), deloc în ultimul rând, „Posteritatea Antichității în Evul Mediu. Considerații asupra canonului în sculptură" de Mihaela Vlăsceanu (Timișoara).

Constantin Elen

Un salutar exercițiu de arheosociologie

Precaritatea izvoarelor literare referitoare la societatea geto-daco-moesă, mai cu seamă din perioada de dinaintea angajării expresiilor politico-statale ale acesteia în confruntarea cu Roma, a condus la supraevaluarea, din perspectivă metodologică, a documentului arheologic – document care, se știe, limitează prin natura sa relevanța interpretărilor asupra mai tuturor dimensiunilor imateriale ale vieții societății în cauză. Această stare de fapt a motivat un număr tot mai mare de arheologi români să forțeze limitele procedurale ale disciplinei proprii, avântându-se în direcții rarisim exersate la noi și, în același timp, care-și păstrează și la scara cercetării internaționale un anumit grad de exotism. O astfel de direcție aflată încă în etapa pionieratului, dar care a reușit să-și formalizeze în ultimele două decenii aparatul critic specific, este arheosociologia, iar unul dintre primii săi reprezentanți în spațiul românesc al cercetării istoriei este Aurel Rustoiu. Inspirați de acesta, dar fără a-i călca neapărat pe urme, mai mulți tineri cercetători și-au formulat propriile direcții de investigație, cu rezultate mai mult sau mai puțin remarcabile. Demersul pe care ni-l propune colegul nostru Cătălin Borangic – „Seniorii războiului în lumea dacică. Elite militare din secolele II a.Chr. - II p.Chr. în spațiul carpato-dunărean", volum realizat pe baza tezei de doctorat a autorului și apărut la Editura Istros a Muzeului "Carol I" din Brăila, în contul prestigioasei colecții Bibliotheca Musei Apulensis a instituției muzeale tutelare din Alba Iulia – trebuie încadrat, cu certitudine, în categoria reușitelor salutare. Și aceasta, pentru că autorul, conștient de riscurile de receptare ale inovării metodologice, s-a preocupat să-și structureze cercetarea în formula unei monografii centrate, în egală măsură, pe subiectul propriu-zis și pe explicitarea opțiunilor analitice la care a recurs.

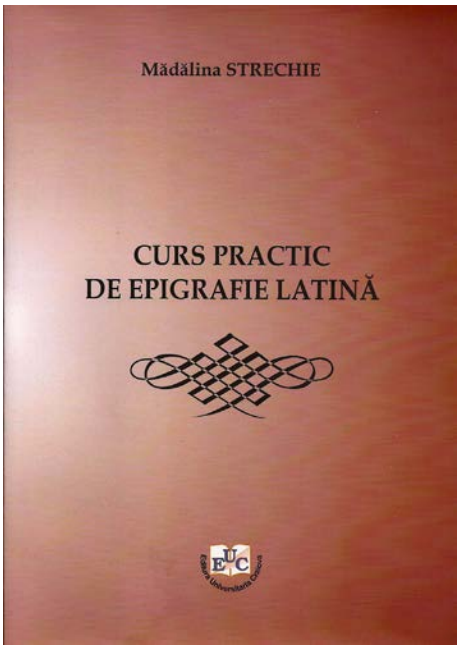
Ne vom opri, în scurta noastră analiză, asupra relațiilor dintre cele patru capitole propriu-zise ale monografiei, nu înainte de a ne formula aprecierea că în acest plan, mai mult decât în precizările prudente din introducere, poate fi identificat aportul inovativ. Astfel, capitolul II, intitulat „Fenomenul militar în lumea geto-dacică", este construit în formula clasică a etalării datelor rezultate din cercetarea rutinieră, dar care anticipează

deja, discret, valorificarea bagajului informaţional prin instrumentele socio-arheologiei. De altfel, cheia de lectură a economiei războiului este enunţată de la început, iar autorul probează pe parcursul întregului material că nu ne aflăm în faţa unei simple opţiuni decorative: dezbaterea despre fortificaţii şi cetăţi, bunăoară, stabileşte relaţii funcţionale cu resursele umane care le-au făcut posibile, cu instituţiile care le-au comanditat şi valorificat, cu remodelarea spaţiului geo-social ş.a.m.d. O apreciere specială avem faţă de studiul de caz privitor la cetatea de la Căpâlna, dar şi faţă de întregul subcapitol consacrat armamentului ofensiv – subiect care l-a consacrat pe autor. Capitolul următor – „Războinici şi societate" – se reîntoarce asupra fenomenului militar într-o manieră, de această dată, explicit subsumat arheo-sociologiei, dar cu generoase (şi poate nu întotdeauna puse cu claritate în evidenţă) deschideri spre reconstructele spirituale şi tema, deloc simplă, a identităţilor etno-culturale – item la care avem a-i reproşa marginal autorului, aplaudând însă tonul general rezervat al abordării şi concluzia secvenţială a faptului că "nu doar structura fenomenului în nordul Dunării, ci chiar denumirea de Padea-Panaghjurskii Kolonii ar trebui redefinite pentru acest spaţiu şi pentru această perioadă" (pg. 261), că nu operează consecvent cu conceptul de identitate etnoculturală, rămânând întrucâtva tributar hibei pe care arheologia clasică a favorizat-o în practică, deşi o contestă în teorie: stabilirea unei relaţii biunivoce între o aşa-zisă „cultură arheologică" şi o expresie etno-culturală. Tot aici, este de apreciat în mod deosebit subcapitolul dedicat regalităţii dacice, atât pentru evaluarea critică solid fundamentată a opiniilor formulate în exegeza temei, cât şi pentru tratarea în termeni de centru-periferie a centrului politic de la Mala Kopanya (cu toate că aici este evitată asocierea aproape fără alternativă a acestui centru cu regatul costoboc) şi, respectiv, a arealului în care s-a configurat centrul de putere eminamente dacic, Valea Mureşului. Prin următorul capitol, „Elitele militare", relaţia anterior tratată, dintre războinici şi ansamblul social, este şi mai mult filtrată, autorul aducând în atenţie, capacitatea acestui segment socio-profesional de a configura o elită distinctă şi autonomă, generatoare de suprastructură ideologică şi de putere politică efectivă. Chiar dacă nu sesizează unele detalii (bunăoară, faptul că instituţia tarabostes este specifică perioadei desprinderii statalităţii dacice/geto-dacice de antecedentele şeferiei supratribale), autorul identifică exact şi argumentat faptul că organizarea lumii preromane este structural interconectată cu feudalitatea, aceasta din urmă provenind din resurecţia substratului (şi într-o oarecare măsură a barbarităţii) asupra modelului de civilizaţie generat de imperiul Cetăţii Eterne. Filtrarea relaţiei este continuată şi în cel din urmă capitol propriu-zis, „Războinici şi zei", acesta fiind dezvoltat implicit din dezbaterea anterioară despre ideologia elitei. Rezumăm, afirmând că una din sursele reuşitei acestei in vestigaţii o constituie opţiunea de a construi o arhitectură piramidală a capitolelor, structurate mereu în jurul unui aspect particular al precedentului şi, astfel, solid susţinute argumentaţional.

Mai adăugăm un motiv de mulţumire izvorât din lectura acestei monografii: faptul că, prin contrast cu conduita încă dominantă din spaţiul arheologic aşa-zis clasic, Cătălin Borangic se preocupă constant să-şi ajusteze plajele interpretative prin corelarea ipotezelor de lucru cu izvoarele literare. Bine stăpânite şi ele.

Daniel Haiduc

Epigrafia latină, o nouă abordare



Apărut recent la Editura Universitaria din Craiova, *Cursul practic de epigrafie latină*, redactat de Mădălina Strechie, îşi propune să fie un manual de iniţiere în epigrafie latină, un auxiliar didactic şi în acelaşi timp o pledoarie pentru studiul limbii latine şi a istoriei Romei. Traducerea inscripţiilor latine descoperite pe teritoriul Daciei Romane nu înseamnă doar un exerciţiu aplicat în privinţa latinei practice şi abreviate, ci şi accesul la o sursă istorică extrem de valoroasă, alcătuită din texte care, săpate fiind în piatră, au rezistat peste milenii pentru a-şi spune poveştile despre oamenii antichităţii şi sentimentele lor în faţa morţii celor dragi, sau despre zeităţile lor şi cauzele pentru care li se aduceau ofrande.

Structura cursului acoperă toate ariile epigrafie latine, fiecare din cele şase capitole despre inscripţii fiind însoţit de o selecţie de exemple practice preluate din lucrarea IDR (Inscripţiile Daciei Romane). Regăsim, astfel, inscripţii latine onorifice (capitolul I), votive (capitolul II), funerare (capitolul III) sau utilitare – borne de drum (capitolul V), inscripţii despre cariere – *curricula vitarum* (capitolul VI), precum şi diplome militare (*honestae missiones*) şi decorări (capitolul IV). Volumul conţine de asemenea, în capitolul VII, câteva aplicaţii practice, sub forma unor texte preluate de pe inscripţii latine, pe care studenţii sunt invitaţi să le completeze şi să le traducă, iar apoi să răspundă la o serie de întrebări privind conţinutul acestora.

Aşa cum observă chiar autoarea, majoritatea personajelor inscripţiilor sunt militari – ofiţeri, dar şi subofiţeri sau simpli *milites* –, reprezentanţi ai unei instituţii esenţiale a imperiului, armata, care a fost nu doar o maşinărie de război eficientă ci şi „unul din cei mai speciali, eficienţi şi organizaţi agenţi ai Romanizării”. Vom găsi astfel, printre exemplele selectate, nu doar inscripţii funerare aparţinând celor care şi-au dat viaţa pentru idealurile Romei, ci şi mesaje de mulţumire adresate împăratului, diplome militare, rugăciuni adresate zeilor sau funcţii îndeplinite în cadrul administraţiei imperiale.

Dosar ACL
Literatură preromană în Pontul Stâng

Remus Mihai Feraru

Teme literare în inscripţiile greceşti versificate de la Pontul Stâng

Literary themes in the Greek inscriptions from the Left Pontus

Abstract[1]: *The description of the cultural life of the Greeks in the Left Pontus would be incomplete and poor without discussing inscriptions in verses and prose that are an essential component of this culture. An expression of the Greek folk spirit, the inscriptions reflect the thoughts of the life and death of the Greeks in this marginal area of Hellenism; they contain valuable literary, philosophical and religious ideas.*

Keywords: *Left Pontus, Greek colonies, epigraphy, literary themes, funeral epigram*

Cuvinte-cheie: *Pontul Stâng, colonii greceşti, epigrafie, teme literare, epigramă funerară*

În opinia noastră, descrierea vieţii culturale a grecilor din Pontul Stâng ar fi incompletă şi săracă, fără discutarea inscripţiilor în versuri şi în proză care reprezintă o componentă esenţială a acestei culturi. Expresie a spiritului popular grec, inscripţiile reflectă gândurile despre viaţă şi moarte ale grecilor din această zonă marginală a elenismului; ele conţin valoroase idei literare, filosofice şi religioase.

Studiul nostru se întemeiază pe analiza inscripţiilor votive şi funerare. În prima parte a cercetării noastre, ne-am concentrat atenţia asupra unui eşantion de inscripţii votive cu caracter literar şi simpoziac, descoperite la Olbia, care datează din secolele VI-V a. Chr.. Este vorba de *graffiti* în versuri, deosebit de importanţi pentru aprecierea nivelului cultural în cetatea de pe malul Bugului în primele ei secole de existenţă. Însă majoritatea covârşitoare a documentelor care au făcut obiectul analizei noastre, o reprezintă epigramele funerare în versuri şi proză[2].

A. Graffiti cu caracter literar

[1] Capitol al tezei de doctorat „Cultura greacă în Pontul Stâng. Documentaţie literară"

[2] Citarea inscripţiilor din ***Catalogul de inscripţii versificate*** (p. ...), se va face pe parcursul textului nostru cu numărul de ordine al inscripţiei din catalog precedat de abrevierea ***Cat.***

Deosebit de interesant pentru studiul nostru este un lot de inscripţii descoperit la Olbia. Este vorba de *graffiti* gravaţi pe diferite obiecte private, datând din secolele VI-V a. Chr.. Cele mai vechi dintre aceste creaţii sunt doi *graffiti* cu caracter literar care demonstrează afecţiunea olbienilor pentru poezie; cel dintâi, datat prin 550-525 a. Chr., a fost gravat cu meticulozitate pe peretele exterior al unei lămpi arhaice: „῾Ος λύχνον εἰμί, καὶ φαίνω [θεοῖσ]ιν κἀνθρώποισιν”, (*Cat. 1*: „De vreme ce eu sunt o lampă, strălucesc atât pentru zei cât şi pentru oameni”). În acest graffiti trebuie să remarcăm o aluzie umoristică: pentru a defini rolul modestei lămpi sunt utilizaţi aceeaşi termeni care califică în general soarele, adică lumina şi strălucirea. Versul este, se pare, de inspiraţie homerică şi trimite la un vers similar din *Imnul homeric al Soarelui*: „᾽Ηέλιον ἱ ὃς φαί νει θνητοῖσι καὶ ἀθανάθοισι θεοῖσιν”, (IGDOP, p. 81, nr. 29). Din punct de vedere al versificaţiei, inscripţia noastră se prezintă ca un *tetrametru iambic catalectic*, trimiţând la o tradiţie metrică ioniană reprezentată de Hipponax, (IGDOP, p. 80).

Un alt *graffiti* cu conţinut literar, datat în secolul al V-lea a. Chr., apare pe ambele părţi ale unui fragment dintr-un vas în firnis negru. El redă începutul unuia dintre poemele ciclice tradiţionale, şi anume *Mica Iliadă*: „᾽Ιλιον ἀέ(ι)δω καὶ Δαρδανίην[3], (*Cat. 3*: „Cânt Ilionul şi Dardania). Pe lângă caracterul său de exerciţiu şcolar[4], inscripţia olbiană constituie una dintre cele mai timpurii dovezi ale atestării *Micii Iliade*[5]; ea reprezintă

[3] IGDOP, p. 83; Primele versuri ale acestui poem ne sunt transmise de către Pseudo-Herodot în *Vita Homeri*, 16: „῞Ιλιον ἀείδω καὶ Δαρδανίην εὔπωλον / ἧς πέρι πολλὰ πάθον Δαναοὶ θεράποντες ῎Αρηος”, („Cânt Ilionul şi Dardania cea bogată în cai, pentru care războinicii Danai, multe au suferit”).
[4] Vezi, supra, *Educaţia şi învăţământul*, II A (*Şcoala primară*), p. 59 şi urm.
[5] Ju. G. Vinogradov, *Pontische Studien*, p. 386; creat în secolul al VI-lea a. Chr., poemul *Mica Iliadă* a fost menţionat pentru prima dată de către logograful Hellanicos (secolul al V-lea a. Chr.), urmat apoi şi de alţi

totodată, o confirmare indirectă a popularităţii poemului ciclic, în secolul al V-lea a. Chr., în nordul Pontului Euxin[6].

Conţinutul trivial şi licenţios al câtorva *graffiti* olbieni, ne determină, pe bună dreptate, să socotim că astfel de creaţii au fost alcătuite în momente de distracţie şi bucurie, cel mai probabil cu ocazia unor banchete.

Astfel, pe o cupă attică din secolul al V-lea a. Chr. întâlnim: „Ἡδύποτος κύλιξ εἰμὶ φίλη πίνοντι τὸν ο νον", (*Cat. 4*: „Eu sunt cupa plăcută la băut, dragă celui care bea vin"). Adjectivul *ἡδύποτος* este utilizat de către Homer pentru a califica vinul (*Odiseea*, II, v. 340) şi din acesta derivă două nume de vase, şi anume *ἡδυποτίς* atestat la Athenaios şi diminutivul său *ἡδυποτίδιον* atestat la Oropos şi Delos (IGDOP, p. 72). Un alt *graffito*, care poate fi încadrat în aceeaşi tematică cu cel comentat mai sus, este gravat în cerc sub piciorul unei cupe attice de la sfârşitul secolului al V-lea a. Chr.: „Ἀκτιγαίο ψυχὴ, ἡ κύλιξ σῶς, ἡδεῖα, ἡδύπ<ο>τος"[7], (*Cat. 5*: „Sufletul lui Aktigaios, «sunt eu», cupa intactă, suavă şi dulce la băut"). În acest caz, în mod sigur este vorba de un obiect foarte îndrăgit de către proprietarul său, calificat ca *ψυχή*, „sufletul" acestuia, metaforă rară şi neaşteptată în acest gen de inscripţii. Conţinutul acestui *graffito* sugerează de asemenea o atmosferă de banchet; în plus, el este versificat, prezentând un tetrametru catalectic poenic şi o schemă trohaică, ritmul preferat al părţilor corale în comedia veche[8].

Atmosfera de petrecere şi voie bună este sugerată de un alt *graffito*, de data aceasta cu un conţinut picant şi licenţios: „Ὅς θέλει βενῆν, δέκ' ἄρδις καταβαλὼν πυγιζέτο … Ἡφαιστόδωρον", (*Cat. 2*: „Cel care vrea să sărute, va plăti zece vârfuri de săgeată şi-l va sodomiza … pe Hephaistodoros"). În acest caz, conţinutul inscripţiei face trimitere, se pare, la un gaj care implică o amendă plătibilă în vârfuri de săgeată urmată de un act sexual[9], (IGDOP, p. 73-74, nr. 31) Conţinutul inscripţiei şi mai ales versificaţia, nu lasă nici o îndoială că autorul distihului s-a aflat sub influenţa unor scriitori de comedii[10].

Aceşti *graffiti* confirmă afirmaţiile lui Dion din Prusa cu privirea la pasiunea olbienilor pentru poezie, în special pentru eposul homeric. De asemenea, aceste creaţii, alături de alte epigrame funerare olbiene, pot fi considerate drept o „moştenire literară" a talentaţilor poeţi locali de care aminteşte acelaşi Dion[11]. Pe de altă parte, *graffiti* sugerează punerea în scenă la Olbia a unor reprezentaţii comice. Ori tocmai comediile jucate pe scena teatrului olbian, este posibil să fi avut, la rândul lor, o puternică influenţă asupra versurilor neînsemnate compuse de către poeţii locali la ospeţe vesele[12].

---

autori precum Aristotel, Pausanias, Clemens Alexandrinul, Pseudo-Herodot şi mulţi scoliaşti.

[6] *Ibidem*, p. 389.

[7] În acelaşi spirit cu inscripţia amintită aici, putem cita un alt exemplu, tot de la Olbia: „Ἰδανθένμι τοὶφώλῃ ἀρύστιχος", („Un mic căuş pentru desfrânatul Idanthemis"), IGDOP, p. 67-68, nr. 27.

[8] Ju. G. Vinogradov, *Pontische Studien*, p. 391.

[9] Graffiti prezentat aici evocă, prin obscenităţile sale, un alt *graffiti* descoperit la Gela (secolul V a. Chr.), care se sfârşeşte prin cuvintele: „Ὁ δ γράπσας τὸν ἀννέμο(ν)τα πυγῖζει", („Cel care a gravat [acest graffiti] îl va sodomiza pe cititor"), vezi, IGDOP, p. 74.

[10] Ju. G. Vinogradov, *Pontische Studien*, p. 392 şi nota 56, unde Vinogradov afirmă: „această inscripţie confirmă încă o mărturie a lui Dion (Chrysotomos) despre: „τὸ περὶ τοὺς ἔρωτας τοὺς τῶν ἀρρενων", (nota traducătorului: „pornirile pasionale faţă de bărbaţi") ca un obicei care este preluat chiar din metropolă."

[11] *Ibidem*, p. 390 şi urm..

[12] *Ibidem*, p. 392.

B. Poezia funerară

Naşterea poeziei funerare la greci are legătură cu locul de înmormântare care s-a bucurat, la rândul său, de o semnificaţie aparte; mormântul reprezintă sensul înalt cultural-moral pe care omul îl acordă doar casei pe care şi-o construieşte şi mediului pe care îl organizează conform dorinţelor şi posibilităţilor sale. Oriunde s-ar fi aflat, mormântul era sacru, fiind locul în care urmaşii îşi manifestau grija şi respectul faţă de sufletele membrilor familiei care îi precedaseră. Cultele funerare s-au născut pornind de la îndatorirea supravieţuitorilor de a înmormânta, conform datinilor, trupul celui răposat şi din preocuparea de a-i construi un mormânt, imaginat ca o „locuinţă de veci."

B1. Originea epigramei funerare

La greci tradiţia dominantă era îngroparea mortului în pământ sau aşezarea lui într-o cameră funerară. Această tradiţie datează din epoca creto-miceniană şi se reflectă clar în poemele homerice. Mormintele încep să fie marcate printr-o movilă de pământ, iar apoi printr-o stelă funerară sau un monument grandios pe care adesea erau scrise scurte epitafuri. Epitaful este o inscripţie în formă metrică care are legătură strânsă şi specifică cu un monument, oferindu-i sens şi făcând parte integrantă din acesta[13].

Deşi în epopeile homerice sunt utilizaţi mai mulţi termeni care denumesc mormântul[14], există un singur loc în *Iliada* unde se face aluzie la o epigramă funerară. Hector vorbeşte de un duel între el şi un erou grec, în care el prevede că va fi învingătorul. El hotăreşte ca armele celui învins să fie duse în templul lui Apollo, dar cadavrul său să aibă parte de un mormânt la malul mării, unde monumentul său va fi văzut de trecători: „σῆμά τέ οἱ χεύωσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ ΄ καὶ ποτέ τις εἴπῃσι ὀψιγόνων ἀνθρώπων ΄ νηῒ πολυκλήιδι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον· ΄ ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος ΄ ὅν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἕκτωρ", (*Iliada*, VII, vv. 86-90: „[Aheii] să-i înalţe mormântul la marginea mării întinse, Hellespontul. Şi vreun urmaş care plutind cândva cu corabia iute pe marea întunecată, va spune: iată mormântul acelui bărbat care, viteaz fiind, a pierit odinioară, fiind ucis de faimosul Hector"). Aşadar, călătorul de mai târziu care privea de pe corabie monumentul eroului de pe ţărm, ucis de Hector, nu putea şti că el a fost răpus de vestitul fiu al lui Priam, dacă acest lucru nu ar fi fost scris pe piatra de mormânt. Prin urmare, ultimele două versuri citate mai sus ar putea fi interpretate ca reprezentând o scurtă epigramă funerară pe piatra de mormânt a eroului necunoscut. Aşadar, putem conchide că epigrama funerară îşi făcuse deja apariţia în secolele VII-VI a. Chr.[15].

Prin termenul de epigramă, cultura greacă a secolului al V-lea a. Chr. denumea o scurtă compoziţie de un vers sau mai multe, destinată să fie gravată pe un mormânt sau pe un obiect votiv[16]. Epigrama este denumită cu termenii greceşti *ἐπίγραμμα* sau *ἐλεγεῖον*. Primul termen priveşte destinaţia practică a epigramei, o inscripţie gravată pe o piatră

[13] A.E. Raubitschek, *Das Denkmal-Epigramm*, în *Entretiens sur l`Antiquité classique, L`Épigramme grecque*, vol XIV, Vandoeuvres, Geneva, 1967, p. 3.
[14] Homer, *Iliada* VII, v. 86: *τό σῆμα* ; XI, v 371: *ὁ τύμβος*.
[15] A.E. Raubitschek, *op. cit*., p. 6.
[16] Mariana Băluţă-Skultety, *Poezia epigramatică elină. Limbajul artistic şi epigramele lui Calimah*, Bucureşti, 1987, p. 21.

funerară sau pe un obiect votiv; al doilea termen priveşte structura metrică a epigramei scrisă în hexametru sau în distih elegiac[17].

Epigramele funerare descoperite în cetăţile greceşti din Pontul Stâng sau în teritoriul lor rural nu au fost alcătuite după principii artistice pretenţioase. În general, lapicizii recurgeau la diferiţi *τόποι* („locuri comune") care, puşi unul lângă altul după o anumită ordine, satisfăceau gustul popular. Din punct de vedere cronologic, inscripţiile studiate se încadrează în perioada: începutul secolului V a. Chr. – secolul IV p. Chr., perioadă care corespunde epocilor clasică, elenistică, romană şi romană târzie.

Destinatarii epigramelor aparţin diverselor categorii sociale: cetăţeni, liberţi sau sclavi. Epitafurile funerare au un caracter privat. Dedicaţiile sunt făcute fie de către soţ soţiei sale, fie de către soţie pentru soţ. Cele mai multe epigrame le sunt dedicate copiilor morţi prematur, fie de către părinţi, fie de către fraţii lor. Trebuie precizat că în această categorie de defuncţi am inclus copiii sau tinerii care au murit înainte de împlinirea vârstei de douăzeci de ani. Alte epigrame sunt dedicate de către sclavi pentru stăpânii lor. În alt caz rudele îi aduc defunctului onoruri funerare sau prietenul îşi manifestă recunoştinţa faţă de camaradul său defunct, preţuindu-l pentru meritele sale. O altă categorie o reprezintă epigramele dedicate de concetăţeni unui semen al lor care s-a distins în cetate prin realizările şi demnitatea sa. De la Tomis sunt nelipsite epitafurile dedicate gladiatorilor.

Ne propunem în continuare să facem o analiză a conţinutului ideatic al epigramelor şi o clasificare tematică a diferiţilor *topoi* care le alcătuiesc.

B2. „Lumea de dincolo" în epitafuri

În epoca elenistică era adânc întipărită în imaginaţia populară ideea unui tărâm îndepărtat al sufletelor în care sălăşluiau umbrele fără vlagă ale celor stinşi din viaţă. Hades stăpânea acest ţinut al morţilor. Acestei idei i-au dat naştere descrierile din poemele homerice care rămăseseră şi în epoca elenistică primele cărţi pe care le citeau şi le studiau tinerii, precum şi o sursă de delectare şi învăţăminte pentru toate vârstele[18].

Epigramele din Pontul Stâng păstrează imaginea tradiţională despre lăcaşul morţilor, ca o lume în care domneşte Hades. O defunctă mărturiseşte: „καὶ νεκρὰ ἔτεκον ἐνεῖν' ῞Αιδαο δόμοισιν", (*Cat. 27*, v. 7: „Murind, am născut pentru locuinţa lui Hades"). Într-o altă epigramă citim: „πεντεκα[ι]εικοσέτης δόμον ῞Αιδος ἄστυφελίκτου / ἦλυθον … δοιοὺς παῖδας προλιποῦσα", (*Cat. 49*, vv. 3-4: „În vârstă de douăzeci şi cinci de ani am plecat spre lăcaşul neânduplecatului Hades … lăsând în urma mea doi copii"). O epigramă de la Mesambria detaliază imaginea ţinutului morţilor, identificându-l cu casa Lethei din Acheron: „νῦν δ' ὅκ' ὁ δυσνίκατος ἐναντίος ἦλθε τοι ῞Αιδας, / οὐ Λάθας ἐπέχεις δῶμ' 'Αχερουσιάδος", (*Cat. 21*, vv. 5-6: „Acum fiindcă invincibilul Hades ţi s-a împotrivit, casa Lethei din Acheron nu te-a reţinut"). Aici „casa Lethei" este expresia unei vechi concepţii despre inconştienţa care cuprinde sufletele defuncţilor în Hades. Abia în epoca elenistică timpurie, Lethe, zeiţa uitării, va fi identificată cu fluviul care străbate *Câmpiile Elizee* şi care va reprezenta graniţa lumii de dincolo[19]. Din apa acestuia, umbrele

[17] *Ibidem*.
[18] E. Rohde, *Psyché. O istorie a culturii şi civilizaţiei elene*, (traducere şi cuvânt înainte de Mircea Popescu), Bucureşti, Ed. Meridiane, 1985, p. 410.
[19] Martin P. Nilsson, *Gesch. griech. Religion*, II2, p. 238; vezi şi V. Kernbach, s. v. *Lethe*, în DMG, 1995, p. 314.

morţilor, ajunse acolo, sunt obligate să bea spre a-şi anihila orice amintire din trecut. În schimb, Aheronul era un alt fluviu din Infern pe care sufletele morţilor trebuiau să-l traverseze în luntrea lui Charon pentru a ajunge în lumea umbrelor[20]. La imaginea lăcaşului subpământean peste care domneşte Hades trimit şi cuvintele *φθίμενοι* şi *κατοιχομένοι*, „pieriţii şi coborâţii", (*Cat. 33*, vv. 1-2), sufletele celor morţi pentru care lăcaşul lui Hades devine o locuinţă de veci.

O altă credinţă răspândită în epoca elenistică era că, oamenii trecuţi prin atâtea încercări, ajung după moarte în *Câmpiile Elizee*, un ţinut plăcut şi prietenos pe care tot Homer îl întipărise în amintirea tuturor. Pentru poetul orb, *Câmpiile Elizee* erau un loc de pe suprafaţa pământului în care zeii îi strămutau pe unii favoriţi ai lor încă din timpul vieţii, pentru a se bucura acolo, feriţi de moarte, de o fericire veşnică[21]. Tărâmul vieţii veşnice a fost identificat şi cu *Insulele Fericiţilor*, pe care grecii ionieni le-au localizat încă de timpuriu în insula Leuké din Pontul Euxin. Multă vreme Leuké a fost considerată un *Elysion* destinat anume lui Achile adorat aici în ipostaza de zeu al morţilor[22]. O aluzie la Insulele Fericiţilor, ca tărâm destinat sufletelor nemuritoare, face o inscripţie fragmentară de la Tomis: „Βύδιε Ἐπιθαι … νῆσον ἔχ[εις μακάρων / Σ]όλα μή[τηρ] ἐποίησε", (*Cat. 39*: „Bydios al lui Epithai… locuieşti în insula fericiţilor. Sola, mamă, a făcut [monumentul]"). În unele descrieri tărâmul celor fericiţi este localizat în interiorul pământului. De pildă, o inscripţie de la Olbia identifică lăcaşul fericiţilor cu „casa celor evlavioşi", unde defunctul se va bucura de viaţă veşnică: „ἅμα τὸν ἀ[νθ]ρώ[ποισι] καὶ ἀθανά[τοισι ποθεινόν] / ὦ δαῖμον, π[εμ]ψ[αι]ς εἰς δόμον ε[ὐσεβέων]", (*Cat. 18*, vv. 7-8: „Deopotrivă regretat de oameni şi de cei nemuritori, o geniu funest, a fost trimis în casa celor evlavioşi").

B3. Mormântul - „casa eternă a defunctului"

Ideea că mormântul este „casa defunctului" apare mai degrabă în epitafurile latine decât în cele greceşti. În epigramele Pontului Stâng, această idee apare formulată explicit o singură dată, în epitaful unui gladiator de la Tomis: „Σκίρτος Δακήσις … κεῖμαι δ'ἐν Τόμει, τὸν τάφον ο κον ἔχων"[23], (*Cat. 56*: „Skirtos Dakesis … zac la Tomis, având drept casă mormântul").

B3.1. Protecţia mormântului

În epitafurile funerare sunt formulate de multe ori sancţiuni judecătoreşti şi pedepse divine împotriva eventualilor profanatori ai mormântului. Împotriva acestora din urmă, sunt prescrise amenzi ce trebuie plătite instituţiilor publice ale cetăţii. Astfel de interdicţii de violare a mormântului apar în epigramele din Pontul Stâng începând din epoca romană. Într-o inscripţie funerară de la Tomis se precizează: „Ἄπιος Ὀνήσιμος εὐποσιάρχης / τὸ μνημεῖον κατεσκεύασε ἐκ / τῶν ἰδίων ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἰδίοις· / ἐὰν δέ τις ἕτερος τολμήσῃ τινὰ / θεῖναι ἐν αὐτῷ δώ<σ>ει προστείμου ἰς / τὸ ταμεῖον μυρία

[20] V. Kernbach, s. v. *Aheron*, în DMG, 1995, p. 21.
[21] E. Rohde, *op. cit.*, p. 412; cf. Anna Ferrari, s. v. *Cîmpiile Elizee*, în DMGR, p. 216.
[22] Vezi, supra, *Manifestări culturale şi sportive*, IV C. (*Cultul lui Achile*), p. 132-133.
[23] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 165: „τεῖτλον ἐμοὶ ἀνέστησαν μνείας χάριν εἰς ἐώνειον ο κον", („Am dedicat o inscripţie în amintirea mea în casa mea eternă"); vezi, în acest sens şi epigrama fragmentară, *Cat. 40*, r. 6: „… τεύξας] αἰώνιον ο κον", („…construind locuinţă veşnică").

πεντακισχίλια / καὶ τῇ πόλει πεντακισχίλια”[24], (ISM II 298[134]: „Apios Onesimos, euposiarchul, a construit mormântul, pe chieltuiala sa, pentru el şi ai săi. Iar dacă vreun altul va îndrăzni să pună în el pe cineva, va da, pe lângă pedeapsa legală, pentru casierie [imperială] cincisprezece mii [de dinari ?] iar pentru cetate cincisprezece mii [de dinari ?]”).

B4. Cauzele morţii

În toate epigramele funerare sunt menţionate cauzele morţii, fie că este vorba de o moarte naturală, fie că moartea a fost provocată de către o divinitate.

B4.1. Moartea naturală

Mai rare sunt cazurile în care moartea a survenit în urma unei boli, a unui accident sau a unei lupte. În câteva cazuri epigramele din Pontul Stâng menţionează că defunctul a murit răpus de boală. Astfel, dintr-o epigramă de la Tomis aflăm despre defunct că a murit lovit de o boală grea: „Κάτθανον ἐν νούσω χαλεπῇ βεβαρημένος Ὕλας / Ἑρμογένην θάψας τὸν φίλιόν μου πάιν”, (*Cat. 62*: „Am murit lovit de o boală grea, eu, Hylas, după ce am înmormântat pe iubitul meu fiu Hermogenes”). De asemenea, despre un defunct din Callatis, ni se spune că a pierit de boală în străinătate: „… ἐν ξείνῃ Διονύσιος ἔφθιτο νούσῳ”, (*Cat. 46*, v. 3: „… Dionysios a pierit de boală în străinătate”).

Într-un singur caz moartea ne este prezentată ca survenind accidental, în timpul unei vânători, precum într-un epitaf din Bizone: „’Αγών κε[κευθέ με] φιλόθ[ηρον] ὑπὸ [τύμβ]ῳ / στήλην δ μοι στῆσαν γενετῆρες ποθέοντ[ες] / Βίκτωρ τε καὶ Νωστατ^ παρηγορί ης μνήμην ἔχ[οντες]”, (*Cat. 47*: „Jocul m-a ascuns pe mine care iubesc vânătoarea în mormânt; părinţii regretându-mă, mi-au înălţat o stelă funerară. Biktor şi Nostata şi-au amintit de îndemnul făcut [fiului lor]”)

În categoria morţii naturale am putea încadra şi pieirea gladiatorilor în luptele din arenă. În epitafurile consacrate gladiatorilor moartea este prezentată câteodată ca fiind foarte violentă. De pildă, în epitaful unui gladiator din Tomis, defunctul mărturiseşte: „ἰ[ς]· φθιμένους δ / ἤλυθον [ἀνσχόμενο]ς βοῦν ἄγριον, ὅς με κατέκτα”, (*Cat. 41*, vv. 3-5: „Am plecat la cei răposaţi, înfruntând un bivol sălbatic care m-a omorât”).

B4.2. Moartea provocată de către divinitate

În majoritatea epigramelor moartea defuncţilor este atribuită unor agenţi divini, fie

[24] De comparat această inscripţie cu ISM III 176, (Callatis) şi (*Cat. 52*, Mesambria).

că este vorba de *Hades*, *Moira*, mai rar de *Nemesis*, sau în multe cazuri de un *daimon*, un spirit funest. Acest fapt se datorează credinţelor prezente în mentalitatea greacă începând cu epopeile homerice, conform cărora, existenţa oamenilor pe pământ este dependentă de voinţa zeilor. Mai bine zis, zeii se amestecă în viaţa oamenilor şi le hotărăsc destinul. Divinitatea este prezentată ca pizmuind fericirea oamenilor.

Credinţa superstiţioasă a grecilor în gelozia zeilor faţă de oameni, *φθόνος θεῶν*, a influenţat profund literatura greacă arhaică, oferindu-i acesteia una dintre temele cele mai îndrăgite, şi anume neputinţa omului în faţa loviturilor neaşteptate ale divinităţii[25]. Ipostaza divinităţii invidioase pe fericirea şi prosperitatea umană revine în mai multe rânduri de-a lungul *Istoriilor* lui Herodot. Astfel, în celebrul dialog cu Croesus, Solon afirmă: „Ὦ Κροῖσε, ἐπιστάμενον με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾷς ἀνθρωπηίων πρηγμάτων πέρι”, (Herodot, I, 32, 5-7: „O Croesus, mă întrebi de lucruri lumeşti tocmai pe mine, care ştiu că zeii sunt numai răzbunare şi iubitori de vrajbă”).

Ideea divinităţii geloase pe oameni apare ca un *laitmotiv* în epigrafia funerară a Pontului Stâng, indiferent că divinitatea este *Hades*, *Moira* sau un *spirit funest*. De pildă, pontarchul Dionysodoros din Tomis mărturiseşte: „Θρέψε Διονυσόδωρος ποντάρχης παῖδας … διαδόχους ἀνθ’ αὑτοῦ, ἀλλὰ νεμεσσήθη· κατῆλθαν γῆς ὑπένερθε / ’Ιοῦλις, Διονυσόδωρος, Λεοντιανὸς καὶ Διονύσις / καὶ θυγάτηρ ’Αγριπ{ν}εῖνα…”, (*Cat. 61*, vv. 1-2 şi 6-8: „A crescut Dionysodoros, pontarchul, copii … urmaşi în locul său, … dar a fost gelozit [de către zei]. Au coborât sub pământ Iulis, Dionysodoros, Leontianos şi Dionysis [fiii] şi fiica sa Agrippina…”).

B4.2.1. Hades

Hades este reprezentat în epigrame nu doar ca stăpân al lăcaşului morţilor, ci şi ca o divinitate care provoacă moartea. Într-o epigramă de la Tomis se spune despre defunctă că a fost răpită de către Hades: „… ἔτι νήπιον οὖσαν / Λογγεῖναν ῎Αιδη[ς] ἥρπασε τετραετῆ”[26], (*Cat. 37*: „Fiind încă în fragedă copilărie, Hades a răpit-o pe Longeina, la vârsta de patru ani”).

În antiteză cu exprimarea din epigrama prezentată mai sus, întâlnim o altă exprimare eufemistică, de data aceasta unică în epigramele Pontului Stâng: „νῦν δ’ ὅκ’ ὁ δυσνίκατος ἐναντίος ἠλθέ τοι ῎Αδας / οὐ λά[θ]ας ἐπέχεις δῶμ’ ’Αχερουσίαδος”[27], (*Cat. 21*, vv.5-7: „Iar acum deoarece invincibilul Hades ţi s-a împotrivit, casa Lethei din Acheron nu te-a reţinut”). Hades îi refuză defunctului şederea în lăcaşul său subteran. Altfel spus, amintirea defunctului rămâne veşnică în memoria concetăţenilor săi, datorită faimei sale.

Epitetele prin care este calificat Hades în epigramele din Pontul Stâng fac aluzie la caracterul său imparţial atunci când trebuie să trimită la moarte pe oameni. Astfel se

[25] D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 39.

[26] Cf. *Anthologie Palatine*, Tome IV, Livre VII, 13, (texte établi par Pierre Waltz, traduit par A. M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot), Paris, Les Belles Lettres, 1960 „Παρθενικὰν νεάοιδον ἐν ὑμνοπόλοισι μέλισσαν / ῎Ηρινναν, Μουσῶν ἄνθεα δρεπτομέναν, / ῎Αιδας εἰς ὑμέναιον ἀνάρπασεν”, („Pe feciorelnica poetă Erinna, inspirată între toţi făuritorii de cânturi, care culegea florile oferite de Muze, Hades a răpit-o în ceasul nunţii”); cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 147: „῎Ανδρας ἀριστοτάτους κατέχ[ει φίλε, βά]σκανος ῎Αδης”, („Dragul meu, invidiosul Hades îi reţine pe cei mai buni oameni”, descoperită la Durgut, Frigia).

[27] Vezi, infra, *Dobândirea virtuţii*, V B8.1., p. 181.

întâlnesc: *Ἄιδης ξυνός*, (*Hades nepărtinitorul*) *ἀστυφελίκτος*, (*neînduplecatul*), *δυσκί νετος*, (*invincibilul*), (IGB I² 223; *Cat. 49, 21*).

B4.2.2. Moira

Moirele în calitate de „agenţi ai morţii" sunt omniprezente în epitafurile greceşti. Dacă în epoca arhaică *Moira* patrona numai naşterile, în epoca homerică ea este percepută ca personificare a destinului oamenilor[28]. Homer vorbeşte de o singură *Moira*, (*Iliada*, V, vv. 613-614) pe care o consideră chiar mai presus de zei; zeiţa Athena mărturiseşte că: „nici chiar zeii nu pot scuti de soarta firească pe cel care le este drag, când Moira l-a înşfăcat ca să-l prăbuşească în somnul adânc al morţii"[29]. Hesiod enumeră trei *Moirai*, ca fiice ale *Nopţii* (*Νύξ*). Mitul tradei este ulterior; Hesiod prezintă pe cele trei surori ca pe o asociaţie care, în exprimare metaforică, toarce firul vieţii. De zeiţele destinului „depind durata vieţii şi lungimea firului zilelor care le-au fost îngăduite oamenilor"[30]. Cele trei *Moirai* sunt evocate atît în literatura greacă cât şi în epigramele funerare, până la sfârşitul Antichităţii. La Histria există chiar o mărturie cu privire la cultul *Ursitoarelor*, unică în Pontul Stâng: „Γύκεια Διονυσίου θυγάτηρ / Θεοφίλου γυνὴ τοῦ Θεοδότου, Μοίραις", (ISM I 114: „Gykeia, fiica lui Dionysos, soţia lui Theophilos al lui Theodotos, închinare Ursitoarelor").

Termenul *μοῖρα* este utilizat în sens etimologic într-un epitaf olbian din secolul al IV-lea a. Chr.: „Παρθενὶς οὐδ' ἀρετᾶς ὥρας ἐπὶ τέρμα μολοῦσα / ἐπταετιζομένα μοῖραν ἔχω βιότου", (*Cat. 8*, r. 3-4: „Eu Parthenis, fără a atinge desăvârşirea înfloririi mele, la vârsta de şapte ani, obţin destinul funest al existenţei mele"). Într-o epigramă de la Callatis, datând din epoca elenistică, firul tors de către *Moirai*, care se identifică de obicei cu curgerea vieţii omului, se transformă într-un instrument al morţii; se spune despre defuncţi că: „Moira Atropos i-a aşezat în mormânt cu firul ei" (*Cat. 19*, r. 2)[31]. *Ἄτροπος*, „cea care nu se întoarce", este una dintre cele trei *Moirai*, care simbolizează încetarea ireversibilă a vieţii; adesea ea este reprezentată figurativ cu o unealtă de tăiat, exprimând astfel operaţia de retezare a firului vieţii[32].

În majoritatea epitafurilor din Pontul Stâng care provin din epoca romană târzie, Moirele sunt prezentate ca uneltind făţiş împotriva omului sau răpindu-l pe defunct dintre cei vii. Astfel într-o epigramă funerară dedicată unor copii se spune: „Φίλτατα τέκνα δύω κατεθήκαμεν ἐν χθονὶ τῆδε / τῆς ἀπαθοῦς μοίρης ταῦτα τεχνησαμένης / σπλάγχνοις ἡμετέροις γὰρ ἀεὶ κάτθηκεν ἀνείας", (*Cat. 64*: „Doi copii prea iubiţi am aşezat în acest pământ, soarta nemiloasă urzind toate aceste nenorociri. Căci ne-a lăsat pe vecie supărări în sufletele noastre."). În altă epigramă Moirele care urzesc toate nenorocirile sunt asociate cu ideea nimicniciei vieţii: „… πάντα πέλει κόνις· αἱ Μοῖραι αἳ / πάντα ν<έ>ουσαι, αἱ τ{ι}άφον ἐτέλεσαν / φίλτατα δ κάκισαν", (*Cat. 36*: „Totul devine cenuşă. Ursitoarele care urzesc totul, ele au săvârşit mormântul şi au maltratat [tot]

[28] V. Kernbach, s. v. *Moire*, în DMG, p. 424; în sens etimologic *μοῖρα* are semnificaţia de *parte atribuită fiecăruia, lot* şi de aici *soartă, destin*; *μοῖρα* este derivat de la *μείρομαι*, vezi P. Chantraine s. v. *μοῖρα*, în DÉ, III, p. 679.
[29] Homer, *Odiseea*, III, vv. 336-238, apud, V. Kernbach, *DMG*, 1995, p. 424.
[30] Anna Ferrari, s. v. *Moire*, în DMGR, p. 565.
[31] Vezi, infra, *Firul vieţii*, V B5.2., p. 165.
[32] V. Kernbach, s. v. *Atropos*, în DMG, 1995, p. 61.

ceea ce era foarte scump"). Uneori Moirele îl răpesc pe defunct dintre cei dragi: „[Ἦ]ν οὔνομα δ' αὐτῷ Μαρτεῖνος ὅν ἀνήρπασαν Μοῖραι"[33], (*Cat. 52*, v. 5: „Marteinos era numele meu pe care Moirele l-au răpit"). Alteori ursitoarele îl reţin pe defunct, expresie eufemistică pentru a anunţa moartea: „… Μοῖραί με κατέσχον", (*Cat. 34*, v. 3: „Moirele m-au reţinut").

În cele mai multe cazuri epitafurile arată că omul moare ca urmare a unei acţiuni corporale directe a Moirelor. În particular, într-o epigramă tomitană târzie se exprimă ideea că este suficientă hotărârea de departe a Moirelor, (*κρίσις*), pentru ca omul să moară; părintele Bassianus afirmă că fiul său a pierit pentru că aceasta a fost hotărârea destinului: „ἀλλ' ἐμέο βουλὴν κρίσις ἔφθασεν οὕνεκα τυμβῷ"[34], (*Cat. 67*, v. 3: „Dar voinţei mele i-a luat-o înainte hotărârea destinului, de aceea l-am înmormântat").

Ca urmare a faptelor nefaste săvârşite de zeiţele care patronează destinul, în epigramele târzii le sunt aduse acestora reproşuri şi acuzaţii directe. De pildă într-un epitaf de la Tomis, defunctul un tânăr necăsătorit pe nume Attalos, mărturiseşte: „… μεν ἠιθέο[ι]σ[ι]ν ἀρίθμιον Ἄτταλον εἶλε, / Μοῖ[ρ'] ὀλοὴ γονέων δ ἐλπίδας ἐστέρισε· / Ὠκυμόρου δ τύχης μνήμην ἀνέθηκε πατηρ μοι", (*Cat. 45*, vv. 1-3: „[Moartea] a răpit pe Attalos, socotit printre tinerii necăsătoriţi. Soarta funestă a înşelat speranţele strămoşilor. Tata a înălţat pentru mine semn de amintire a Soartei care loveşte repede"). Un reproş la adresa destinului implacabil este şi exclamaţia aflată la începutul altei epigrame: „Ὦ μοίρης ἀπαθοῦς δινὴ κρίσις ἥτις ἐπῶρσε / ἀνθρώποισιν ἔχιν λύπας ἐπωδυνίους"[35], (*Cat. 57*: „O judecată crudă a impasibilei soarte, care a trimis oamenilor să aibă parte de necazuri dureroase").

În epitaful unui gladiator de la Tomis se formulează o acuzaţie directă la adresa destinului: „Σκίρτος Δακήσις ἐλεύθ(ερος) παρμῶν ἕξ / παρὰ μοῖραν ἀπελθῶν, κεῖμαι, δ' ἐν Τόμει…", (*Cat. 56*: „Eu, Skirtos Dakesis, om liber, [încununat] cu şase victorii, părăsind [viaţa] nedreptăţit de soartă, zac la Tomis…"). Este rar când gladiatorii declară că mor *nedreptăţiţi de soartă*; în general, în epitafurile lor, *Moira* este cea care distruge viaţa, asta reprezentând pentru ei mai degrabă un motiv de consolare decât de revoltă împotriva destinului implacabil[36].

Aşadar, ideea dependenţei totale a omului de voinţa destinului s-a perpetuat în mentalitatea populară, din generaţie în generaţie, până în epoca romană târzie. Caracterul implacabil şi decisiv al acţiunii *Moirelor* este subliniat şi de epitetele semnificative care le însoţesc în inscripţii: *Μοῖρα ἀπαθής*, (*impasibilă*) *ὀλοός*, (*funestă*) *ὠκύμορος*, (*care loveşte repede, nemiloasă*) (*Cat. 57, 64, 45*, v. 2 şi 3).

---

[33] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 150: „εἰκοστὸν γὰρ ἔτος μὴ πληρώσαντά σε μοῖρα / ἥρπασεν ὠκύμορον, ἀ διος θάνατος", („Căci încă n-ai împlinit douăzeci de ani, când Moira, eterna moarte, te-a răpit dintre noi prematur", descoperită la Smyrna).

[34] Cf. *C 68*, v. 3, (Callatis) şi *Cat. 57*, v. 1: „Ὦ μοίρης ἀπαθοῦς δινὴ κρίσις…"; cf. Kaibel, *op. cit.*, 384, vv. 4-5: „ἀνδρὸς Ἐ[πι]κ[τ]ήτου ᾧ καὶ τέκνα δισσὰ λιπο[ῦ]σα βουλομένων Μοιρῶν [ἦ]λυθον ἰς Ἄΐδην", (descoperită în Asia Mică), apud, Em. Popescu, *Pe marginea unei epigrame funerare din epoca romană târzie de la Tomis*, în SCIVA, 26, 1975, 1, p. 85.

[35] Cf. *Cat. 61*, v. 7.

[36] L. Robert, *Les Gladiateurs*, p. 302.

B4.2.3. Nemesis

Într-o singură epigramă din Pontul Stâng, zeiţa Nemesis este cea care îi provoacă moartea defunctului: „… τὴν φθονερὴν ε δον ἐγὼ Νέμεσιν / ὀκτωκαιδεκέτης θαλάμων ἀμύητος, ἄτεκνος / οὗ κεῖται κατὰ γῆς σῶμα μαραινόμενον”, (*Cat. 29*, vv. 3-5: „Eu am văzut-o pe Nemesis cea geloasă la optsprezece ani, necăsătorit, fără copii. aici sub pământ zace trupul meu istovit”). Potrivit unei credinţe populare larg răspândite, privirea feţei unui zeu, îl zdrobeşte pe om şi el trebuie să moară[37]. Ideea geloziei divine pe oameni este evidentă în epigrama de mai sus. Nemesis apare aici în ipostaza de zeiţă a răzbunării. Ea veghea destinul particular al fiinţelor, păstrarea echilibrului şi a dreptăţii şi cântărea faptele oamenilor, pedepsindu-i pe aceştia pentru cele rele[38].

B4.2.4. Daimon

În epigramele funerare din Pontul Stâng, *δαίμων*-ul este acuzat de câteva ori că a provocat moartea defuncţilor. Este vorba de un spirit funest al cărui nume se leagă de moartea prematură a copiilor. În general, existenţa demonului ucigaş al copiilor şi al tinerilor are legătură cu străvechea superstiţie a geloziei divine pe oamenii prea fericiţi, iar epigrafia atestă cu fidelitate răspândirea credinţei în acest spirit rău, în straturile largi ale poporului[39].

Epigramele din epoca romană fac aluzie adeseori la acest spirit pizmaş care provoca dezolarea şi jalea părinţilor, lipsindu-i de fragedele lor vlăstare. Într-o epigramă de la Tomis, defunctul mărturiseşte: „Ζῶε πάτερ καὶ χαῖρε θυγατράσιν ἂς φθονερός τοι δαί μων ἀντ’ ἐμέθεν ὤπασε γηροκόμους”[40], (*Cat. 24*, vv. 3-4: „Trăieşte tată şi fii bucuros pentru fiicele tale pe care vreun *spirit gelos* le-a urmărit desigur în locul meu, [pe ele] care aveau grijă de tine la bătrâneţe”). Un părinte mărturiseşte cu durere: „… δακρύων, ’Ασκληπιάδη, σε / … υἱὸν φίλον ἔνδον ἔθηκα / ᾧ δαίμων μόνα δῶκε κακὸς δύο καὶ δεκέτη ζῆν”, (*Cat. 40*, vv. 1-3: „… plângându-te pe tine, Asklepiades, … am aşezat înăuntru pe fiul meu iubit, căruia un *spirit rău* i-a dat să trăiască numai doisprezece ani”). Uneori demonul îl răpeşte pe defunct de lângă cei dragi: „ἐζεύχθην ἀλόχω πρὶν ἐγὼν ὦσε<ν> δ’ ἀπὸ ταύτης / οὐλόμενος δαίμων…”[41], (*Cat. 34*, vv. 1-2: „Am fost unit mai

[37] Em. Popescu, *op. cit.*, p. 84.

[38] A. Barnea, s. v. *Nemesis*, în EAIVR, III, 2000, p. 182; în epoca romană Nemesis va fi adorată de gladiatori şi militari, vezi, supra, *Manifestări cultuale, spectacole*, *întreceri* (*Spectacole de gladiatori*), IV E2. p. ...; cf. Anna Ferrari, s. v. *Nemesis*, în DMGR, p. 583-584.

[39] D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 255.

[40] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 148: „῾Ο φθονερός ζωῆς με τὸν ἄθλιον ἔφθασε δαίμων”, („Un spirit invidios pe viaţă m-a lovit şi pe nefericitul de mine”); cf. *Anthol. Pal.*, VII, 328: „ἀλλά σε νηλειὴς καὶ βάσκανος ὥλεσε δαίμων”, („Demonul invidios şi neîndurător te-a răpus”).

[41] Cf. D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 257, nota nr. 31: „εἴκοσι πληρώσαντα μ῀ ἀνήρπασε τοὺς λυκάβαντας δαίμων φθονερὸς πατρὶ λιπόντα γόους”, („Când am împlinit douăzeci de ani, un geniu invidios m-a răpit pe mine, lăsând în urmă, tatălui meu numai vaiete”).

înainte cu o soţie, dar de lângă ea, m-a smuls un *geniu funest*…"). În ciuda durerii pe care i-a pricinuit-o demonul, un defunct mai are încă putere să-i implore mila: „δαίμων, αἰδεσθητι, κακῶν θρήνων ἀκόρητε", (*Cat. 29*, v. 6: „*Demon însetat de bocete funeste*, fie-ţi milă de mine !").

Epigramele prezentate mai sus ne oferă o imagine a concepţiei populare despre divinitate în cazul grecilor din Pontul Stâng. De asemenea din epitafuri, rezultă şi atitudinea lor faţă de zei. În epigramele mai vechi nu se fac referiri la divinitate şi nu se exprimă direct nemulţumirea oamenilor faţă de nenorocirile aduse de aceasta. Limbajul este reţinut şi sobru[42]. Ideea că divinitatea unelteşte împotriva oamenilor şi îi răpeşte dintre semenii lor apare în epigrafia funerară la sfârşitul epocii elenistice. Aceasta este o imagine nouă faţă de imaginea mai veche şi totuşi mai ponderată a zeilor invidioşi.

În epigramele din epoca romană este exprimată în mod clar ideea geloziei divine. Aceste epigrame vor renunţa la sobrietatea de până atunci. Acum apare din ce în ce mai frecvent intrarea omului în dialog cu divinitatea căreia îi sunt aduse reproşuri şi acuzaţii. Divinitatea, fie că este vorba de Hades, Moira, Nemesis şi în multe cazuri de spiritele funeste, este acuzată de cele mai multe ori pentru moartea prematură a copiilor.

Concepţia despre divinitate, aşa cum reiese din epigramele grecilor din Pontul Stâng, nu se deosebeşte deloc de concepţia generalizată în întreg Orientul elenic. Mai mult, se poate spune că ideile şi conceptele religiei tradiţionale greceşti au devenit „locuri comune", (*τόποι*), în epigramele funerare.

B5. Teme cu caracter specific pentru descrierea morţii

B5.1. Părăsirea luminii soarelui

În epigramele antice sunt folosite diferite exprimări pentru descrierea morţii. Fantezia spiritului popular s-a dovedit foarte prolifică în acest sens şi a găsit o serie de expresii metaforice şi eufemistice care vestesc acest din urmă eveniment din viaţa oamenilor.

O temă foarte des utilizată pentru anunţarea morţii este *părăsirea luminii soarelui de către defunct*. Această exprimare este rezultatul unui şir de opoziţii în care viaţa este prezentată având ca atribute lumina şi strălucirea, în timp ce moartea înseamnă: întuneric, frig şi tăcere. Aceasta este o reprezentare foarte veche care apare în poemele homerice şi apoi în tragedia greacă, pe măsură ce se conturează în mentalitatea comună imaginea unei lumi subpământene întunecoase. La nivelul culturii orale, această reprezentare persistă până astăzi. (a se vedea descrierea iadului în literatura populară).

Evocarea luminii soarelui înseamnă viaţă şi Homer ilustrează acest fapt prin cuvintele Penelopei care se interesează de soarta lui Ulise: „εἰ δ' ἄγε μοι καὶ κεῖνον οἰζυρὸν κατάλεξον, / ἠ που ἔτι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο, / ἦ ἤδη τέθνηκε καὶ εἰν Ἀ δαο δόμοισι, (*Odiseea*, IV, vv. 832-834: „Hai povesteşte-mi de acel soţ al meu vrednic de plâns / oare mai vieţuieşte pe undeva şi încă vede lumina soarelui, / sau a murit şi se află în lăcaşurile lui Hades."). La rândul său, Euripide declară prin cuvintele Iphigeniei:

[42] Vezi cele mai vechi epigrame histriene (secolul al IV-lea a. Chr.): *Cat.* 11 şi *Cat. 12*; epigrama dedicată Hedistei (*C 11*), reprezintă un model de sobrietate; un alt exemplu în acest sens este şi cea mai veche epigramă din catalogul nostru, (*C 6*), descoperită la Apollonia.

„τὸ φῶς τόδ᾽ ἀνθρώποισιν ἥδιστον βλέπειν, / τὰ νέρθε δ᾽ οὐδέν…”, (*Iphigenia din Aulis*, vv. 1250-1251: „A vedea această lumină a zilei, este cel mai plăcut lucru pentru oameni, / căci sub pământ nu mai există nimic.”).

Lipsa luminii reprezintă trecerea omului în nefiinţă. Acest fapt reiese din cugetarea lui Achile cu privire la prorocirea morţii lui Patrocle de către mama sa Thetis: „… καί (μήτηρ) μοι ἔειπε / Μυρμιδόνων τὸν ἄριστον ἔτι ζώοντος ἐμεῖο / χερσὶν ὕπο Τρώων λείψειν φάος ἠελίοιο”, (*Iliada*, XVIII, vv. 9-11: „… mama mi-a zis că, / cel mai voinic mirmidon, când eu voi fi încă pe lume, va părăsi *lumina soarelui* lovit de mâinile troienilor”).

Datorită unui asemenea precedent în literatura cultă, era de aşteptat să întâlnim această temă frecvent exprimată în epitafurile din Pontul Stâng. La Histria citim: „᾽Ενθάδ᾽ ἐγὼ κεῖμε κλυτὴ ᾽Απφία τε Φιλίππου / παυσαμένη βιότοιο φάους, ἐτῶν εἴκοσι ὀκτώ”[43], (*Cat. 53*, r. 1-5: „Aici odihnesc eu, vestita Apfia, fiica lui Filip, care am încetat [de a vedea] *lumina zilei* la vârsta de douăzeci şi opt de ani.”). În două epigrame tomitane apar aceleaşi exprimări: „᾽Ιουλιανοῦ παῖς ἦν καὶ ῾Ρηγείνης ᾽Αγάθανδρος / ἑπτὰ καὶ δεκέτης φῶς λίπον ἀελίου”, (*Cat. 25*, vv. 1-2: „Eram copil al lui Iulianus şi al reginei, [eu] Agathandros, [când] am părăsit lumina soarelui, în vârstă de şaptesprezece ani”); o altă defunctă mărturiseşte: „λ΄ δ ἐτῶν ἔλιπον φάος ἠελίοιο”, (*Cat. 44*, v. 8: „Am părăsit lumina soarelui în vârstă de treizeci de ani”). O exprimare similară întâlnim într-o epigramă descoperită la Odessos: „… εἴκοστον / ζήσασα ἔτος βιότοιο ἐν χερσὶ φίλαις ῾Υακίνθου / προλιποῦσα φάος”[44], (*Cat. 31*, vv. 7-8: „În al douăzecilea an al vieţii, am părăsit lumina zilei în braţele iubitoare al lui Hyakinthos”).

B5.2. Firul vieţii

De cele mai multe ori moartea este provocată de către *Moῖραι*. Numele *Moirai*-lor este asociat foarte adesea în epigrame cu ideea *toarcerii firului vieţii*. Imaginea toarcerii firului vieţii de către *Moirai* are la bază comparaţia existenţei oamenilor cu un fir tors de către fusul zeiţelor, fir care simbolizează destinul omului pe pământ. Potrivit concepţiei antice, *Moirele* muncesc la firul destinului de-a lungul întregii vieţi a omului, care se prelungeşte atâta vreme cât furca torcătoarelor este garnisită cu lână sau câtă vreme firul tors nu se rupe. Pentru a întârzia decesul unui muritor ele torc firele cu încetineală; pentru a grăbi decesul, ele accelerează ritmul fusurilor.[45] De obicei *Parcele* nu atentează la ordinea morţii natural fixată, însă când se întâmplă asta, moartea respectivului defunct poate fi socotită prematură. De aceea, această temă apare mai ales în epigramele dedicate copiilor, a căror moarte apărea dureroasă şi contrară legilor firii. Ideea toarcerii firului vieţii revine în epigrame în formulări destul de variate, ca de exemplu: „Οὕτω γὰρ μοῖραι κλωστὸν ἔθεντο μίτον”[46], („Căci astfel au sortit Moirele răsucirea firului vieţii”).

[43] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 162: „οὐτε γὰρ εἰσορόω λαμπρὸν φάος, οὐτ᾽ ἐσακούω”, („Căci eu nici nu văd lumina strălucitoare a zilei, nici nu aud nimic”, descoperită la Teos).

[44] *Ibidem*, p. 162 şi urm.: „τετραετὴς ὢν ἔλιπον ἡλίου τὸ γλυκὺ φένγος”, („În vârstă de patru ani, am părăsit strălucirea dulce a soarelui”, Larisa); „ἥτις ἔλιπε φάος ἐννέα καὶ δέκ᾽ ἐτῶν”, („Cea care a părăsit lumina zilei la nouăsprezece ani”, Teba).

[45] P. Roussel, *Les fuseaux des Moires* în *RÉG,* 46, 1933, pp.275-276.

[46] R. Lattimore, *Themes,* p. 159, (Attica).

Însă în unele epigrame, firul tors de către Moire nu apare ca un echivalent al curgerii vieţii, ci ca un instrument al morţii: „Μοιράων με μίτος πικρὸς ὤλεσεν”[47], („Firul amarnic al Moirelor m-a distrus”) sau „νῦν δ με Μοιράων μίτος ἥρπασε”[48], („Acum firul Moirelor m-a răpit”).

Aceeaşi descriere a morţii se întâlneşte într-o epigramă de la Callatis: „[Εἷς τ]ύμβος δύο κεύθει ἰῇ ὑπὸ νυκτὶ καλύπτων /[ν]ηδύος οὕς ὁμόθεν Μοῖρ’ ἐνέθηκε λίνωι ῎Ατροπος”[49], (*Cat. 19*, vv. 1-2: „Un singur mormânt îi ascunde pe doi [fraţi], acoperindu-i sub o singură noapte; născuţi din acelaşi pântece, pe care Moira Atropos i-a aşezat în mormânt cu firul ei”).

B5.3. Stingerea vieţii

În epitafurile greceşti există expresii care redau moartea prin *imaginea stingerii vieţii*. În aceste cazuri, verbul *σβέννυμι* cu sensul de *a se stinge din viaţă, a se prăpădi*, este utilizat foarte adesea în relaţie directă cu personajul sau cu viaţa care s-a stins, ca în următorul exemplu: „ἐσβέσθην δ’ ἑπτακαιεικοσέτης”[50], („s-a stins [din viaţă] în vârstă de douăzeci şi şapte de ani”).

Uneori este menţionat în epigrame *agentul morţii*, de cele mai multe ori o divinitate, care *stinge din viaţă pe defunct*; este sugestivă în acest sens exprimarea unei epigrame din Odessos: „῎Α(ρ)τ(ι) με γευομέναν γλυκεροῦ βίοτου κατὰ δῶμα / ἀνδρὸς κουρίδιου Μοίρη [σ]βέσε ὠκύμορος δ …”, (*Cat. 49*, vv. 1-2: „Tocmai când urma ca eu să gust din plăcerea unei vieţi agreabile în casa soţului meu legitim, Moira cea nemiloasă m-a stins din viaţă”).

În această serie de metafore se înscrie un vers dintr-o epigramă callatiană care redă moartea prin imaginea *stingerii numelor defuncţilor*, variantă care nu a mai fost întâlnită în alte epitafuri: „Οὔνομ’ ’Απολλώνιος πατρὸς φέρω, ὃς δ τὸ πάππου / κῖνο Μενεκράτεος· ἔζβεσε δ’ ἀμφότερα·”, (*Cat. 19*, vv. 5-6: „Eu port numele tatălui meu Apollonios, fratele meu, pe cel al bunicului Menekrates; cele două nume sunt stinse”). Dat fiind faptul că Apollonios şi Menekrates, purtau numele tatălui, respectiv al bunicului lor, expresia *ἔζβεσε δ’ ἀμφότερα (ὀνόματα)* sugerează faptul că aceşti doi tineri erau ultimii reprezentanţi ai familiei şi că moartea lor prematură, înainte de a fi avut urmaşi, însemna stingerea descendenţei familiei în care numele Apollonios şi Menekrates erau transmise în mod tradiţional din tată în fiu[51].

B5.4. Sufletul părăseşte trupul

Într-o epigramă descoperită la Histria moartea este descrisă printr-o expresie singulară în epigrafia Pontului Stâng. Defunctul, probabil un roman pe nume Sextus, mărturiseşte: „Γείνατο δεῖα Κόρινθος, ἐτῶν δεκάδας δ βιώσας / ἑπτὰ φίλης ἀλόχου

[47] *Ibidem*, (epigramă descoperită la Amorgos).
[48] GVI 672, v. 5.
[49] *Ibidem*, 2024, vv. 1-2: „ἑνδεκαέτη τάφος με Οὐαλερίου πατρός / Οὐαλέριον ἴσχει τλήμοσιν Μοιρῶν λίνοις”, („În vârstă de unsprezece ani, mormântul tatălui meu Valerius, mă reţine pe mine Valerius, datorită firelor nenorocite ale Moirelor”, epigramă din Thasos, secolul I-II p. Chr.).
[50] Etienne Bernand, *Inscriptions metriques de l’Egypte greco-romaine. Recherches sur la poesie epigrammatique des Grecs en Egypte*, Paris, 1969, p. 80, nr. 11, v. 2.
[51] Alexandra Ştefan, *Epigramă funerară din Callatis*, în „Pontica”, VII, 1974, p. 48.

ἐνὶ χείλεσι κάλλιπον ἦτορ", (*Cat. 22*, vv. 2-3: „Dumnezeiescul Corint mi-a dat viaţă şi, după ce am trăi de şapte ori câte zece ani, lăsatu-mi-am suflarea pe buzele soţiei iubite). Asimilarea sufletului cu o suflare care pătrunde în trupul omului la naştere şi iese de aici pe gură în momentul decesului, este prezentă în mentalitatea grecilor şi romanilor. În acest caz trupul este perceput ca o închisoare a sufletului[52]. Imaginea defunctului care îşi lasă sufletul pe buzele soţiei poate fi pusă în relaţie cu o credinţă orfico-pitagoreică, potrivit căreia sufletul părăsea trupul la moarte şi trebuia cules de o rudă de pe buzele muribundului pentru a-l împiedica să rătăcească în univers[53]. Convingerea că sufletul nu este altceva decât o suflare, a perpetuat şi la Roma obiceiul de a da sărutul suprem unui muribund cu scopul de a-i culege sufletul de pe buze şi de a-l împiedica să se înalţe în atmosferă.

B5.5. Somnul morţii

În unele epigrame moartea este descrisă ca un *somn adânc*. Moartea este asociată cu somnul încă din poemele homerice (Homer, *Iliada*, XI, 241; XIV, v. 481-482). În mitologia greacă „Moartea" (*Θάνατος*) şi „Somnul" (*Ὕπνος*) erau personificate, întruchipând doi zei, consideraţi fraţi gemeni şi fii ai Nopţii (*Νύξ*)[54]. Platon concepea moartea ca un somn lipsit de dureri şi tulburare, o stare de toropeală în care orice senzaţie este suprimată; concepţia platoniciană s-a transmis ulterior în literatura cultă, devenind un „loc comun" în epigramele funerare[55].

Începând din epoca elenistică, ideea de moarte concepută ca somn a cunoscut o largă răspândire. Această temă este valorificată din plin în epigrama cultă a lui Calimah: „Τῇδε Σάων ὁ Δίκωνος Ἀκάνθιος ἱερὸν ὕπνον κοιμᾶται"[56], („În acest loc, Saon, fiul lui Dikon din Akanthios, doarme un somn sfânt").

În epitafurile funerare tema morţii descrisă ca un somn apare mai ales în epoca romană. În epitaful Popiliei descoperit la Roma citim: „καὶ λέγε Ποπιλίην εὕδειν, ἄνερ· οὐ θεμιτὸν / θνήσκειν τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλ' ὕπνον ἡδύν ἔχειν"[57], („Şi îndeamn-o iubitule pe Popilia să doarmă. Căci nu se cuvine ca cei buni să moară, ci să aibă un somn plăcut"). Aceeaşi temă o întâlnim într-o epigramă de la Tomis: „Ἔστηκεν μ ν Ἔρως εὕδων ὕπνον", (*Cat. 33*, vv. 1-2: „Aici se află Eros, dormindu-şi somnul [de veci]").

Moartea privită ca *somn* sugerează ideea de odihnă a trupului şi de necesitate a înmormântării prin crearea unui lăcaş al repausului absolut[58]. De aceea, am putea lega de tema prezentată mai sus de tema descrierii morţii ca *odihnă de veci*, prezentă într-o epigramă de la Odessos: „Κύδιμα τέκνα λιπὼν ἤλυθον εἰς ἄνεσιν", (*Cat. 48*, v. 8:

---

[52] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 29: „Ἐνθάδε Ἀκυλεῖνον καὶ τοῦδε Τειμ[ίη]ν συνόμευνον / γαῖα φί λη κατέχει ψυχῆς ἀποπ[τ]αμένης", („Aici pământul lor iubit îi reţine pe Akulinus şi pe soţia sa Teimias; fiindcă sufletul fiecăruia dintre ei a zburat departe"); „ἔκλιπε καὶ ψυχὰ σῶμα σὸν ἀντίπαλον", („Şi sufletul tău a părăsit trupul tău duşman").

[53] Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, Libraire orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 78; pitagoreicii credeau că atmosfera este plină de sufletele defuncţilor care pluteau aici nestingherite, făcându-şi simţită prezenţa lor faţă de cei în viaţă.

[54] Anna Ferrari, s. v. *Moartea* şi s. v. *Somnul*, în DMGR, p. 565 şi 777.

[55] Fr. Cumont, *Symbolisme*, p. 360-361.

[56] Vezi, *Anthol. Pal.*, VII, 451; Calimah (315/310-246 a. Chr.) este creatorul poeziei epigramatice culte.

[57] GVI 647, vv. 7-8, (secolul I-II p. Chr., Roma); cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 164.

[58] Mariana Băluţă-Skultety, *op. cit.*, (vezi, supra, p. ... , nota ...), p. 56.

„Lăsând în urma mea copii faimoşi, am plecat la odihna de veci"). Liniştea morţii înseamnă suprimarea durerilor şi eliberarea de toate grijile lumeşti[59]. Prin moarte, defunctul se retrage într-un loc al odihnei veşnice de unde nu există posibilitate de întoarcere: „καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γλυκὺς θρηνεῖ / ὅτι ὧδε πέφευγα", (*Cat. 44*, v. 14: „Şi iubitul meu tată plânge că m-am retras aici").

B5.6. Moartea descrisă ca ieşire din realitate

Moartea reprezintă ieşirea din realitate şi trecerea în eternitate. Această idee este exprimată în epigrame prin comparaţia trupului defunctului cu o piatră înţepenită, comparaţie ce sugerează imaginea nemişcării trupului, a lipsei de comunicare cu lumea înconjurătoare. Această temă apare încă din secolul al VI-lea a. Chr. la Theognis: „ἔνερθεν γῆς ὀλέσας ψυχὴν κεῖσομαι ὥστε λίθος / ἄφθογγος, λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἠελί οιο"[60], („Voi zace în pământ, de vreme ce-am pierit/ Precum o piatra fără de glas, voi părăsi lumina încântătoare a soarelui").

Ideea nemişcării trupului şi a lipsei de comunicare cu realitatea încojurătoare sunt exprimate într-o epigramă tomitană: „ἀλλ' ὁ θανὼν κεῖται πεδίω λίθος οἷα πεπηγώς, / εἰχώρων ἁπαλῶν σάρκας ἀποσκεδάσας·"[61], (*Cat. 33*, vv. 3-4: „Cel mort zace precum o piatră înţepenită în mijlocul câmpului/ Împrăştiind carnea sa în pământul proaspăt"). Câmpia întinsă reprezintă universalitatea şi în mijlocul ei se află un punct, piatra de mormânt care nu are personalitate.

[59] Fr. Cumont, *Symbolisme*, p. 358.
[60] Theognis, fr. 13/156, vv 1-3.
[61] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 174: „ἐρημαίη δ' ἐπὶ τύμβωι / στήσομαι ἀντὶ κόρης δακρυόεσσα λίθος", („Voi sta părăsită în mormânt, o piatră înlăcrimată în locul unei fete", descoperită la Synnada).

Într-o epigramă de la Callatis defunctul imploră compasiune din partea celor aflaţi în viaţă: „Διονύσιος Ποσειδων[ίου] / [Δ]έρκεο τὴν ἀγέγωνον ἐμέ, ξένε, δέρκεο π[έτραν], / ὡς ἐπικώκυτος κεῖμαι ἐπὶ <σ>πιλάδι”[62], (*Cat. 46*, vv.. 1-3: „Dionysios, fiul lui Poseidonios, priveşte-mă pe mine, piatră fără glas, străine, priveşte-mă cum bocesc, eu zac pe această stâncă”).

B5.7. Moartea descrisă ca achitarea unei datorii

În epitafurile greceşti moartea este văzută câteodată ca *plata unei datorii*. Potrivit concepţiei antice, viaţa nu ne este dată pentru a o păstra, ci doar ca un împrumut vremelnic care trebuie achitat odată cu trecerea în nefiinţă. Această idee a fost exprimată sugestiv de către Simonide: „θανάτῳ πάντες ὀφείλομεθα”[63], („Toţi suntem datori cu o moarte”) şi dezvoltată într-un mod admirabil de către Euripide într-un vers sugestiv pentru pesimismul religiei greceşti, care încă îşi păstrează actualitatea: „Βροτοῖς ἅπασι κατθανεῖν ὀφείλεται / κοὐκ ἐστὶ θνητῶν ὅστις ἐξεπίσταται / τὴν αὔριον μέλλουσαν εἰ βιώσεται”, (Euripide, *Alcesta*, vv. 782-785: „Toţi muritorii sunt datori cu o moarte. Nimeni nu poate şti dacă va trăi în ziua ce urmează”).

În Pontul Stâng ideea morţii văzută ca achitarea unei datorii a defunctului, apare într-o epigramă târzie de la Tomis: „ὡς κρίσις ἐ[στὶ] φίλοι μου ῥητὸ[ν] / χρε[ὼ]ν ἀπέτισα”[64], (*Cat. 67*, v. 5: „După cum este hotărârea destinului, dragii mei, mi-am plătit soarta ce-mi era cuvenită”).

B5.8. Calea vieţii

Altă imagine care apare în epigrame este comparaţia vieţii cu o *călătorie* de-a lungul unui drum care duce spre moarte. Străbaterea acestui drum este destinată tuturor muritorilor: „τὰν ζωοῖς ο μον ὀφειλομέναν”[65], („drumul destinat tuturor celor vii”). În acest caz, moartea reprezintă *ultimul popas al călătoriei defunctului*, înainte ca el să părăsească lumea celor vii.

Această temă apare foarte de timpuriu în epigrafia Pontului Stâng. Epigramele mai vechi insistă asupra sfârşitului călătoriei defunctului, precum este cazul unui epitaf din Apollonia Pontica: „[’Ενθάδ’ ’A]ναξάνδρο Δεινῆ[ς δ]οκιμώτατος ἀστῶγ / κε[ῖμα]ι ἀμώμητο[ς τ]έρμα λα[χ]ὼν θανάτο”, (*Cat. 6*: „Aici zace Deines, fiul lui Anaxandros, cel mai stimat dintre cetăţeni, fără cusur, aflându-şi sfârşitul prin moarte”). Aceeaşi exprimare cu accentul pus pe moarte, socotită ca sfârşit al călătoriei defunctului, este întâlnită într-o epigramă callatiană: „[οἰκτισ]άτω πινυτὸν Νικομήδεα Θεόφρονο[ς υἱὸν] / [οὕνε]κεν ἑξαέτης τέρμα ἐκύρησε βίου”, (*Cat. 16*, vv. 3-4: „Să-l compătimească pe înţeleptul

[62] Epigrama callatiană poate fi comparată cu: „τὴν κυανῶπιν Μοῦσαν, ἀηδόνα τὴν μελίγηρυν / λείτος ὅδ’ ἐξαπίνης τύμβος ἄναυδον ἔχει, / καὶ κεῖται λίθος ὡς ἡ πάνσοφος, ἡ περίβωτος”, („Muză cu ochii întunecaţi, privighetoare cu voce dulce, e dintr-o dată redusă la tăcere în acest mormânt. Ea, pricepută în toate lucrurile şi celebrată, zace ca o piatră”, descoperită la Roma), vezi R. Lattimore, *Themes*, p. 175.

[63] *Ibidem*, p. 170.

[64] Tema este formulată cu diferite variaţii şi în alte epigrame, cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 170: „τὸ τέλος ἀπέδωκα”, („Mi-am plătit taxa”) sau „Ὦ πάτερ, εἴ με ποθεῖς, μεθαδοῦ τῆς λύπης, ἱκετεύω. / ῥητὸν γὰρ δάνος ἦν τοῦθ’ ὅπερ ε δα φάος”, („Tată, dacă îţi este dor de mine, te rog să-ţi laşi la o parte durerea; pentru că acesta a fost un împrumut de care am ştiut din ziua în care am văzut pentru prima oară lumina zilei.”).

[65] *Ibidem*, p. 169.

Nikomedes, fiul lui Theophron, căci în vârstă de şase ani, el şi-a găsit sfârşitul vieţii").

Imaginea străbaterii drumului vieţii se întregeşte în inscripţiile epocii romane care pun mai degrabă în lumină parcurgerea drumului vieţii către moarte decât sfârşitul călătoriei defunctului. În acest sens exprimările sunt foarte variate: „πεντήκοντ' ἐτέων ἐξανύσας βίοτον / κάτθανον δ' ὥσπερ ἔχει πᾶσιν τὸ πεπρωμένον / ἐλθεῖν, (*Cat. 59*, v.5: „În vârstă de cincizeci de ani, *ajungând la capătul vieţii*, am murit, aşa cum trebuie să sosească tuturor sorocul"); în finalul unui epitaf de la Histria găsim următoarea urare adresată celor vii: „Χαίρετε ὅσοι τὸ ζῆν βιότου παροδευτ' ἀλύπως"[66], (*Cat. 53*, r. 15-17: „Să fiţi fericiţi toţi câţi *treceţi fără supărare pe căile vieţii*").

B6. Atitudinea în faţa morţii

În general moartea provoacă tristeţe şi durere în sufletele celor vii. Jalea este cu atât mai mare când este vorba de moartea prematură a copiilor. De asemenea moartea violentă sau departe de casă, astfel încât să nu existe posibilitatea celebrării funeraliilor şi înmormântării defunctului, sporeau suferinţele supravieţuitorilor.

B6.1. Lacrimile aduse ca prinos mortului

Epigramele evocă manifestarea largă a durerii celor vii faţă de moartea semenilor lor prin descrierea lacrimilor şi bocetelor. Tema lacrimilor aduse ca prinos mortului este foarte veche. Deşi, de factură populară, acest *topos* a câştigat o subliniere în plus datorită prezenţei sale în literatura cultă. Evocarea în epitafuri a lacrimilor vărsate pentru defunct de către rudele sale ne amintesc de bocetele homerice şi de lamentaţiile tragediilor greceşti[67]. De altfel, este posibil ca poeziile scrise pe morminte să nu fie altceva decât cântece de jale, (*θρῆνοι*), rostite de către o persoană apropiată defuncţilor, cu ocazia înmormântării lor.

Într-o epigramă de la Callatis, defunctul cere compasiune din partea celor vii, rugându-i totodată pe un ton imperativ: „Μὴ τις ἀδάκρυτος παρίτω τόδε σῶμα νεοῖο", (*Cat. 16*, v. 1: „Nimeni să nu treacă fără [a vărsa] lacrimi pe lângă acest mormânt al unui tânăr"). În general, moartea prematură a copiilor este un motiv de profundă durere pentru părinţi care îi jelesc neîncetat: „[μήτ]ηρ δ' εἰν οἴκοις α<ἰ>εὶ νέα κωκύοσα /[…] ποθέει παῖδα καταφθίμενον"[68], (*Cat. 46*, vv. 6-7: „Tănăra mamă îl jeleşte fără încetare în casă şi îl regretă pe copilul ei răposat"). O epigramă de la Tomis evocă, alături de lamentaţii, cântecele de jale rostite de părinţi la moartea copiilor: υἱὸς ἐγὼ πατρὶ μοῦ[νος ἔην καὶ μητρὶ μου…. / οἷς βα[ρ]ὺ πένθος [ἔθηκα καταφθίμενος πρὸ γάμοιο· / καὶ κομμοῖς λ[υγροῖς ἀποδύρονται συνόμαιμον· / Ζμύρνης γὰρ κ[αὶ ἐμοῦ φθιμένων λείπονται ἔρημοι", (*Cat. 38*, r. 3-8: „Am fost singurul fiul al tatălui şi al mamei mele, cărora le-am adus o grea durere, murind înainte de căsătorie. Şi ei plâng cu cântece de doliu triste, pe sora mea. Căci murind Zmyrne şi eu, ei rămân singuri").

---

[66] *Ibidem*, p. 169: „εἴκοσι γὰρ πέντε μόνου[ς] λυκάβαντας ὁδεύσας", („Căci el nu a călătorit decât douăzeci şi cinci de ani", epigramă târzie descoperită lângă Teos).

[67] *Ibidem*, p. 178.

[68] *Ibidem,* p. 180: „δάκρυα μ ν μήτηρ χε[ῦ]εν μεδεωδίσι Νύμφαις / μνησθεῖσ' ἐμ μαστοῖς ὡς σ' ἔτρεφ᾽ ἡ μελέα", („Mama ta a vărsat lacrimi în faţa Nimfelor protectoare, amintindu-şi că te-a hrănit în zadar la sânii ei"); de asemenea, vezi în completare la această temă, infra, *Copiii îngropaţi de părinţi*, V C6.4., p. 172.

De aceeaşi compasiune au parte şi cei care se sting din viaţă la vârste mai înaintate, cum este cazul unei defuncte din Tomis, care mărturiseşte: „Πέρινθος γαμέτης ζῆ μοι καὶ λέπτα με κλαίει / καὶ ὁ πατὴρ μου ὁ γλυκὺς θρηνεῖ ὅτι ὧδε πέφευγα", (*Cat. 44*, vv. 13-14: „Perintos, soţul meu trăieşte şi mă plânge cu glas stins. La fel bunul meu tată plânge că m-am retras aici").

B6.2. Proteste împotriva destinului

Lamentaţiile iau frecvent forma unui protest indignat împotriva puterii morţii. Câteodată protestul celor vii nu este adresat unei divinităţi anume, ci este general: „ὦ Φθόν' ἐπαιδέσθητι· καλοὶ θνήσκουσι πρὸ μυρῶν / τῶν δ κακῶν αἰεί. πένθος ἀποστρέφετε, χαῖρε"[69], (*Cat. 30*, vv. 5-6: „Invidie să-ţi fie ruşine; căci cei buni mor întotdeauna înaintea celor răi. Alungaţi doliul! Salutare!").

În cazul *Moirelor*, care provoacă moartea prematură a defuncţilor, protestele iau de cele mai multe ori forma unor reproşuri şi acuzaţii directe, mai ales în inscripţiile din epoca romană[70].

În registrul superior al unei stele funerare descoperită la Tomis se remarcă existenţa unui fragment de relief (bust feminin fără grumaz şi fără cap), sub care, încadrată între două palme deschise, cu degetele răsfirate şi cu podul îndreptat spre privitor, se citeşte invocaţia către zeii subpământeni: „῾Ηρωσι / χθονίοις"; epitaful propriu-zis, situat în registrul inferior al stelei, conţine o dedicaţie a unui părinte (Asklepiades) pentru cei doi copii ai săi morţi prematur (Flavia Aquilina şi Iulius Augurinus) (ISM II 173[9]).

În cazul de faţă mai sugestivă pentru studiul nostru este reprezentarea celor două mâini cu palmele deschise, îndreptate înainte către cel care priveşte, căreia de-a lungul timpului i-au fost date mai multe interpretări. Cea mai apropiată de adevăr este interpretarea conform căreia palmele săpate pe stelă simbolizează un protest împotriva unei divinităţi răufăcătoare care se face vinovată atât pentru durerea părintelui Asclepiades, cât mai ales pentru soarta vitregă ce le-a fost hărăzită celor doi fii ai săi[71]. Sub chipul divinităţii care a provocat moartea prematură a celor doi copii se pot ascunde: fie un spirit funest, ucigaş al copiilor[72], fie nişte zei vrăjmaşi, concepuţi ca întruchipări ale puterilor Răului[73]. Această interpretare a simbolului palmelor înălţate de la Tomis îşi găseşte ecoul în numeroase inscripţii din epoca romană în care sunt exprimate proteste făţişe împotriva divinităţilor, fie că este vorba de Moire, demoni răuvoitori, Hades, Nemesis sau alţi zei, de multe ori nenumiţi; în toate aceste cazuri protestele îmbracă caracterul unor strigăte pline de revoltă la adresa unei sorţi nemiloase.

B6.3. Moartea prematură

Viaţa întreruptă înainte de vreme, în cazul tinerilor morţi prematur, este deseori plânsă în epigrame; şi asta pentru că grecii concepeau existenţa omului ca fiind nu atât

[69] *Ibidem*, p. 183: „ὦ θνητῶν ὀλίγος τε βίος καὶ ἄφευκτος ἀνάγκη / ὡς με τάχος βιότου νόσφισε καὶ γαμέτου", („O viaţă scurtă şi destin ineluctabil al muritorilor, cât de repede m-ai îndepărtat de viaţă şi de lângă soţul meu", descoperită la Napoli şi dedicată unei fete de douăzeci şi patru de ani, secolul II p. Chr.).
[70] Vezi, supra, *Cauzele morţii*, (*Moira*), V C4.2.2., p. 160 şi urm..
[71] Vezi, D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 258-259.
[72] Vezi, infra, p. 166-167.
[73] Cf. D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 253-254.

însumarea unui număr de ani, cât mai ales atingerea unor scopuri şi îndeplinirea unor datorii faţă de concetăţeni şi familie. În general pieirea tinerilor era dureros resimţită şi socotită contrară ordinii naturii. Mai mult de jumătate din epigramele studiate, care provin din Pontul Stâng, le sunt dedicate tinerilor defuncţi care pot fi încadraţi în categoria aşa numiţilor *ἄωροι θάνατοι*[74]. Termenul *ἄωρος* apare într-o epigramă timpurie de la Olbia, în forma derivată *ἄνωρος*; avem de-a face în acest caz cu cea mai veche epigramă din Pontul Stâng care face aluzie la moartea prematură a unui copil: „᾽Ωπίκρατες, μνημεῖον ἔχεις / παῖς ᾽Ισοκράτεος τύμβογ καὶ στήλην / μνήμα τε ἄνωρος ἐών”, (*Cat. 7*: „O Epikrates, tu fiul lui Isokrates, lovit de o moarte prematură, ai un monument, o movilă, o stelă şi un mormânt”).

Tema absurdităţii pieirii unui tânăr este evocată într-o altă epigramă timpurie, de data aceasta de la Histria; este vorba de epigrama dedicată unei tinere fete, pe nume Hediste: Τίς θν[ητῶν κραδίης οὕτως ἐκύ]ρησεν / ἀνοίκτου, ὅστις ἃ[ν] / οὐκ ἐπὶ σοί, παρθένε, δάκρυ [χέοι] / ἢ κάλλει κόσμωι τε μολουσ᾽ ἀεί [ἐλ] πίδα / δόξης, Ἡδίστη πρὸ γάμω[ν] ὤλεσας ἡλικίαν”, (*Cat. 11*: „Care dintre muritori a avut parte de o inimă atât de nemiloasă încât să nu verse lacrimi pentru soarta ta, fecioară ! Tu care prin frumuseţe şi cuminţenie îndreptăţeai atâtea nădejdi, Hediste, ţi-ai prăpădit tinereţea înainte de de a fi atins vremea nuntirii”). Lamentaţia din primele două versuri, plină de indignare, acuză nu atât moartea în sine, cât absurditatea pieirii Hedistei.

B6.4. Copiii îngropaţi de părinţi

Regretul vieţii întrerupte înainte de vreme a fost de nenumărate ori exprimat în poezia funerară veche, ca de pildă în versurile următoare: „οὐ τό θανεῖν ἀλγεινόν, ὅπερ καὶ πᾶσιν πρόκειται, / ἀλλὰ πρὶν ἡλικίης καὶ γονέων πρότερον”[75], („Nu sfârşitul vieţii e dureros, de vreme ce asta-i soarta fiecăruia, ci moartea timpurie şi înaintea părinţilor”). Aşadar, moartea copiilor este cu atât mai dureroasă, când survine înaintea morţii părinţilor. Motivul morţii premature este asociat în epigramele Pontului Stâng cu motivul copilului

[74] În traducere „loviţi de o moarte prematură”; *ἄωρος*, cu sensul de „care nu este încă copt” sau „care nu a ajuns la maturitate” este echivalentul latinescului *immaturus*, (cf. *immatura mors*, moarte prematură) şi apare numai în epigramele din Orientul elenic; adjectivul *ἄωρος* a devenit atât în proză, cât şi în epigramele funerare, un termen tehnic pentru a desemna moartea înainte de vreme; *ἄωρος* este, de fapt, forma negativă derivată de la *ὥρα* care, în multiplele sale semnificaţii, desemnează şi punctul culminant al anului, mai cu seamă primăvara şi vara când natura se trezeşte la viaţă şi totul înfloreşte. Transpusă asupra vieţii omeneşti, al cărei curs a fost comparat cu acela al anului, *ὥρα* indică perioada de înflorire şi maturitate a omului, (*ἀκμή*). De aceea, în unele inscripţii *ὥρα* are sensul de *înflorire*, *floarea vieţii* sau *primăvara vieţii*. Se considera că *ὥρα* în viaţa omului, începea cu pubertatea şi se sfârşea cu căsătoria (*γάμος*), vezi Em. Popescu, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 161, nota 33), p. 86; vezi, de asemenea, P. Chantraine, s. v. *⌈ρα*, în *DÉ,* IV, p. ...

[75] R. Lattimore, *Themes*, p. 184; cf. GVI 1663; cf. D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 250.

văzut ca speranţă a părinţilor la bătrâneţe: „μύρονται δέ γονεῖες ὑπ᾽ ἄ[λγ]εσιν εἰς σποδιὴν γάρ / ἐξέχεαν μούνην φροντίδα γηροκόμον”, (*Cat. 20*, vv. 7-8: „Părinţii te plâng cu lacrimi, căci în cenuşă li s-a spulberat singura lor nădejde a bătrâneţii”).

În aceste cazuri jalea părinţilor trebuie înţeleasă ca amplificată de faptul că, împotriva unei desfăşurări normale a lucrurilor, copiii i-au precedat în privinţa morţii. De pildă, într-o epigramă de la Callatis moartea a doi copii a pricinuit părinţilor o durere profundă: „δοίοισιν γενέταις πένθος ἄλαστον ἔχιν” (*Cat. 19*, r. 4). În general, în epigramele funerare dedicate copiilor, părinţii îşi dau frâu liber lacrimilor şi bocetelor, ca de exemplu: „Αὐτά τοι φ[θ]ιμένωι μάτηρ ἐπὶ δάκρυ χέασ[α] / Ματρίχα αὐχμηρὰν ἀμφ[ι]τάνυσσε κόνιν ἡρώιον / … οὐδ πατὴρ ἄκλαυστον ἔχει βίον Ἡρακλείδας, / [μ] ακρὰ δ κωκύει σεῖο καταφθιμένου”, (*Cat. 17*, vv. 1-3 şi 5-6: „Însăşi mama, Matricha, vărsând lacrimi pentru cel mort, ţi-a ridicat mormântul în pulberea uscată… Nici tatăl Herakleides n-a avut parte de o viaţă fără lacrimi; el te-a jelit foarte mult pe tine de vreme ce te-ai prăpădit”).

B6.5. Moartea înainte de căsătorie

Moartea unui tânăr înainte de căsătorie accentuează jalea părinţilor şi rudelor sale. Această temă apare frecvent în tragedie. Antigona lui Sophokles se lamentează, zicând: „ἀλλὰ μ᾽ ὁ παγκοίτας Ἅιδας ζῶσαν ἄγει τὰν Ἀχέροντος ἀκτάν, οὔθ᾽ ὑμεναίων ἔγκληρον, οὐτ᾽ ἐπινύμφειός πώ μέ τις ὕμνος ὕμνησεν, ἀλλ᾽ Ἀχέροντι νυμφεύσω”[76], (Sophokles, *Antigona*, vv. 810-813: „Însă Hades care pe toţi îi adoarme, mă conduce pe mine, care sunt vie, pe ţărmul Acheronului, nici n-am avut parte de căsătorie, nici cântecul de nuntă nu mi-a fost cântat, însă mă voi căsători cu Acheronul”).

Tema apare în epigrama Hedistei comentată adineauri[77]. De asemenea, motivul mortului nenuntit cu metonimiile ce trimit la cortegiul nupţial este exprimat în epigrama lui Meidias care moare la Kyzikos: „… γονεῖες … / οὐδ᾽ ἐπὶ νυμφιδίοις θαλαμεύμασι δᾳδας ἀνάψαι / ἔφθασαν· ἃ τέκνων ἐλπὶς ὑπηνέμιος”[78], (*Cat 20*, vv. 9-10: „Părinţii … nici n-au apucat să-ţi aprindă făclii în camerele de nuntă, o copilul nostru, speranţă trecătoare ca vântul !”).

B6.6. Floarea vieţii

Câteva consideraţii cu privire la perifrazele utilizate pentru a sugera tinereţea defuncţilor morţi înainte de vreme, sunt potrivite în încheierea studiului morţii premature. De obicei despre aceşti tineri se spune că mor „în floarea tinereţii.” Într-un epitaf olbian analizat mai sus, tânăra Parthenis mărturisea că s-a stins din viaţă „fără a atinge desăvârşirea înfloririi sale”, (*Cat. 8*, v. 3: „οὐδ᾽ ἀρετᾶς ὥρας ἐπὶ τέρμα μολοῦσα”). În epigrama dedicată tânărului Meidias, la Histria, tinereţea defunctului este sugerată prin expresia: „aurora vieţii tale”: „Πατρὸς Ἀρισταίου γένος αὐξησοντά σ᾽ ἐπ᾽ ἠοῖ / ἠλπί σαμην πάτρηι κῦδος ἐλευσόμενον”, (*Cat. 20*, vv. 1-2: „Am sperat că tu, în aurora vieţii

[76] *Ibidem*, p. 192.

[77] Vezi, supra, *Moartea prematură*, V B6.3., p. 171.

[78] Cf. Etienne Bernand, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 166, nota 49), p. 116, nr. 22, v. 8: „ἤγαγεν εἰς Ἅιδην θάνατος μὴ δᾳδας ἰδοῦσαν νυμφιδίας”, („Moartea a condus-o în Hades, fără ca ea să-şi vadă făcliile de nuntă”); tema mortului nenuntit este exprimată prin numeroase expresii şi în alte epigrame din catalog: *θαλάμων ἀμύητος*, (*Cat. 29*, v. 4), *καταφθίμενος πρὸ γάμοιο*, (*Cat. 38*, v. 6).

tale, vei spori neamul tatălui tău Aristaios").

Deplina maturizare a tinerilor defuncţi este exprimată în mod obişnuit în epigrame prin termenii: *ἥβη, ἡλικία* şi *ἀκμή*. Într-o epigramă de la Tomis, se spune despre un tânăr defunct că a pierit „în floarea tinereţii sale", ucis de un spirit rău: „… δαίμων κακὸς … κλάσσας ἥβης νέον ἄνθος"[79], (*Cat. 40*, v. 4: „un spirit rău … rupând floarea fragedă a tinereţii sale"). Acelaşi termen este utilizat pentru a exprima vârsta fragedă a defunctului într-o epigramă de la Mesambria: „μάτηρ … Ματρίχα … αἰαξάσα τεὰν πολυήρατον ἥβαν / [ἣ]ν λίπες εἰκοστῶι λανπομέναν ἔτει", (*C 17*, vv. 3-4: „Mama… Matricha… jelind vigoarea încântătoare a tinereţii tale, pe care ai părăsit-o în plină strălucire, în al douăzecilea an al vieţii"). Într-o altă epigramă tomitană târzie defunctul mărturiseşte: „χρε[ὼ]ν ἀπέτισα πρίν [με] μολεῖν μέτρον ἡλικίης καὶ εἰς ἄνδρας ἡκέσθαι"[80], (*C 67*, vv. 5-6: „Mi-am plătit soarta ce-mi era cuvenită, înainte de a atinge vigoarea tinereţii şi de a intra în rândul bărbaţilor").

Tinerii morţi prematur sunt denumiţi în epigrame printr-o serie de termeni specifici care sugerează vârsta lor fragedă. În cazul băieţilor apar cuvintele: *παῖς*, *τυτθός*, *νήπιος*, *βρέφος* (*Cat. 44*, v. 3 şi 12; *Cat. 67*, v. 6)[81]. Fetele sunt menţionate prin cuvintele: *παρθένος*, *νύμφη*, *κόρη* (*Cat. 11*, v. 2; *Cat. 14*, v. 1)[82].

Tinereţea defunctului este uneori sugerată în inscripţii prin semnul apariţiei primei bărbi care marca nu numai dobândirea maturităţii din punct de vedere fizic, dar şi realizarea deplină a individului şi integrarea lui în societate; tânărul era capabil de acum înainte să înfrunte singur dificultăţile vieţii.

Tema apariţiei primei bărbi, ca semn al tinereţii fragede, apare într-o epigramă de la Callatis dedicată unor tineri morţi înainte de vreme: „ Μοῖρ' ἐνέθηκε λίνωι / [῾Α] τροπος, ὃν μ ν ἄκουρον, ὑφήλικα τουδ' ἕτερον με"[83], (*Cat. 19*, r. 2-3: „Moira Atropos i-a aşezat cu firul său în mormânt, *pe unul încă imberb*, pe celălalt [pe mine], mai tânăr decât el").

B6.7. Moartea survenită departe de casă

Moartea care survine departe de casă, de pământul natal, le pricinuieşte o durere profundă rudelor defunctului. Jalea rudelor celui decedat este accentuată de faptul că ele nu-i pot oferi acestuia o înmormântare decentă. Această temă apare în epigrama dedicată tânărului histrian Meidias, care moare la Kyzikos unde se afla la studii: „ἄρτι γὰρ εὐξυνέτους σε δαημοσύνας μεθέποντα / Κυζζίκου, ἣν ἐπόθεις γῆ λάχεν ὠκύμορον,

[79] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 195: „Νηπία ἐοῦσ' ἔθανον καὶ οὐ λά[β]ον ἄνθος ἐτ' ἥβας", („Am murit, fiind copil şi încă nu am atins floarea tinereţii."); „ἥβης γὰρ σοι ἀπώλετο φίλτατον ἄνθος", („Căci a pierit floarea iubită a tinereţii tale", descoperită la Roma).

[80] *Ibidem*, p. 195: „ἡλικίης ἐρατῆς γὰρ ἀφήρπασεν ἄνθος ἄριστον", („Căci [moartea] a smuls cea mai frumoasă floare a scumpei tale tinereţi, descoperită la Galatia, secolul III p. Chr.).

[81] Cf. W. Peek, *Griechische Epigramme aus Rumänien* în StCl, VI, 1964, p.132, nr. 23, v. 1.

[82] *Ibidem*.

[83] Cf. D. M. Pippidi, *Stud. ist. rel.*2, p. 256: „῾Αρτι γενειάζοντά μ[ε ὁ] βάσκανος ἥρ[π]α[σε] δαίμων, / ὀ[γδ]ωκαιδ[εκέ]τ[ης] [ἔστιχ]ον εἰς 'Α[ί]δην", („Tocmai când îmi dădeau tuleiele, m-a răpit demonul invidios: abia de optsprezece ani am şi coborât în Hades", descoperită la Apameeea Bithyniei); cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 197: „οὔπω γένειον ἔκειρα, οὐκ ἐν θαλάμοις στέφος ἔσχα", („Nu mi-am tăiat niciodată barba, nici nu am fost primit în camera nupţială").

Μειδία … πᾶσιν ἀνειάων κάλλιπες οἰκτρὸν ἄχος", (*Cat. 20*, vv. 3-6: „Căci tocmai pe când urmăreai cunoştinţe temeinice, te-a răpus prea devreme pământul Cyzicului pe care l-ai dorit, Meidias … şi părăsindu-i pe toţi ne-ai lăsat nouă o durere amară"). Un tânăr defunct din Tomis, foarte probabil efeb, moare la Smyrna unde a mers să participe la jocurile pythice. În finalul epigramei care îi este dedicată tânărului, pe un ton foarte patetic, se face o paralelă între cununile cu care el trebuia să se întoarcă în patrie, ca semn al biruinţei sale la jocuri şi rămăşiţele sale pământeşti, ca simbol al victoriei morţii: „Σμύρνη δ' ἐνθνήσκω καλῆ, σπεύδων ἀνέλεσθ[αι] / Πύθια καὶ πάτρη στέμμα πάλης κομίσαι· / ἀντὶ δέ μου στεφάνων γένεται καὶ πατρὶς ἔχουσιν / ὄστεα μοῦνα λίθω τῶδ' ἔνι κευθόμεθα", (*Cat. 25*, r. 3-6: „Căci mor în Smyrna cea frumoasă, grăbindu-mă să înving la [jocurile] pythice şi să obţin pentru patria mea coroana întrecerii. În locul coroanelor mele, rudele şi patria au numai oasele mele ascunse sub această piatră"). De asemenea, tânărul Dionysios din Callatis moare răpus de boală în străinătate: „… κεῖμαι ἐπὶ <σ>πιλάδι· / [οὔνε]κεν ἐν ξείνῃ Διονύσιος ἔφθιτο νούσῳ, / [λείψ]ανα δ' ἐξ σποδιῆς [ε]ἰς το[κέας]", (*Cat. 46*, r. 3-5: „… eu zac pe acesată stâncă. Deoarece Dionysos a pierit de boală în străinătate şi rămăşiţele sale au ajuns la părinţi sub formă de cenuşă").

Exprimarea atitudinii în faţa morţii variază în inscripţii de la o epocă la alta. Există mai întâi evitarea aluziilor la tristul eveniment şi aceasta este o caracteristică a tipului vechi de inscripţii. În epigramele mai vechi contextul funerar poate fi evocat printr-un cuvânt sau o sintagmă aflate însă în umbră faţă de ideea centrală a epitafului care adesea este una laudativă. De pildă, epigrama Hedistei debutează printr-o lamentaţie deschisă de o interogaţie retorică, ca mai apoi, să continuie pe un ton laudativ şi abia în final să aflăm destinul crud al fetei: „Hediste ţi-ai prăpădit tinereţea înainte de căsătorie", (*Cat. 11*).

Ca într-o gradaţie, întâlnim apoi referirea la moarte pe un ton oficial, neutru: „Οὔνομα μέν μυ ἔην Βαλέριος Μάιωρ / θήκατό με εὐσεβίῃ ξυνάορος Βαλερία Θεοδώρα / ζήσασα ἔτη τετράκις ι' χῆρε παροδεῖτα", (*Cat. 55*, vv. 1-3: „Numele meu era Valerius Maior. Soţia mea Valeria Teodora m-a aşezat cu pietate aici, după ce am trăit de patru ori câte zece ani. Salutare trecătorule!"). Această epigramă din epoca romană târzie este unică în felul ei şi este concepută mai degrabă după modelul epitafurilor latine. De aceea, ea reprezintă o excepţie. Însă, în majoritatea cazurilor, epigramele greceşti din Pontul Stâng care datează din epoca romană, exprimă direct durerea rudelor faţă de defunct. Limbajul devine afectiv şi patetic. Apare descrierea bocetelor şi lacrimilor din abundenţă mai ales în cazul copiilor morţi prematur. Sunt formulate chiar proteste la adresa divinităţii ceea ce nu se întâmplă în epigramele timpurii. Jalea şi durerea sunt cu atât mai accentuate cînd moartea survine departe de casă.

B7. Teme consolatorii

Consolările în faţa morţii, exprimate adesea în epitafurile funerare, s-au născut în majoritatea cazurilor pornind de la credinţele populare despre lumea de apoi. Cultul morţilor practicat în epoca elenistică, fără nici o schimbare faţă de epocile precedente, menţinea o evidentă relaţie consolatorie între lumea celor vii şi defuncţi. Această relaţie se întemeiază pe ideea că sufletul celui răposat supravieţuieşte în mormânt. Defunctul continuă să facă parte din lumea celor vii. El este animat de sentimente umane şi caută

tovărăşia familiei şi rudelor sale, a căror prezenţă îl fac fericit şi îl consolează. Pentru defunct este o mângâiere dacă cei vii îl strigă pe numele pe care l-a avut în timpul vieţii şi care este gravat pe piatra funerară. Aceasta este o dovadă că el trăieşte în amintirea oamenilor[84]. Însuşi monumentul funerar avea rolul de a păstra vie amintirea defunctului, aducând resemnare în sufletele celor vii.

Consolarea în faţa morţii este o temă preferată a literaturii greceşti şi ulterior a celei latine. Ideea că nici un om nu poate scăpa de moarte este prezentă în poemele homerice, în poezia lirică greacă şi apoi în tragedie. Ba mai mult, va lua naştere genul de literatură consolatorie dintre exponenţii căruia îi putem cita pe Plutarch, Cicero sau Seneca.[85] De pildă la Seneca ideea inevitabilităţii morţii îmbracă aspectul unui imperativ etic: „Quis tam superbae impotentisque arrogantiae est ut, in hac naturae necessitate omnia ad eundem finem revocantis, se unum ac suos seponi velit ruinaeque etiam ipsi mundo imminenti aliquam domum subtrahat ?", (*Consolatio ad Polybium*, I, 3: „Cine are o trufie atât de orgolioasă şi nestăpânită încât, în faţa acestei legi ineluctabile a naturii, care rezervă tuturor lucrurilor acelaşi sfârşit, să pretindă ca el şi ai săi să fie lăsaţi deoparte şi să se sustragă vreo familie de la dezastrul care ameninţă chiar şi însuşi cerul"). Fără îndoială că literatura cu caracter consolator i-a inspirat pe autorii de epigrame, oferindu-le un model pentru alcătuirea versurilor lor.

B7.1. Îndatorirea înmormântării defunctului

Prima îndatorire a familiei era de a-i asigura defunctului funeralii religioase. Absenţa unei înmormântări decente, privarea de mormânt a celui răposat erau socotite drept motive de suferinţă atât pentru cel dispărut cât şi pentru familia sa. În lipsa mormântului, se credea că sufletul defunctului urma să rătăcească neliniştit şi neconsolat pe pământ[86].

Îndatorirea înmormântării defunctului îşi găseşte explicaţia în dorinţa de conformare faţă de modelul etic al societăţii, de afirmare a pioşeniei individuale şi de valorizare a acesteia în mod public. Acest *topos* reiese chiar din simpla enunţare a numelui persoanei care a ridicat monumentul funerar sau stela şi este de obicei corelat cu un *ἔπαινος* - elogiu al defunctului, prin care se justifică actul de pietate al celui care a făcut dedicaţia. Pe de altă parte, preţuirea defuncţilor poate fi legată de îndatorirea rudelor de a săvârşi actul înmormântării. Faptul că defunctul este îngropat de către cei care i-au fost rude sau prieteni, reprezintă pentru aceştia din urmă un motiv de consolare. Prin faptul că i-au ridicat mormântul sau stela funerară, ei s-au achitat de o sarcină importantă. De aceea moartea departe de casă sau în circumstanţe în urma cărora înmormântarea devine imposibilă, este socotită tragică.

Epigramele funerare exprimă în cele mai variate forme actul înmormântării şi cinstirile acordate defuncţilor. Pe o stelă de la Tomis citim: [οἱ δ κα]σίγνητοι Κάνθα[ρον ἐκ]τέρισαν / [ἠδέ μοι ὡ]ς ἥρωι παρὰ [προγόνοις κατ]ὰ θεσ[μόν], (*Cat. 34*, vv. 4-5: „Iar rudele au cinstit pe Kantharos, pe mine, ca pe un erou, alături de strămoşi după obicei"). Părinţii îi înmormântează cum se cuvine pe fiii lor: „Αὐρήλιος Φωρδιγαλος καὶ Μαδινι

[84] Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 52 şi urm..
[85] R. Lattimore, *Themes*, p. 215.
[86] Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 22.

᾽Αρτεμιδώρου ἑαυτῶν θυγατρὶ τὴν στήλην ἀνέστησαν μνίας χάριν[87], (*Cat 50*, r. 7-11: „Aurelius Phordigalos şi Madini, fiica lui Artemidoros, au ridicat stela pentru fiica lor spre aducere aminte"). La Tomis soţul i-a construit soţiei un altar şi o stelă: „Πέρινθός μου ἀνὴρ βωμὸν καὶ στήλην ἀνέθηκεν", (*Cat. 44*, r. 1: „Perinthos, soţul meu, a ridicat altar şi stelă"). La rândul ei, Valeria Theodora îşi înmormântează cu pietate soţul: „θήκατό με εὐσεβίῃ ξυνάορος Βαλερία Θεοδώρα", (*C 55*, v. 2: „Soţia mea Valeria Theodora, m-a aşezat cu pietate aici").

B7.2. Funeralii publice

Întotdeauna cetatea ştia să-i răsplătească pe cei care căzeau în luptă pentru a o apăra. Tema apărării patriei este un „loc comun" al epigramelor dedicate celor care au căzut pe câmpul de luptă. Aceşti eroi aveau parte de funeralii publice, fapt care reprezenta o consolare atât pentru concetăţeni, cât şi pentru ei înşişi. Dacă în epocile timpurii înmormântările publice erau rezervate doar persoanelor cu merite deosebite, cu timpul orice cetăţean care îşi dădea viaţa pentru cetate se putea bucura de o astfel de cinstire.

Tema apărării patriei este exprimată într-o epigramă de la Callatis, dedicată unor copii: „στέμμασι δ᾽ ἐκ προγόνων κηρυσσόμεθ᾽ οὕνεκα πάτραν ῥυόμεθ᾽", (*Cat. 19*, vv. 7-8: „Suntem celebraţi din strămoşi cu cununi pentru că ne apărăm patria"). Aceste versuri exprimă în contextul epigramei o consolare, întrucât, în ciuda sfârşitului lor timpuriu, cei doi tineri reuşiseră să aibă realizări demne de luat în seamă. Dată fiind lipsa aproape totală a ultimului rând al epigramei şi având în vedere vârsta fragedă la care mor cei doi defuncţi, nu putem preciza dacă aceştia au pierit pe câmpul de luptă.

Într-o altă epigramă de la Mesambria, defunctul pe nume Ariston, moare în luptele împotriva bessilor, apărându-şi cetatea şi are parte de funeralii publice: „στεφάνοις δᾶμος ἔρεψε νέκυν / ἄλικα δ᾽ ἐν ζωοῖς τε συνάρχοντες τῖον ἐσθλοί / ταλίκα καὶ φθιμένωι τιμιά τοι τέλεσαν[88], (*Cat. 21*, vv. 8-10: „Poporul îi acoperă cadavrul cu coroane; precum nobilii tăi colegi de slujbă te-au cinstit în timpul vieţii, tot aşa ei ţi-au acordat cinstire la moarte"). Acoperirea trupului celui mort cu coroane prevesteşte eroizarea sa.

B7.3. Monumentului funerar- păstrător al amintirii defunctului

În general, grecii manifestau o preocupare deosebită pentru construirea mormântului. De multe ori în inscripţii rudele celui decedat îşi exprimă mândria de a-i fi construit acestuia un frumos monument funerar. În acest caz mormântul însuşi reprezintă

[87] Cf. *Cat. 51*, r. 3-6, (Odessos, epoca romană).

[88] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 224: „μνῆμα δ σῆς ἀρετῆς / στ[ῆσε] πατὴρ Θεο[κλ]ῆς, ἀειμνήστοισ[ι] δ ἐπαίνοις κόσμησε ἥδε πόλις καὶ κατὰ γῆς φθίμενον", („Tatăl tău Theokles a ridicat un monument în amintirea vitejiei tale, iar cetatea te-a glorificat cu laude memorabile chiar şi după ce ai pierit sub pământ").

cea mai importantă consolare în faţa morţii. El păstrează amintirea veşnică a defunctului în memoria celor vii.

Într-o epigramă de la Tomis citim: „Τύνβον δαιδάλεον περιαγέ[α] τεῦξε συνεύνω / ῞Ανδρυς Κυρίλλη τοῦτον ἀποφθιμένη, / σωφροσύνης μνασθεὶς ἐρικυδέος, ἣν ἔχε κείνη / λέκτρων νυμφιδίων εἵνεκα καὶ βιότου· / εὐσεβ ς ἔργον ἔδρασε μόνον τάφος, ο δε γὰρ ἀνθεῖν / μνήμην τῶν πρόσθεν τοῖς μετὰ ταῦτα βροτοῖς·”[89], (*Cat. 66*, vv. 2-6: „ Andrys a construit acest monument funerar rotund, lucrat cu multă artă, pentru soţia sa decedată, Kyrille, în amintirea strălucitei cumpătări pe care ea a avut-o în timpul căsniciei şi al vieţii. Operă pioasă a făcut numai înmormântarea. Căci ştie că amintirea celor dinainte este în floare, pentru muritorii de după aceea”).

De multe ori mormântul este împodobit cu o statuie care redă chipul defunctului, pentru ca el să rămână pentru totdeauna în amintirea celor vii; acesta este cazul mormântului lui Cyrillus Bessius din Tomis: „Εἰκόνα λαινέην ἐσορᾷς φθιμένοιο Κυρίλλου / Βησσί ου Φαβιανοῖο τέκνου νεκύεσσι μιγέντος· / οὗτος ἔην μορφὴν, οὗτος μέτρον, ἀλλὰ τεθνηκὼς / μεικρῷ μνήματι τῶδε κακῶν μέγα πένθος ἀνῆψεν· / Ζῶθι παροδεῖτα[90], (*Cat. 58*: „Priveşti statuia de piatră a decedatului Cyrillus Bessius, fiu al lui Fabianus, amestecat cu cei morţi. Aceasta îi era înfăţişarea, aceasta statura, dar odată mort, a legat de acest mic monument al nenorocirilor un mare doliu. Să trăieşti trecătorule !”).

B7.4. Adresarea defunctului către trecător

Adresarea defunctului către călătorul care trece prin faţa mormântului său, întâlnită în finalul epigramelor funerare, precum şi dialogul defunct/stelă - drumeţ, au o finalitate consolatorie evidentă. Formularea adresării către călător este o caracteristică proprie a epitafurilor funerare, având în vedere faptul că, în timpurile străvechi, morţii erau îngropaţi de obicei în afara aşezărilor, de multe ori de-a lungul principalelor drumuri care au devenit astfel lungi şiruri de morminte[91]. Literatura cultă preia acest tip de adresare din epitafuri.

Banalul salut *χαῖρε παροδεῖτα*[92], („Salutare trecătorule!”), repetat pe stelele funerare, indică legătura dintre lumea celor morţi şi lumea celor vii. Potrivit mentalităţii grecilor antici, moartea nu înseamnă ruperea legăturii cu lumea celor vii. Defunctul continuă să fie animat de sentimente umane. El continuă să caute compania familiei şi prietenilor săi[93]. Numeroase sunt inscripţiile din Pontul Stâng în care defunctul ia cuvântul, adresându-li-se celor care se opresc înaintea mormântului său. Prin această interpelare, el imploră compasiune din partea semenilor săi. Într-o epigramă de la Callatis, citată de mai multe ori până acum, trecătorul este rugat să-l jelească pe tânărul defunct şi să-i

[89] *Ibidem*, p. 227: „σωφροσύνης δ ἀρετῆς τε πρόφρων τόδε τεῦξε πατήρ σοι μνημεῖον θνητοῖς πᾶσιν ὁρᾶν φανερόν”, („Tatăl tău ţi-a construit, plin de bunăvoinţă, acest monument strălucitor, pentru cumpătarea şi virtutea ta, să fie văzut de toţi muritorii”).

[90] *Ibidem*, p. 227: „τεῦξα δέ [τ]οι μέγα σῆμα περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ / θηητὸν πάντεσσι, θύρας δ’ ἐπέθηκα φαεινὰς / εἰδω[λό]ν [τ’] ἐθέμην πανομοίιον, („Ţi-am construit un mormânt mare într-un loc uşor de văzut, demn de admirat de către toţi, i-am pus porţi strălucitoare şi i-am adăugat o statuie care seamănă în întregime cu tine”).

[91] *Ibidem*, p. 230.

[92] Vezi, passim, în finalul epigramelor funerare.

[93] Fr. Cumont, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 157, nota 22), p. 52 şi urm..

compătimească destinul său crud: „Nimeni să nu treacă, fără (să verse) lacrimi, pe lângă acest mormânt al unui tânăr, ci împărtăşind această tristeţe a sa, să-l compătimească pe înţeleptul Nikomedes, fiul lui Theophron” (*Cat. 16*, vv. 1-3)[94]. Într-un epitaf histrian, trecătorul este interpelat de către defunct prin următorul mesaj: „Ὀδῖτα ἐπίσχες τὴν ταχεῖαν ἔμβασιν· / πατρὸς γεγω[νὸς μοῖραν υἱέος θ’ ἅμα] / εἰπεῖν θέλω σοι πέτρος ὁ ἐπὶ τύμβοις”, (*Cat. 23*, r. 1-3: „Trecătorule stăpâneşte-ţi mersul grăbit; eu piatra de pe acest mormânt, vreau să-ţi povestesc destinul unui părinte şi totodată al fiului său”). Defunctului îi face o plăcere deosebită faptul de a-i fi lăudate calităţile: „Τὴν Σταβιλί ωνος σύνβιον Κορνηλίαν / ’Ανάγνωθι Φορτουνάταν εὐλογῶν, ξένε”, (*Cat. 26*, r. 3: „Străine citeşte slăvind pe Cornelia Fortunata, soţia lui Stabilio”).

În cele din urmă, defunctul se consolează pe deplin cu destinul său şi totodată încearcă să aline suferinţa rudelor sale, subliniind inutilitatea doliului; această idee este exprimată prin formule de tipul: „πένθος ἀποστρέφετε, χαῖρε”[95], (*Cat. 30*, v. 6: „Alungaţi doliul, salutare !”). Dintr-o epigramă tomitană, reiese că defuncta nu-i invidiază pe cei rămaşi în viaţă, îndemnându-i să se bucure cât mai mult de aceasta: „[ἐγὼ με]ν θνήσκω, σὺ δ χαῖρε, ὑγίαινε ὁ ἀναγεινώ[σκων]”, (*Cat. 27*, v. 8: „Eu am murit, dar tu care citeşti, fii vesel şi sănătos”). Deplina consolare a defunctului în faţa morţii este sugerată şi de urările de bine şi sănătate transmise celor vii. Astfel, întâlnim în finalul epitafurilor formule de tipul: „εὐτυχεῖτε παροδῖται”, (*Cat. 32*, v. 7: „Să fiţi fericiţi trecătorilor”) sau într-o variantă mai dezvoltată: „Χαίρετε ὅσοι τὸ ζῆν βιότου παροδευτ’ ἀλύπως”, (*Cat. 53*, r. 8: „Să fiţi fericiţi toţi câţi treceţi fără supărare pe căile vieţii”). De asemenea sunt frecvent întâlnite şi urările de bine adresate trecătorilor, ca de pildă: „τέλει σ[ὺ δ’ εὐτυχῶς ὁδόν προκει]μένην”[96], (*Cat. 23*, r. 6: „Sfârşeşte-ţi cu bine calea care se întinde înainte”) sau „ε τα παρίθι καὶ ἐπιτύγχανε”, (*Cat. 26*, r. 9: „Apoi continuăţi drumul şi să ai parte de noroc”).

B7.5. Toţi oamenii sunt datori cu o moarte

Moartea este considerată inevitabilă şi de aceea toţi muritorii se consolează cu ideea pieirii. Exprimările acestei idei sunt numeroase în literatura greacă, începând cu Homer şi poezia lirică şi continuând cu tragicii greci. Homer pune în gura Athenei o cugetare amară: „ἀλλ’ ἤτοι θάνατον μ η ὁμοίιον οὐδ θεοί περ / καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ / μοιρ’ ὀλοὴ καθέλῃσε τανηλεγέος θανάτοιο”, (*Odiseea*, III, vv. 326-328: „Într-adevăr, nici chiar zeii nu pot scuti de moartea cea firească, pe omul care li-i drag, atunci când destinul funest al morţii nemiloase îl doboară”). La rândul său, Simonides afirmă: „ὁ δ’ ἄφυκτος ὁμῶς ἐπικρέμαται θάνατος· / κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἱ τ’ ἀγαθοὶ / ὅστις τε κακός”[97], („De moarte nu putem scăpa, se

[94] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 235: „κλαῦσέ με παροδῖτα”, („Jeleşte-mă trecătorule !”); „Παουτίωνα μικρὸν ἄωρον πᾶσι φίλον κλαύσατε”, („Jeliţi-l pe micuţul Pautinon, mort de timpuriu, drag tuturor”).

[95] Cf. *Cat. 29*, r. 6, (Odessos); cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 218: „μὴ κλαῖε· μοιρῶν γὰρ μίτος πάντας καλεῖ, („Nu plânge, firul tors de Moire ne cheamă pe toţi”); „παύου, μὴ θρήνει με, πάτερ φίλε, τουτ᾽ ἐπέπρωτο / ἐκ γενετῆς τὸ γλυκὺ φῶς προλιπεῖν”, („Încetează, dragă tată, nu mai plânge pentru mine, acest lucru mi-a fost urzit de la naştere, să părăsesc dulcea lumină a zilei”).

[96] Cf. GG 234, r. 9-10: „μᾶλλον δ κλαύσας, πάροδε, τὴν ἐμὴν τύχην / βαῖν᾽ οὗ φίλον σοι, καὶ τύχοις ὅσων θέλεις”.

[97] R. Lattimore, *Themes*, p. 251.

agaţă de fiecare dintre noi, buni şi răi o primesc la fel."). De asemenea, Euripide rezumă aceeaşi idee într-o maximă care l-a făcut celebru: „Βροτοῖς ἅπασι κατθανεῖν ὀφείλεται", (Euripide, *Alcesta*, v. 782: „Toţi muritorii sunt datori cu o moarte").

Epigramele din Pontul Stâng exprimă ideea inevitabilităţii morţii, uneori în versuri de bună factură poetică. Astfel într-un epitaf olbian, defunctul mărturiseşte: „Τὸν [βι]οτᾶς ἐπὶ τέρμα σύ[νηθες πᾶσι μόλοντα], ὦ ξένε, ἀποφθίμενον τύμβο[ς ὅδ' ἐγκατέχει]", (*Cat. 18*, vv. 1-2: „Acest mormânt reţine, străine, un răposat care a ajuns la capătul vieţii comun tuturor [oamenilor]"). De asemenea un defunct de la Tomis pare să se resemneze în faţa morţii: „Κάτθανον δ' ὥσπερ ἔχ[ει] πᾶσιν τὸ πεπρωμένον ἐλθεῖν"[98], (*Cat. 59*, v. 5: „Am murit precum trebuie să le sosească tuturor sorocul"). Sentimentul de neputinţă şi în acelaşi timp de resemnare în faţa morţii, este generat, într-un epitaf de la Tomis, de ideea timpului care distruge totul: „πάντα χρόνος φθείρειν ἔμαθεν <μ ν> τοῦτο δ τηρεῖ / ζωόντων δόξαν καὶ φθιμένων ἀρετήν"[99], (*Cat. 66*, vv. 7-8: „Timpul a învăţat pe toate să le distrugă, păstrează însă aceasta: gloria celor vii şi virtutea celor morţi").

Aşadar consolarea defuncţilor, aşa cum rezultă din epigrame, este determinată de faptul că moartea nu este socotită o catastrofă ci o lege a firii[100]. În particular, consolarea oamenilor este deplină atunci când moartea este provocată de către *Moire*. În acest caz, cei rămaşi în viaţă se înclină în faţa destinului implacabil. Aşa fac şi părinţii uni copil mort la Tomis în vârstă de patru ani care afirmă cu resemnare: „οὐδ ν ἐπ' ἀνθρώποις μύραις δ' ὑπὸ πάντα κυκλεῖται"[101], (*Cat. 67*, v. 2: „Nimic nu depinde de oameni, toate se învârtesc sub puterea destinului")

B7.6. Nimicnicia vieţii

Tema nimicniciei vieţii, are, la rândul ei, un caracter consolator, deoarece generează ideea egalităţii oamenilor în faţa morţii. Sentimentul de nimicnicie a vieţii este sugerat prin imaginea cenuşei sau a rămăşiţelor pământeşti pe care le ascunde mormântul.

Tema apare într-o epigramă fragmentară de la Tomis: „[πάντα π]έλει κόνις", (*Cat. 36*, r. 1: „Totul devine cenuşă"). Într-o altă epigramă tomitană dedicată unui

[98] *Ibidem*, p. 252: „μὴ κλῆε π[άτερ π]ολυώδυνε, μηδέ σύ μ[ήτερ· / κοινὸ]ν τέλος ἐστὶν τὸ π[επρώ]μενον", („Nu plânge, îndureratul meu tată, nici tu mamă, căci sfârşitul [vieţii] este comun şi sortit tuturor [muritorilor]").

[99] *Ibidem*, p. 252: „Χρόνος δ εἶλέ με ὁ πανδαμάτωρ", („Timpul atotstăpânitor m-a prins şi pe mine"); cf. Etienne Bernand, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 166, nota 49), p. 305, nr. 75, v. 12: „ἡγεῖται δέ βροτῶν πανδαμάτωρ [ὁ Χρ]όνος", („Timpul atotstăpânitor este călăuza muritorilor").

[100] Ideea şi termenul se întâlnesc în numeroase epitafuri versificate, dintre care citătm: „Πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινὸς τὸ ἀποθανεῖν", („Moartea este o lege comună pentru toţi oamenii"), vezi R. Lattimore, *Themes*, p. 252; cf. Etienne Bernand, *op. cit.*, nr, 75, p. 305, r. 8-9: „Σοί δ παραινετικῶς τοῦτο, πάτερ, προλέγω / δεῖ γὰρ πάντας ὑπὸ φθιμένοις ζώους καταβῆναι", („Cât despre tine, tată, pentru a te încuraja, îţi spun că se cuvine ca toţi cei care trăiesc să coboare la cei morţi").

[101] Acest vers este reluat într-un epitaf callatian care plagiază în totalitate epitaful descoperit la Tomis: „Οὐδ ν ἐπ' ἀνθρώποις Μοίραις δ' ὑπὸ πάντα κυ<κλ>εῖται", cf. *Cat. 68*, r. 1-2, (Callatis, secolul IV p. Chr.); cf. *IG*, XII, 7, 405, r. 31-33: „[ὅτι οἱ ἄνθρωπο]ι καθό[λ]ου τὰ Μοιρῶν δόγ[ματα οὐδενὶ] τρόπῳ παραιτήσασθαι] δύνανται", („Oamenii, în general, nu pot în nici un fel îndepărta hotărârea Destinului"), Em. Popescu, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 161 nota 33), p. 83; cf. GG 369: „πᾶσι νόμος τὸ θανεῖν· Μοιρῶν ἄτρεπτος ἀνάγκη / τικτομένοις, ὅτε νῆσαν ἐπὶ κλωστῆρσιν ἀτράκτων", („Pentru toţi moartea este o lege; destinul hotărât de către Moire este de neclintit pentru cei care s-au născut, când ele se aruncă asupra lor cu firele fusurilor lor").

gladiator, citim: „’Αγροῖκον … τὸν μέγαν ἐν σταδίοις μ<ε>ικρὸς ἔκρυψε τάφος”[102], (*Cat. 35*, v. 2: „Pe Agroikos … mare în amfiteatru îl acoperă un mormânt mic”). Apare aici contrastul dintre mărimea trupului de atlet, impresionant ca masă şi nimicnicia modestelor rămăşiţe pământeşti pe care le ascunde mormântul. Antiteza bărbat mare - mormânt mic este un *topos* frecvent întâlnit în epigrame şi sugerează indirect resemnarea în faţa morţii care face ca toţi oamenii să devină egali.

B8. Păstrarea veşnică a amintirii defunctului

B8.1. Dobândirea virtuţii

În concepţia grecilor, viaţa nu reprezintă valoarea supremă. Idealul pentru care viaţa însăşi era sacrificată era dobândirea virtuţii, a meritului, *ἀρετή*. Doar *ἀρετή* putea să-i confere omului nemurirea. Această idee este exprimată în cea mai veche epigramă de la Histria care oferă astfel o preţioasă dovadă a nivelului remarcabil atins de cultura cetăţii în secolele V-IV a. Chr. Poporul histrian, în semn de recunoştinţă pentru faptele sale, îl cinsteşte pe un anume Menecharmos, care şi-a câştigat faima în luptă: „Δῖ’ ’Αρετὰ κλυτόφαμε, θεῶγ γ[ένος ἐκγεγαυῖα] / ἔξοχα ἐτίμησας τὸνδε σε φ[ιλάμενον] / Εὐσθένεος Μενέχαρμον· ὃ[ν ἐν δα κῦδος ἐλέσθαι] / μαρτυρεῖ ἥδε πάτρα τῶιδ[ε τί ουσα λίθωι]”, (*Cat. 10*: „Dumnezeiască, mult slăvită virtute, vlăstar din neamul zeilor, mai presus de alţii l-ai cinstit pe acest iubitor al tău Menecharmos, fiul lui Eusthenes, a cărui faimă, dobândită în lupte, este proclamată de obştea care i-a închinat această piatră”). Epigrama exaltă dragostea de „virtute” a lui Menecharmos. Însă aici nu poate fi vorba de o *ἀρετή* în înţelesul etic al termenului, („virtute”), pe care avea să i-l atribuie filosofia de mai târziu, ci numai de acea aspiraţie spre depăşirea de sine care însufleţeşte întreaga cultură a Greciei arhaice şi al cărei ecou întârziat răsună în versurile închinate de către Aristotel amintirii prietenului său Hermeias din Atarneus: „’Αρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ, / θήραμα κάλλιστον βίῳ / σᾶς πέρι, Παρθένε, μορφᾶς / καὶ θανεῖν ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος / καὶ πόνους τλῆναι χαλεποὺς ἀκάμαντας…”, („Virtute, neamului omenesc îmbelşugat izvor de suferinţe, prea frumoasă ţintă a vieţii! Pentru chipul tău, fecioară, până şi moartea e în ochii grecilor răsplată râvnită şi truda, oricât de grea, e îndurată fără preget…”)[103]. *’Αρετή* trebuie înţeleasă aici ca o „valoare supremă” căreia viaţa însăşi îi era sacrificată. Sub chipul unei zeiţe, *’Αρετή* îşi revarsă toată dragostea sa asupra lui Menecharmos. Este evident din această epigramă, faptul că, cele două reprezentări ale lui *ἀρετή*, una ca abstracţie şi alta ca personificare, pe care noi modernii avem tendinţa să le separăm, pentru greci alcătuiau o unitate[104].

Într-o altă epigramă histriană, tot din secolul al IV-lea a. Chr., apare ideea că înmormântarea este o recompensă a *meritului* defunctului: „[Τ]όνδέ ἀρετῆς ἕνεκεν / Διόφαντον ὁ Σωκλέος υἱός / Νικήτης τιμᾶι στήληι ἥδ τάφωι” (*Cat. 12*: „Pentru meritele sale (eminente), Niketes, fiul lui Sokles, îl cinsteşte pe Diophantos cu această lespede şi cu un mormânt”).

[102] Cf. GG 423, v. 1: „σμικρὸς οὐ σμικρὸν καλύπτω τύμβος ἄνδρα…”, („Eu, un mormânt mic, nu ascund un bărbat mic”).
[103] D. M. Pippidi, *Stud. ist. epigr.*, p. 113 şi urm..
[104] W. Peek, *ΔΙΑ ΑΡΕΤΑ. O epigramă greacă din Istros*, în SCIVA, VII, nr. 1-2, 1956, p. 200.

La Mesambria, poporul îl cinsteşte cu o epigramă funerară pe un oarecare Ariston, un personaj care a murit în luptele împotriva bessilor, (populaţie de neam tracic care locuia la sud de Philippopolis în munţii Rodope). În epigramă citim: „νῦν δ' ὅκ' ὁ δυσνίκατος ἐναντίος ἦλθε τοι ῞Αιδας, / οὐ Λάθας ἐπέχεις δῶμ' 'Αχερουσιάδος, ἀλλ' 'Αρετά κύδανε τὸν ἀντιπάλων ὀλετῆρα"[105], (*Cat. 21*, v. 5-7: „Iar acum deoarece invincibilul Hades ţi s-a împotrivit, lăcaşul Lethei din Acheron nu te-a reţinut, ci divina Arete l-a elogiat pe nimicitorul duşmanilor"). Tăcerea morţii nu are nici o putere asupra celui răposat. Defunctului îi este refuzată şederea în lăcaşul subteran al lui Hades. *Arete*, aici personificată, îl elogiază şi îl călăuzeşte pe defunct spre lumină[106]. Virtutea sa se identifică aici cu gloria obţinută în luptă şi numele său dăinuie pentru veşnicie în amintirea celor vii.

B8.2. Tema gloriei

Atingerea perfecţiunii într-un domeniu sau altul asigură gloria individului, păstrarea veşnică a amintirii sale printre semeni, condiţia privilegiată de erou, precum şi posibilitatea de a tinde spre condiţia divină.

Gloria reprezintă pentru grec recunoaşterea obiectivă a valorii, *ἀρετή*. Ea defineşte un ideal caracteristic pentru conştiinţa morală a grecilor animaţi în toate epocile prin spiritul lor de competiţie. Recompensa întregii existenţe sfârşite este de a trăi în memoria oamenilor şi de a rămâne un model pentru posteritate. Privită din această perspectivă, tema gloriei are un caracter consolator pentru cei rămaşi în viaţă.

O epigramă de la Tomis proclamă: „ἐν φθιμένοις δ οὐ πόθος, οὐ φιλότης ἔστι κατοιχομένοις … τοῖσι μένων [βι] ότου κλέος ἐσθλὸν", (*Cat 33*, v. 1-5: „Dar cei morţi nu mai au nici o dorinţă; nici iubire nu mai există pentru cei morţi … rămânându-le acestora gloria cinstită a vieţii"). Aceeaşi idee este exprimată şi într-o epigramă de la Odessos: „Μέντης, ὦ παροδεῖτα, θανών κεῖμ' ἐνὶ τύμβωι / γεραλέου βιότου δόξαν ἀειράμενος", (*Cat. 48*, v. 5: „Mentes, trecătorule, fiind mort, zace în mormânt, ducând cu sine gloria vieţii de odinioară").

Tema gloriei revine în epitafurile gladiatorilor. Însă aici este vorba de gloria dobândită în arenă care rezultă din simpla enunţare a victoriilor obţinute: „῾Ατταλος ἔνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι, παροδεῖτα, κυνηγός, πολλοὺς [ἐν] σταδίοις πλήξας βόας ἱ[ς φθι]

[105] Cf. GG 206; pentru o exprimare asemănătoare, cf. GG 199, r. 1-3: „οὐδ θανὼν ἀρετᾶς ὄνυμ' ὤλεσας, ἀλλά σε φάμα / κυδαίνουσ' ἀνάγει δώματος ἐξ 'Αίδα / Θαρσύμαχε …", („Nici mort, nu ţi-ai pierdut renumele virtuţii tale, Tharsymachos, ci faima care te-a preamărit, te călăuzeşte din lăcaşul lui Hades iarăşi spre lumină").

[106] Pentru personificarea virtuţii, vezi, GG 149, r. 1-4: „κείρατο μ ν πλοκάμους 'Αρετὰ τότε, πᾶσα δ Κρῆτα / δύρατ' ὀιζυρῷ πένθει τειρομένα, / ἀνίκα τὰν πανάριστον ὁ βάσκανος ἅρπασεν ῞Αιδας / Τυρὼ Σωσαμενῶ κλεινοτάτω θύγατρα·", („Atunci Arete şi-a tăiat buclele şi întreaga Cretă se jeli copleşită de o jalnică durere, când invidiosul Hades o răpi pe distinsa Tyro, fiica vestitului Sosamenos").

μένους δ ἤλυθον [ἀνσχόμενο]ς βοῦν ἄγριον ὅς με κ[ατεκτα]", (*Cat. 41*: „Aici zac eu Attalos, trecătorule, luptător cu fiarele, care, după ce am doborât în amfiteatru mulţi tauri am plecat la cei răposaţi, înfruntând un bivol sălbatic care m-a omorât"). În altă epigramă citim: „'Αργοῦτος ἔνθάδε ἐγὼ / κεῖμε ῥητιάριος νει(κῶν) ς΄· / Θάπτε δέ με 'Ορέστης / μνείας χάριν· χαῖρε / παροδεῖτα" (*Cat. 43*: „Aici zac eu, Argutos, reţiarul, care am învins în luptă de şase ori; m-a înmormântat Orestes, spre amintire. Salutare trecătorule !"). În epitafurile acestor luptători ai amfiteatrelor, însuşi numele lor sugerează vitejia şi gloria de care au avut parte. De pildă gladiatorii de la Tomis poartă nume precum *'Αμάραντος* - „nemuritorul" (*Cat. 42*, r. 1), *'Αργοῦτος* - „cel şiret în luptă." (*Cat. 43*, r. 1)[107].

B8.3. Nemurirea

Nemurirea sufletului nu a făcut obiectul credinţei populare greceşti. Ecourile acestei credinţe, întâlnite în epigramele funerare, nu sunt altceva decât frânturi ale concepţiilor filosofice despre imortalitate răspândite începând cu epoca elenistică în rândul poporului[108]. Credinţa în nemurire a plecat de la ideea esenţei divine, nepieritoare a sufletului omenesc care, după moarte, se desprinde de trup şi se înalţă în eterul strălucitor, fiind primit de către zei[109].

În epigramele din Pontul Stâng, ideea nemuririi este exprimată la Mesambria unde defuncta este divinizată şi trece în rândul zeilor: „'Ενθάδε ἐγὼ κεῖμε Ἑκάτη θεὸς ὡς ἐσορᾷς, ἤμην τὸ πάλαι βρότος, νῦν δ ἀθάνατος καὶ ἀγήρως"[110], (*Cat. 32*, vv. 1-2: „Aici zac eu, divina Hekate, precum vezi, odinioară am fost muritoare, iar acum sunt nemuritoare şi veşnic tânără").

O altă formă de nemurire este exprimată într-o epigramă de la Tomis unde, între altele, se spune despre defunctă că s-a împărtăşit din înţelepciunea Muzelor: „ἐν Μούσες ἐφύην σοφίης τε μετέσχον", (*Cat. 63*, v. 11: „M-am născut între Muze şi m-am împărtăşit din bunurile înţelepciunii"). Potrivit unei credinţe larg răspândită în epocă, efortul inteligenţei, preocupările culturale în general, aveau darul de a purifica sufletul defunctei, asigurându-i nemurirea. După o viaţă consacrată servirii Muzelor, defuncta putea conta după moarte pe protecţia zeiţelor culturii. De aici s-a născut dorinţa de a evoca în epitafurile funerare cultura intelectuală a defuncţilor, indiferent dacă ei au fost sau nu în timpul vieţii oameni de litere[111].

Aşadar dacă în epoca clasică greacă dobândirea nemuririi prin cultură era privilegiul unor oameni excepţionali, cum a fost cazul lui Pythagoras sau Platon, în epoca elenistică şi cea romană orice muritor care îşi revendica titlul de „discipol al Muzelor",

---

[107] Cf. Louis Robert, *Les Gladiateurs*, p. 298 şi urm.; majoritatea gladiatorilor în Orientul grec poartă nume care fac aluzie la calităţile lor: forţă, îndemânare, viclenie sau la victoriile dobândite în amfiteatru.
[108] E. Rohde, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 156, nota 17), p. 414 şi urm..
[109] *Ibidem*, p. 418; cf. Fr. Cumont, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 157, nota 22), p. 146.
[110] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 100; ideea nemuririi apare şi în următoarele epitafuri: „Παρθενὶς κεῖται, ἀγήρατος ἀθάνατη τε", („Parthenis zace aici, veşnic tânără şi nemuritoare"); „κοῦρος ἐγὼ καλέω σε θεῷ φίλος, οὐκέτι θνητός", („Eu care te strig pe tine sunt un tânăr pe care-l iubesc zeii. Nu mai sunt un muritor."), *ibidem*, p. 49.
[111] H. I. Marrou, *Educaţia*, I, p. 165; idem, *Simbolismul funerar la romani*, în *Patristică şi umanism; culegere de studii*, (traducere din limba franceză de Cristina şi Costin Popescu), Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996, p. 164.

putea aspira la imortalitate[112]. Chiar şi în epitafurile funerare latine se insistă adeseori asupra inteligenţei şi erudiţiei şcolarilor sau asupra succeselor lor şcolare, suficiente pentru a le asigura acestora nemurirea sufletului şi un loc în lăcaşurile senine ale Muzelor[113].

B8.4. Eroizarea

Ideea că spiritul defunctului a dobândit o demnitate şi o putere superioare, se exprimă mai clar atunci când cel mort este denumit „erou." Iniţial cultul eroilor s-a identificat cu cultul strămoşilor; însă ulterior el s-a lărgit devenind un cult al marilor suflete ale unor oameni din trecutul nu prea îndepărtat sau chiar recent, care s-au distins prin virtuţile şi calităţile lor excepţionale[114]. Cultul eroilor a dobândit o vigoare sporită în epoca elenistică şi romană. Cu timpul limitele dintre venerarea unui erou şi adorarea unui zeu s-au şters în întregime, deoarece unii oameni erau proclamaţi eroi încă din timpul vieţii. În numeroase inscripţii funerare din epoca romană defuncţii sunt numiţi eroi prin simpla voinţă a familiei[115].

Un caz de eroizare a defunctului îl avem la Histria: „Διογένης Ζω λου / ἀνέθηκα τέκνῳ εἰδίῳ, ὀνόματι Ζωίλωνι. / Τὸν ἥρωα εἰς θεούς· / τύνβο{ν}ς ἔχω τὴν / κόνην", (*Cat. 54*, r. 1-6: „Eu, Diogenes al lui Zoilos, am închinat acest altar copilului meu, pe nume Zoilon. Devenit „erou", el este acum printre zei; mormântul nu cuprinde decât cenuşa."). Tatăl lui Zoilos dă glas speranţei că fiul său este sortit unei forme de nemurire mai puţin ştearsă decât simpla supravieţuire în Hades. În această aşteptare se îmbină credinţa în incoruptibilitatea sufletului şi convingerea că dragostea şi pietatea supravieţuitorilor au puterea să asigure celor dispăruţi o condiţie întrucâtva asemănătoare zeilor.

B8.5. Filosofia stoică în epigrame

Mai ales în epoca imperială filosofia stoică îşi găseşte numeroşi adepţi în rândul maselor populare. Un exemplu al răspândirii ideilor stoice în sânul populaţiei de rând, îl oferă o epigramă descoperită la Tomis. După ce constată cu tristeţe că moartea reprezintă ieşirea din realitate şi trecerea în eternitate, defunctul, un sclav pe nume Erotis, adaugă: „'Εξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ πνεύματος ἦ πάροιθεν / ἀλλὰ θανὼν κεῖμαι πᾶσι(ν) τὰ πάντα ἀποδοῦς / πᾶσιν τοῦτο μένει· τί δ τὸ πλέον· ὀππόθεν ἦλθεν ἰς τοῦτ' (αὖτ') ἐλύθη σῶμα μαραινόμενον", (*Cat. 33*, vv. 7-10: „Din apă, din pământ şi din suflare eram mai înainte. Odată mort, zac (aici) dând toate tuturor. Aceasta rămâne tuturor, dar mai mult ce ? De unde a venit în aceea s-a împrăştiat, corpul istovit"). Potrivit doctrinei stoice, după moarte sufletul părăseşte trupul şi se înalţă în atmosferă, dizolvându-se în aerul cosmic, iar trupul devine o parte integrantă a naturii şi se descompune în elementele sale primordiale. Aşadar, trupul şi sufletul se reîntorc în locul de unde au plecat, moartea însemnând dispariţia în sânul naturii divine[116]. În viziunea stoicilor, fluxul continuu

[112] *Ibidem*, p. 166.
[113] Vezi, Fr. Cumont, *Symbolisme*, p. 286 şi nota nr. 3 şi 4: „Euphrosyne pia, docta novem Musis, philosopha, vixit annos XX"; „Quod si longa tuae mansisset tempora vitae / doctior in terris nulla puella foret".
[114] E. Rohde, *op. cit.*, (vezi, supra, p. 156 nota 17). p. 152
[115] *Ibidem*, p. 405.
[116] Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 121 şi urm.; o idee similară se întâlneşte şi într-o epigramă funerară latină descoperită la Tibiscum, în Dacia Romană: „D(is) M(anibus) / Terra te/net corpus no/men lapis, atque / animam aer, qu/am melior fuer…", vezi, *IDR*, III/1, 173.

al generării şi al distrugerii, al naşterii şi al morţii, constituie o simplă dar imanentă îmbinare şi dezbinare de elemente. Acest flux va fi nesfârşit pentru ca universul să fie mereu reâmprospătat. Această idee este întărită şi de cuvintele împăratului filosof Marcus Aurelius: „Cele ce vin din pământ se risipesc din nou în pământ, iar cele ce încolţesc din rodnicul sân al văzduhului, se întorc iarăşi spre bolta cerească”[117].

O aluzie la conceptele filosofiei stoice face o altă epigramă de la Tomis, unde moartea este văzută ca achitarea unei datorii a defunctului (*Cat. 67*, v. 5)[118]. Altfel spus, viaţa ar fi un împrumut pe care muritorii îl primesc de la natură şi pe care trebuie să-l restituie la moarte[119].

B9. Teme biografice

În acest capitol vom prezenta temele legate de viaţa particulară a defuncţilor. Ne vom concentra atenţia asupra vieţii de familie şi a relaţiilor din sânul ei, precum şi asupra legăturii indestructibile dintre individ şi cetate.

B9.1. Viaţa în familie

Viaţa în familie deţinea un loc important la vechii greci. Epigramele fac adeseori aluzie la raporturile defuncţilor cu anturajul lor. Este firesc dar nu inutil de constatat că, regretele membrilor familiei pentru cei dispăruţi, durerea de-a muri fără copii, fără realizarea idealurilor în viaţă, (în cazul tinerilor care au dispărut prematur), dorinţele formulate de către defunct pentru urmaşi, evidenţiază importanţa acordată de antici familiei.

Viaţa de familie este evocată foarte adesea în epigramele din Pontul Stâng. Printre evenimentele mai de seamă din viaţa defuncţilor de multe ori sunt menţionate *căsătoria şi naşterea copiilor* care constituie idealul realizării depline a omului în viaţă. O defunctă mărturiseşte: „τριῶν καὶ δέκα ἐτῶν ἠγάπα παῖς ἄξιος ἡμῶν· / εἶτ᾽ ἐγάμησα αὐτὸν καὶ οἱ τέκνα τρεῖα ἐκύησα”, (*Cat. 44*, vv. 3-4: „La treisprezece ani m-a iubit un tânăr demn de noi. Apoi m-am căsătorit cu el şi am născut trei copii”). De asemenea în alt epitaf defuncta afirmă cu mândrie: „λίψα δ᾽ ἐπιχθονιοίς παῖδα μοῦνον ἐμὸν τεκέων ἀρρένα πενταετῆ σὺν πατρὶ φίλῳ ἐμῷ τε συνεύῳ”, (*Cat. 53*, r. 6-9: „Am lăsat în urma mea celor de pe pământ un copil, pe singurul dintre pruncii mei, un băiat de cinci ani, împreună cu iubitu-i tată şi soţul meu”).

Epigramele elogiază ataşamentul defunctului faţă de familie, creionându-se astfel imaginea unei căsnicii fericite: „[ἐζεύ]χθην ἀλόχω πρὶν…”, (*Cat. 34*, v. 1: „Am fost unit mai înainte cu o soţie...”). Într-o epigramă de la Odessos apare o exprimare şi mai sugestivă: „Αὐρηλία ᾽Αβρινια Φωρδιγαλου … συμβίωσε(ν) ἀνδρὶ Αὐρ(ηλίῳ) Πίστῳ / εὐκόσμως καὶ ἀμέμπτως·”, (*Cat. 50*, r. 1-5: „Aurelia Abrinia, fiica lui Phordigalos, a trăit cu soţul ei Aurelius Pistos în bună înţelegere şi fără reproş”).

În numeroase epigrame este exprimată tema nobleţii familiei, ca de pildă la

[117] Marcus Aurelius, *Manualul - Epictet (Către sine)*, traducere de D. Burtea şi M. Peuceanu, Bucureşti, 1977, VII, 50.
[118] Vezi, supra, *Teme cu caracter specific pentru descrierea morţii*, (*Moartea descrisă ca achitarea unei datorii*), V C5.7., p. 168-169.
[119] Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 122; cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 170.

Odessos: „᾽Ενθάδε γαῖα κατέχει Δομνεῖον υἱὸν Ἡρακλείδου / Τυρανὸν ἀπὸ προγόνων εὐγενῆ, ζήσαντα ἔτη εἴκοσι”[120], (*Cat. 51*, r. 1-2: „Aici pământul reţine pe Domneios fiul lui Herakleides, din Tyras, născut din strămoşi nobili, care a trăit douăzeci de ani”).

În cadrul familiei sunt exprimate sentimente de afecţiune reciprocă între membrii ei. O temă frecvent abordată este cea a dragostei conjugale. Astfel, se spune despre Cornelia Fortunata: „„… στοργὴν πρὸς ἀνδρὸς κοσμίαν καὶ σώφρονα διατελέσασαν”[121], (*C 26*, r. 7-8: „„… şi-a îndeplinit dragostea ei onestă şi castă faţă de soţ”). În unele cazuri soţia îşi arată deschis afecţiunea faţă de soţul ei: „ἐγάμησα δ ἐτῶν ιγ᾽ [ἄ]νδρα τὸν ἐμοί γλυκύτερον μελι(τί)οιο”, (*C 27*, vv. 4-5: „M-am căsătorit la treisprezece ani cu bărbatul meu mai dulce ca hydromelul”). La rândul său, tot din afecţiune, soţul îi promite consoartei sale fidelitate chiar după moartea sa, necăsătorindu-se cu nici o altă femeie: „Νικασοῖ μεγάλας ἀντὶ σαοφροσύνας· ἅς ἔτι τοι μνάμαν φέρεται πόσις, οὐδ τις ἄλλα / κεί νου ἐς εὐναίους ἦλθε ἄλοχος θαλάμους”[122], (*Cat. 14*, vv. 2-4: „Nikaso, pentru marea ta cumpătare pe care soţul tău o păstrează încă drept amintire, nici o altă soţie n-a intrat în camera sa nupţială”). Într-o altă epigramă soţul promite păstrarea veşnică a amintirii soţiei: „[κεδνοτάτ]ας ἀλόχου σχ[ήσει πόθον ? – ∪ ∪ – –] / [αἰεί, Πλει]στώνασσα, Εὐ[ετίων γαμέτας], / [ὅς? ∪ ∪]ν οὐ προὔδωκε λ[έχους σέβας – ∪ ∪ – –]”, (*Cat. 13*, vv. 1-3: „El va păstra veşnic regretul pentru prea iubita sa soţie, o Pleistonassa, soţul tău Euetion, care… n-a trădat sfinţenia patului tău nupţial”).

Legată strâns de tema dragostei conjugale este şi elogierea în epigrame a calităţilor femeilor de către soţ. Elogiile pe care bărbaţii le aduc femeilor se adresează numai calităţilor lor morale. Calitatea cea mai frecvent lăudată este *σωφροσννη*, cumpătarea. Într-o epigrama se citeşte: „Τύνβον δαιδάλεον περιαγέα τεῦξε συνεύῳ / ῞Ανδρυς Κυρί λλῃ τοῦτον ἀποφθιμένῃ / σωφροσύνης μνασθεὶς ἐρικύδεος ἥν ἔχε κείνη / λέκτρων νυμφιδίων εἵνεκα καὶ βιότου”[123], (*Cat. 66*, vv. 1-4: „Andrys a construit acest mormânt rotund, lucrat cu multă artă pentru soţia sa decedată, Kyrille, în amintirea strălucitei sale cumpătări, pe care ea a avut-o în timpul căsniciei şi al vieţii”).

Sunt rare cazurile când epigramiştii laudă frumuseţea femeii. Tema frumuseţii le este rezervată numai tinerelor fete, aşa cum se poate remarca în epigrama Hedistei de la Histria: „῾Ηδίστη … ᾗ κάλλει κόσμωι τε μολουσ᾽ ἀεί [ἐλ]πίδα δόξης”, (*Cat. 11*, v. 3: „Hediste … tu care prin frumuseţe şi cuminţenie îndreptăţeai oricâte nădejdi”).

B9.2. Relaţia dintre individ şi cetate

Pe lângă temele care fac aluzie la viaţa de familie, în epigrame apar şi teme care subliniază legătura indestructibilă dintre individ şi cetate, contribuţia cetăţeanului cu trup şi suflet pentru bunăstarea obştii sale. În oraşele greceşti de pe ţărmul vestic al

---

[120] Cf. *Cat. 50*, r. 1-3: „Αὐρηλία ᾽Αβρινια Φωρδιγαλου Τυρανή / Τὴν ἀπὸ προγόνων εὐγενίδα…”

[121] Cf. R. Lattimore, *Themes*, p. 275: „τῶιδε τάφωι Χαιρεστράτη ἢ ὁ σύνευος ἔστερξεν μέν ζῶσαν, ἐπένθησεν δ θανοῦσαν”, („Chairestrate zace în acest mormânt. Soţul ei a iubit-o atâta cât a trăit şi când a murit a jelit-o”); de asemenea, cf. *Cat. 60*, r. 10: „[θ]άψε δ [με στοργῆς χ]άριν [ἔνθαδε κλειν]ή Σήμη”, („Aici m-a îngropat Seme cea ilustră, în semn de dragoste”).

[122] Cf. Th. Sauciuc Săveanu, *Un fragment de epigramă greacă pentru Nikaso din Callatis*, în „Pontica”, 2, 1969, pp. 245-251.

[123] Vezi, de asemenea, *Cat. 14*, epigramă dedicată pentru Nikaso din Callatis.

Pontului Euxin se stabilesc numeroşi străini veniţi din alte regiuni, care se integrează cu succes în comunitate, ajungând să deţină funcţii importante în conducerea oraşelor. Ei îşi găsesc sfârşitul aici, fiind cinstiţi de către concetăţenii lor cu epitafuri funerare. Astfel în epigrama dedicată lui Hermogenes, originar din Cyzic şi stabilit la Tomis, defunctul ne mărturiseşte: „Ἑρμογένης ὄνομ᾽ ἦν καὶ Κυζίκιον με κίκλησκον· / Ἦρξα πάτρη σεμνῶς, ἀγορανομίην τ᾽ ἐτέλεσσα· / καὶ φιλίη πρὸς πάντας ἐτιμήθη ἐπιδόξως”, (*Cat. 59*, r. 1-3: „Hermogenes îmi era numele, dar îmi ziceau Cyzicianul, am fost arhonte în patria mea cu demnitate şi am îndeplinit funcţia de agoranom. Şi prietenia faţă de toţi am cinstit-o în chip vrednic de glorie”). Aici apare tema străinului care pleacă din oraşul natal şi se stabileşte într-un alt loc unde-şi va afla sfârşitul vieţii. Această temă este corelată în epigrama citată mai sus cu tema prieteniei faţă de concetăţeni.

Aceleaşi idei sunt exprimate într-un alt epitaf tomitan dedicat unui personaj din Prusa Bithyniei: „Καὶ [φιλί]ην ἤσκησα, π[ί]στεις δ φίλων ἐσάωσα / καὶ προλιπὼ[ν Προύση]ς Βειθυ[νίδος εἰερὸν] ἄστυ / ἦλυθον [εἰς Τομέως] πολυκύδ[ιστον πόλι]ν ἔνθα / γνώριμος [ἐνναέταις] αἰεὶ καὶ [ἐπήλυσιν ἥμ]ην”, (*Cat. 60*, r. 5: „Şi am practicat prietenia şi am păstrat încrederea în prieteni. Şi părăsind oraşul sacru Prusa al Bithyniei am ajuns în prea gloriosul oraş Tomis. Aici am fost întotdeauna cunoscut între cetăţeni, deşi am fost între străini”). Tot în epitaful anonimului din Prusa apare şi tema vieţii ca luptă: „ἐν δ βροτοῖς ἤθλυσα καμών ἐπόρισσον ἅπαντα”, (*Cat. 60*, r. 4. „Printre muritori am luptat muncind şi mi-am procurat toate [cele necesare nevoilor mele]”). De remarcat în cele două epigrame citate mai sus este faptul că ele nu reprezintă doar un elogiu la adresa defuncţilor, ci şi exemplificarea unei morale de viaţă, o caracteristică proprie epigramelor din epoca romană.

Într-o epigramă de la Tomis apare o temă cu caracter politic care-şi găseşte ecou în mentalitatea cetăţenească închegată în Grecia în secolele VII-V a. Chr. Un părinte mărturiseşte: „Θρέψε Διονυσόδωρος ποντάρχης παῖδας ἵνα πάτρῃ καταλείψῃ” (*Cat. 61*, v. 1: „Dionisodoros pontarhul i-a crescut pe copiii săi ca să-i lase patriei”). Tema copiilor crescuţi în folosul patriei îşi găseşte ecou în idealul educaţiei spartane.[124]

B10. Formularea epigramelor

Dacă în prima parte a studiului nostru ne-am concentrat atenţia asupra conţinutului de idei al epigramelor funerare, în continuare, ne propunem să stăruim şi asupra modului de alcătuire a acestora.

În privinţa formulării, epigramele se pot împărţi în şase categorii. O primă categorie o constituie epigramele mai vechi, datate în secolele V-IV a. Chr., care ne pun în faţa unei sobrietăţi cu adevărat clasice. În general, aceste epigrame prezintă o formulare simplă, cu menţionarea numelui dedicantului şi al defunctului cinstit şi, eventual, al circumstanţei morţii. De obicei, aceste epigrame sunt formate din cel mult două distihuri.[125] În această primă categorie pot fi integrate, ca o excepţie, epigramele dedicate gladiatorilor de la Tomis; deşi de epocă romană, ele prezintă o formulare simplă şi reţinută, de tipul: „pe

[124] La Sparta copiii erau crescuţi şi educaţi în spiritul devotamentului faţă de *polis*, care devine cadrul fundamental al vieţii umane în lumea greacă; pentru educaţia spartană vezi H. I. Marrou, *Educaţia*, I, p. 41-59.
[125] *Cat. 6*; *Cat. 7*, *8*; *Cat. 10, 11*, *12*; *Cat. 24*, *25, 19*.

cutare în locul acesta, îl acoperă mormântul" (*Cat. 35*), „aici zace Attalos…" (*Cat. 41*, r. 1) sau „cutare l-a înmormântat pe cutare" (*Cat. 42, 43*).

Din a doua categorie fac parte epigramele care debutează cu invocarea celui decedat, urmată de un scurt elogiu la adresa sa, rostit de către soţ/soţie, părinţi, copii şi uneori de către rudele apropiate.[126]

O a treia categorie, o constituie epigramele alcătuite sub forma unui monolog, în care defunctul (uneori stela funerară), îl interpelează pe trecător, rugându-l să se oprească în faţa mormântului, pentru a deplânge destinul său şi pentru a-i cunoaşte calităţile.[127]

Epigramele concepute sub forma unui dialog între defunct/stelă şi membrii familiei sale sau trecător, formează o a patra categorie.[128]

În a cincea categorie se includ epigramele în care apare obiectivarea celui decedat. Prezentarea în acest caz este făcută de către defunct, care vorbeşte despre sine la persoana a III-a. Formularea este de tipul: „Priveşti mormântul lui cutare…"[129]

Ultima categorie de epigrame sunt cele în care enunţul funerar devine adesea o biografie a defunctului, alcătuită pe elemente esenţiale: numele, menţiunea familiei, circumstanţa morţii. Aceste date minimale pot fi şi ele amplificate, mai ales indicaţiile privitoare la neam şi la circumstanţa morţii. Uneori o parte importanţă a textului este ocupată de indicaţii familiale, care pot cuprinde genealogia mai multor generaţii[130].

B11. Limbaj şi versificaţie

Analiza limbajului epigramelor funerare este necesară pentru a evidenţia valenţele literare ale acestor texte. În general, exprimarea epigramiştilor este banală. Însă uneori ei îşi aleg cuvintele, ocolind formulele banale şi des folosite. Ei caută expresiile rare şi cuvintele cu iz poetic.

O sursă de inspiraţie la îndemâna autorilor de epigrame era, fără îndoială, Homer, ale cărui poeme au reprezentat „cartea de căpătâi" a grecilor de-a lungul întregii Antichităţi. Fără a intra într-o analiză detaliată, ne rezumăm aici în a oferi câteva exemple semnificative de cuvinte şi expresii de ceartă inspiraţie homerică care abundă mai ales în epigramele de epoca romană. De pildă, pentru a denumi soţul şi soţia, epigramiştii folosesc termenii *πόσις* şi *ἄλοχος*[131], iar pentru copil *τέκος* (*Cat. 53*, r. 8). Homericul *ἦτορ*, desemnează într-o epigramă *suflarea vieţii* şi un adjectiv compus cu acesta din urmă este *μεγαλήτωρ* (*Cat. 32*, v. 3). Pentru a sublinia măiestria meşterului care a construit monumentul funerar şi mai ales frumuseţea acestuia din urmă, lapicidul foloseşte într-o epigramă adjectivul *δαιδάλεος* (*Cat. 66*, v. 1)[132].

Din epigrame sunt nelipsite expresiile homerice menite să creeze imagini poetice. Foarte des întâlnit este tipul *ἔλιπον φάος ἠελίοιο*, („am părăsit lumina soarelui"), care

[126] *Cat. 13, 14*; *Cat. 20*; *Cat. 21*.
[127] *Cat. 16*; *Cat. 18*; *Cat. 23*; *Cat. 26*, *38*; *Cat. 29*, *30*, *48*.
[128] *Cat. 67*, *68*.
[129] *Cat. 22*; *Cat. 46*; *Cat. 58*.
[130] *Cat. 27*, *44*, *59*, *60*, *63*.
[131] *Cat. 22*, v. 3; *Cat. 34*, v. 1; *Cat. 14*, v. 3 şi 4.
[132] Cf. Homer, *Iliada*, VIII, 195: „δαιδάλεον θώρηκα τὸν Ἥφαιστος κάμε τεύχων", („Platoşa cea măiestrită lucrată de zeul Hefaistos").

sugerează trecerea omului în nefiinţă (*Cat. 25, 44*)[133]. Într-o epigramă de la Callatis, întunericul care domină mormântul este sugerat printr-o altă expresie homerică: „[Eἷς τ] ύμβος δύο κεύθει ἰῇ ὑπὸ νυκτὶ καλύπτων" (*Cat. 19*, v. 1)[134]. Printr-o turnură homerică, autorul aceleaşi epigrame callatiene, exprimă durerea părinţilor pentru moartea copiilor: „δοίοισιν γενέταις πένθος ἄλαστον ἔχιν" (*Cat. 19*, v. 4)[135]. De multe ori, epigramiştii preiau pur şi simplu expresii homerice, adaptându-le în propriile lor creaţii, cum se întâmplă într-o epigramă de la Tomis din epoca romană[136].

Formele poetice ioniene abundă în epitafuri, mai ales în cele care datează din epoca romană. Putem da ca exemple: *μελιτίοιο*, *ἀνθρώποισιν*, *μοῖρης*, *λαινέην*, *φθιμένοιο*, *νεκνεσσι*[137]. De multe ori poeţii utilizează cuvinte rar întâlnite în astfel de creaţii, ca de exemplu: *ἐνναέτης* în loc de obişnuitul *πολίτης*, *ἄστυ* în loc de *πόλις*, *ἔπηλυς* în loc de *ξενός*, *σορός* sau *μέλαθρον* (*Cat. 60*). Din epigramele de la Callatis putem cita: *πολυαί νετος*, *εὐναῖοι θάλαμοι*, *ἄκουρος*, *δυστοκία*[138]. Uneori apar expresii care par a nu fi curente în repertoriul autorilor de epigrame; de pildă, într-o epigramă de la Callatis se spune despre doi defuncţi că: *Μοῖρ' ἐνέθηκε λίνωι Ἄτροπος*, (*Cat. 19*, vv. 1-2: „Moira Atropos i-a aşezat în mormânt cu firul ei"). Această exprimare este concisă, eliptică, chiar construită cu cuvinte alese. Verbul *ἐντίθημι* nu este asociat în mod obişnuit cu *Moira*, iar *λίνον*, (*fir*), este folosit mai rar decât *μίτος* sau *νῆμα*.

În epigrame se poate remarca existenţa unor cuvinte cu valoare de *hapax*, unele foarte interesante din punct de vedere al construcţiei şi sensului lor. În epigrama unui gladiator de la Tomis apare forma *χειρετερόπλον*[139]. În acest caz avem de-a face cu un cuvânt compus, format din χεῖρ + ἑτέρα + ὅπλον, adică, *cel care are înarmată cealaltă mână*, tradus, în contextul epigramei, prin *stângaciul*. La această interpretare îndeamnă şi faptul că, în relieful de deasupra inscripţiei, gladiatorul defunct apare reprezentat ţinând scutul în mâna dreaptă, ceea ce înseamnă că el mânuia arma de atac cu stânga. Redarea acestui amănunt nu este întâmplătoare, cunoscută fiind credinţa celor vechi că mâna stângă este aducătoare de izbândă[140]. Fără îndoială că autorul epigramei a inventat acest cuvânt din necesităţi metrice.

Un alt cuvânt inedit, atât ca construcţie, cât şi ca sens, îl întâlnim într-o epigramă

---

[133] Cf. Homer, *Iliada*, XVIII, vv. 9-11; vezi, *supra*, p. 12 şi urm..

[134] *Ibidem*, V, 23: „ἀλλ' Ἥφαιστος ἔρυτο, σάωσε δ *νυκτὶ καλύψας*."

[135] *Ibidem*, XXIV, 105: „πένθος ἄλαστον ἔχουσα μετὰ φρεσίν. ο δα καὶ αὐτός."

[136] *Cat. 44*, v. 17: „ταύτης τοι γενεῆς…", cf. Homer, *Iliada*, VI, v. 211: „ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὔχομαι ε ναι; *Cat. 44*, v. 6: „… ἐγὼ ὡς μὴ ὤφελλα", cf. Homer, *Iliada*, XXII, v. 481: „δύσμορος αἰνόμορον· ὡς μὴ ὤφελλε τεκέσθαι."

[137] *Cat. 27*, v. 5; *Cat. 57*; *Cat. 58*, v. 1 şi v. 2.

[138] *Cat. 14, 19*, ISM III 134; *ibidem*, p. 150.

[139] *Cat. 35*, vv 1-2: „'Αγροῖκον πυγμῆ προβοκάτορα χειρετερόπλον … μεικρὸς ἔκρυψε τάφος", („Pe Agroikos, *provocator* în lupta cu pumnii, stângaciul … îl acoperă un mormânt mic").

[140] Gheorghe Ştefan, *Noi monumente epigrafice relative la gladiatorii din Tomis* în „Buletin ştiinţific, seria C, Ştiinţe istorice, filosofice şi economico-juridice, ştiinţa limbii, literatură şi artă", I, 1, noiembrie- decembrie, 1948, (Academia R. P. R.), p. 31 şi urm.; cf. L. Robert, *Les Gladiateurs*, p. 70; Cassius Dio, (I, 73, 19), vorbind de Commodus, aminteşte mândria acestuia de a lupta, ca gladiator, cu mâna stângă: „ἐξ ἀρίστου ἐμονομάχει, ἤσκει δ καὶ ἐχρῆτο τῇ ὁπλίσει τῇ τοῦ σεκούτορος καλουμένου, τὴν μ ν ἀσπίδα ἐν τῇ δεξίᾳ, τὸ δ ξίφος τὸ ξύλινον ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχων, καὶ πάνυ καὶ ἐπὶ τούτῳ μέγα ἐφρόνει ὅτι ἦν ἀριστερός.

de la Callatis. Este vorba de *ὑφῆλιξ, cu o vârstă inferioară*, *mai tânăr decât altul*[141]. Acest adjectiv îmbogăţeşte lista deja lungă a compuşilor lui *ἥλιξ, de aceeaşi vârstă*, dintre care îi enumerăm pe: *ἀφῆλιξ, παναφῆλιξ, βραχυῆλιξ, ἐνῆλιξ, ἐφῆλιξ, καθῆλιξ, ὁμοῆλιξ, συνῆλιξ, ὑπερῆλιξ*. Majoritatea acestor forme sunt cunoscute din inscripţii sau din epigramele *Anthologiei Palatine*[142].

Alte două *hapax*-uri interesante ne oferă tot o epigramă callatiană, şi anume: *ἀγέγωνος*, şi *ἐπικώκυτος*[143]; primul cuvânt este de pus în relaţie cu verbul *γεγωνέω*, *a striga*, *a vorbi*, de unde, prefixat cu *α* privativ, are sensul de *fără glas,mut*; al doilea cuvânt derivă probabil de la verbul *ἐπικωκύω*, *a plânge, a se jeli*, sugerând exprimarea durerii prin bocete[144].

Deosebit de importanţi sunt termenii folosiţi pentru redarea actului înmormântării şi cei care denumesc locul îngropăciunii, respectiv mormântul. Varietatea termenilor utilizaţi în epigramele vest-pontice pentru redarea actului înmormântării ne-a condus la o reprezentare cuprinzătoare cu privire la mormânt, văzut din punct al rolului, arhitecturii şi valorii sale de simbol.

Actul înmormântării este exprimat în mod obişnuit prin verbul *θάπτειν, a înmormânta*. Utilizarea verbelor *τίθημι* şi *κατα-τίθημι*, *a aşeza*, a *depune,* sugerează o imagine tehnică, defunctul devenind un simplu obiect manevrat de către cei care l-au aşezat în mormânt. Aşadar mormântul, din punctul de vedere al funcţionalităţii sale în timp, este locul de depunere al defunctului. Pe de altă parte el are rolul de păstrare, de adăpostire a trupului celui răposat, idee pusă în evidenţă prin folosirea verbelor: *κρύπτω, a ascunde*, *κεύθω, a conţine, a ascunde*, *καλύπτω, a acoperi*, *a proteja* sau *κατέχω ´ ἐγκατέχω, a reţine*. Aflat în mormânt, defunctul devine *al mormântului, cel reţinut de mormânt.* Cea de-a treia funcţie pe care grecii o atribuiau mormântului este simbolică, şi anume, aceea *de loc de odihnă*; verbul utilizat pentru a o exprima este *κεῖμαι*, *a fi întins, a zăcea, a se odihni*.

O gamă variată de termeni este utilizată pentru a denumi mormântul: *τύμβος, τάφος, σήμα, ὑπόμνημα, μνήμα, μνημεῖον*. Termenul *τύμβος* are în majoritatea cazurilor sensul de *monument funerar somptuos* ridicat la suprafaţa pământului. Cuvântul *τάφος* desemna *mormântul simplu* săpat în pământ. Cuvântul *σήμα* reprezenta iniţial *semnul* prin care se recunoştea mormântul, ajungând treptat să se identifice cu mormântul însuşi. Ultimii trei termeni desemnează mormântul din punct de vedere al valorii sale de simbol, având sensul de *amintire*, *loc de amintire* sau *loc de veci*.

În general versificaţia epigramelor este corectă. În acest sens, se disting mai ales epigramele din epoca elenistică[145], cu câteva infime excepţii. Din epoca romană există exemple mai puţin satisfăcătoare. În cazul multor epigrame din epoca romană şi romană

[141] *Cat. 19*, vv. 2-3: „Μοῖρ' ἐνέθηκε λίνωι / ῎Ατροπος, ὃν μ ν ἄκουρον, ὑφήλικα τουδ' ἕτερόν με", („Moira Atropos i-a aşezat în mormânt cu firul său, pe unul, înainte de a-şi fi tăiat pentru prima oară barba, pe celălalt, pe mine, puţin sub vârsta aceluia").
[142] Liana Lupaş, *Un nouveau mot grec ΥΦΗΛΙ#*, în StCl, 15, 1975, p. 139-140; cf. ISM III p. 470.
[143] *Cat. 46*, v. 1 şi 2; de asemenea, vezi ISM III, p. 473.
[144] Cf. LSJ care înregistrează cei doi termeni ca având valoare de *hapax*, s. v. *ἀγέγωνος - speechless* şi s. v. *ἐπικώκυτος - bewailed*.
[145] *Cat. 11*, *19*, *16*, *17*.

târzie, este evident amestecul de proză şi versuri, fiind imposibilă alcătuirea unei scheme metrice[146]. Numele defuncţilor nu respectă de obicei regulile prosodice ale versului. În majoritatea cazurilor ele nu sunt luate în considerare în alcătuirea schemei metrice. Uneori anumite consideraţii metrice au determinat alegerea sintagmelor din tezaurul de formule poetice. De pildă în cazul a două epigrame tomitane, datând din aceeaşi perioadă, se remarcă jocul desinenţelor în cazul cuvântului *ἥλιος* (*ἀελίου ´ ἠελίοιο*) şi alternanţa formelor morfologice în cazul lui *φῶς (φῶς ´ φάος)*, în expresii precum *φῶς λίπον ἀελί ου* şi *ἔλιπον φάος ἠελίοιο*[147]. Se constată că simţul cantităţii vocalelor nu era pus pe primul plan. Vocalele erau considerate scurte sau lungi, după nevoile metrice, indiferent de cantitatea lor naturală. Neregularităţile metrice întâlnite în epitafuri constituie o dovadă a faptului că versurile au fost luate din altă parte şi au fost adaptate fără iscusinţă de către poet în noua creaţie. Pe de altă parte, versificaţia stângaci realizată demonstrează că autorii epigramelor nu stăpâneau toate mijloacele compoziţiei artistice.

În majoritatea cazurilor, epigramiştii utilizează în versificaţie hexametrul şi distihul elegiac (hexametrul şi pentametrul). Într-o singură inscripţie este utilizat trimetrul iambic (*Cat. 42*), iar în alta senarul iambic (doar în câteva versuri) (*Cat. 26*, v. 3 şi vv. 3-9). În doi graffiti descoperiţi la Olbia sunt utilizaţi metri specifici comediei, şi anume tetrametrul iambic cataleptic (*Cat. 1)* sau tetrametrul catalectic peonic (*Cat. 5*)

C. Concluzii

Epigramele funerare şi *graffiti* descoperiţi în cetăţile vest-pontice reflectă nivelul satisfăcător, uneori chiar remarcabil al culturii greceşti. *Graffiti* descoperiţi la Olbia şi în teritoriul ei rural, sunt singurele documente care ne oferă dovezi despre viaţa intelectuală a cetăţii în primul ei secol de existenţă. Conţinutul şi versificaţia lor, în care se resimte profund influenţa ioniană, dovedesc atât un impuls cultural din partea Miletului, cât şi strânsele relaţii spirituale între metropolă şi *apoikia* olbiană, în perioada imediat următoare întemeierii sale.

Epigramele de la Histria, precum baza în cinstea lui Menecharmos fiul lui Eusthenes sau epitaful Hedistei, fiica lui Evagoras (*Cat. 10*, *11*), vădesc un gust literar surprinzător la locuitorii unei cetăţi de margine, în perioada de început a istoriei ei. Aceeaşi impresie se desprinde dintr-un document callatian asemănător, din secolul al IV-lea a. Chr. (*Cat. 13*). Aceste epigrame dovedesc nivelul satisfăcător al instrucţiei locuitorilor din cetăţile vest-pontice.

Epigramele funerare din Pontul Stâng prezintă un conţinut de idei şi o exprimare asemănătoare cu alte documente de acest fel din alte părţi ale lumii greceşti. Universalitatea temelor abordate în aceste creaţii ne împiedică să distingem specificităţi locale. Tocmai această imposibilitate metodologică constituie un argument în favoarea unei fascinante şi prolifice circulaţii a ideilor în Pontul Euxin[148].

---

[146] *Cat. 23*, *26*, *27*, *60*, *67*, *32*; din epoca romană putem oferi trei exemple de epigrame cu o versificaţie remarcabilă, ca de pildă: *Cat. 25*, *57*, *66*.

[147] Să se compare *Cat. 25*, vv. 3-4: „᾽Ιουλιανοῦ παῖς ἦν καὶ ῾Ρηγείνης ᾽Αγάθανδρος / ἑπτὰ καὶ δεκέτης φῶς λίπον ἀελίου”, cu *Cat. 44*, v. 8: „λ´ δ ἐτῶν ἔλιπον φάος ἠελίοιο”.

[148] Alexandru Avram, în *IstRom*, I, p. 585.

Epigramele datate în secolele V-IV a. Chr. se caracterizează prin sobrietate şi obiectivitate. Exprimarea este simplă, reţinută şi concentrată în unul sau două distihuri. Vârsta defunctului nu este exprimată în mod expres, ci este mai degrabă sugerată prin expresiile utilizate. Indicaţii asupra vârstei defunctului se dădeau mai cu seamă în cazul morţii premature sau pentru persoanele care au pierit la vârste înaintate.

Începând din epoca elenistică, epigrama funerară cunoaşte epoca sa de aur. Cererea de epitafuri sau dedicaţii devine generală. Epigrama încetează acum să fie privilegiul morţilor iluştri, ea devenind poezia celor umili, slabi şi mici. Din punct de vedere stilistic, epigrama îşi amplifică temele şi motivele, tragedia şi filosofia exercitând o puternică influenţă asupra sa. Simplitatea, forţa reţinută, a epigramei din epoca anterioară, cedează locul amplificării literare în structură şi motive. Repertoriul epigramiştilor se îmbogăţeşte acum cu noi expresii şi cuvinte. Sunt preluate numeroase versuri din Homer. În epigrame este dată acum indicaţia exactă a vârstei defunctului care nu avea însă un rost informativ ci constituia un element artistic ce putea impresiona pe cititori. În epigramele din Pontul Stâng se simte influenţa epigramei culte, născute odată cu Calimah, în privinţa motivelor, a lexicului şi a reprezentării temporale.

În epoca romană epigrama funerară devine adesea o biografie a defunctului. Întinderea ei este mai amplă decât în perioada elenistică. Ea tinde să-şi dezvolte conţinutul de la semnalarea numelui defunctului, a locului şi circumstanţei morţii sale, până la prezentarea unei biografii detaliate a vieţii acestuia. Epigrama se străduieşte să compună cât mai fidel o imagine a defunctului, să-i evoce cât mai în detaliu existenţa. Uneori o parte importantă a textului este ocupată de indicaţii familiale care pot cuprinde genealogia mai multor generaţii. Epigramele de epoca romană, conţin astfel tot mai multe elemente particulare, din ce în ce mai subiective. Stilul devine mai abundent. Exagerarea formulelor folosite diminuează forţa exprimării sentimentelor. Imitaţia dăunează deseori inspiraţiei poetice şi reminiscenţele literare pot să dea epigramei o alură de pastişă. Influenţa retoricii care renăştea în secolul al II-lea p. Chr. se resimte în textul epigramelor astfel încât unele dintre ele devin adevărate exerciţii de retorică. De asemenea influenţa diatribei apare în mod clar în unele texte, unde abundă locurile comune.

În epoca romană târzie se constată un declin evident al poeziei funerare, atât în privinţa facturii literare, cât şi a limbajului şi versificaţiei. Remarcăm acum din partea autorilor de epigrame, o lipsă de inspiraţie în prelucrarea motivelor literare, precum şi necunoaşterea ortografiei şi a vocabularului limbii greceşti. O dovadă a decadenţei gustului literar o furnizează o epigramă funerară de la Callatis (*Cat. 68*), în cazul căreia, avem de-a face cu un „plagiat" al cărui model este o epigramă tomitană datând din aceeaşi perioadă (*Cat. 67*). Prin citirea epigramei callatiene, se observă clar faptul că redactorul acesteia a copiat în mod fidel primele trei versuri ale „modelului" său din Tomis; el a adaptat cu stângăcie versurile 5-6, modificând numele şi vârsta defunctului (care spre deosebire de epigrama din Tomis, este o fată moartă prematur); la fel a procedat şi în cazul versurilor 7-9, unde a modificat doar numele părinţilor defunctei.

Aşadar, compoziţia stângace a epigramei callatiene denotă cultura generală scăzută a celui care a redactat-o, şi chiar mai grav, cunoştinţele sale reduse în privinţa ortografiei

şi a vocabularului[149].

Epigrama funerară merită a fi considerată ca un produs de sine stătător. Ea este o transmitere homerică, este o tradiţie orală, este poezia unei epoci, este cult pentru mormânt. Ea reflectă în mod indirect mentalitatea unei epoci şi credinţele oamenilor, preţuirea vieţii şi resemnarea în faţa morţii.

[149] *Cat. 68*; ISM III p. 482 şi urm.; socotim util a semnala aici greşelile de ortografie din epigrama callatiană prin comparaţie cu „modelul" său de la Tomis. În v. 3 se constată prezenţa diftongului *αι*, în loc de *ε*, în cazul indicativului aorist *ἔφθασαι*, (cu forma corectă *ἔφθασε*, vezi *Cat. 67*, v. 3); aceeaşi greşeală apare în v. 6: *ἀνέστησαι* în loc de *ἀνέστησε*, (indicativ aorist, persoana a III-a singular). Semnul *{X}*, de la începutul v. 6 ar putea să provină din „caietul de modele" al lapicidului, indicând amplasarea unei „hedera" sau a unui alt semn, pentru a marca sfârşitul versului anterior. Acest semn se pare că a fost rău înţeles de către lapicid, care a văzut în el probabil o literă (aceeaşi greşeală se întâlneşte şi în v. 7). Verbul *θανεῖν* nu-şi are locul la începutul v. 4, înainte de *παστοὺς*, unde era mai potrivită forma *μολεῖν* (infinitivul aorist al verbului *βλώσκω)*, care figurează în modelul de la Tomis (*μολεῖν παστοὺς* - *a ajunge în patul nupţial*). La sfârşitul v. 4, în locul infinitivului verbului *θνήσκω*, era mai corectă utilizarea indicativului aorist persoana a III-a singular, a aceluiaşi verb, (*ἔθανε*).

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS

ACTA CENTRI LUCUSIENSIS