

## NOI ȘI ANTICHITATEA CLASICĂ\*

Mihai Bărbulescu

Mărturisesc că titlul pe care l-am ales pentru această alocuțiune nu e întrutotul original. Cu 15 ani în urmă, o dezbatere organizată de *Le Monde* se așeza sub genericul *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Dar cum aș putea omagia mai potrivit această Universitate care mă onorează astăzi, decât printr-o privire asupra *Antichității clasice*, studiul căreia a renăscut la Timișoara, grație Doamnei prof. Doina Benea și elevilor săi?

În 1797 tânărul Chateaubriand, refugiat în Anglia, scria „Revoluția noastră au produs-o, în parte, oamenii de litere care, mai curând locuitori ai Romei și ai Atenei decât ai propriei lor țări, au căutat să readucă în Europa moravurile antice”.<sup>1</sup> Revoluția însemna atunci o întoarcere, proiectul era revenirea la Antichitate. Nu era o idee cu totul nouă, căci grecii și romanii erau prezenți de multă vreme în cultura europeană. Dar cultura europeană nu a luat act de Antichitate totdeauna în același fel. Din renaștere în renaștere, Europa a inventat tot felul de Antichități, a elaborat imagini multiple ale trecutului și ale identității sale. Dacă am urma o modă din ultima vreme, ar trebui să spunem că această Antichitate este mai degrabă o realitate imaginară decât un dat istoric. Este evident că Franța de la 1789 sau Germania romantismului au fabricat „Antichități” (adică „Antichitatea” la plural). Care este imaginea noastră actuală despre Antichitate, cum înțelegem azi inventarea democrației de atenieni ori societatea „multiculturală” a Imperiului roman, când se vorbește atâta de identitatea europeană, de civilizația europeană, iar mai recent, din nou, chiar de un conflict între civilizații?

### Instrumentele raportului nostru cu Antichitatea clasică

Cultivarea limbilor clasice se află în cădere liberă, atât în România cât și, în general, în Europa. Ultimele dizertații de doctorat în latinește s-au ținut acum vreo sută de ani; dacă la mijlocul secolului XIX un elev spunea cu năduf că „antichitatea a fost făcută ca să fie pâinea profesorilor”<sup>2</sup>, astăzi Ajax nu mai este un erou, este o marcă de detergent, iar Venus Anadyomene este modelul involuntar al unei fotografii din „Playboy”.

Periodic, în România și aiurea, revine discuția asupra curențelor învățământului clasic, în sensul dispariției limbilor clasice din liceu și al limitării lor drastice în universități. Se plâng profesorii universitari și secundari de latină și greacă, se plâng profesorii universitari care predau istoria antichității clasice și istoria medievală (deci nu protestează nici măcar toți profesorii universitari *de istorie*), se plâng câțiva cercetători,

\* alocuțiune rostită cu ocazia decernării titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității de Vest din Timișoara, martie 2006

<sup>1</sup> De Chateaubriand 1978, p. 90.

<sup>2</sup> Droit 1991, p. 8.

câțiva oameni de cultură. Unele din aceste glasuri sunt formale, ele revin periodic pentru că li se pare că este o atitudine care „dă bine”. La Litere la Cluj, studenții de la Română și de la limbile romanice studiază latina un semestru, două ore pe săptămână. Viitorilor profesori de română, de franceză ori de italiană li se predă latina 28 de ore în toată școlaritatea lor, mai puțin decât se preda generației mele doar în clasa a VIII-a, prima din ciclul liceal. Iar acest program nu a fost de nimeni impus Facultății de Litere. Dacă nici universitarii de la Litere nu cred că este nevoie pentru studiul limbii române, al limbilor neolatine, al lingvisticii romanice, de mai mult de 28 de ore de latină, cum să ceri să se (re)introducă latina în școală? Pot să semnalez și entuziasme trecătoare, de paradă, pentru studiile clasice, la vreun ministru al învățământului, pentru ca sub același ministru, latina să dispară, practic, complet, din licee, iar din liceele „clasice” să dispară greaca!

De regulă, avem impresia că înainte (înainte cu câteva decenii!) situația era mult mai bună. Un exemplu uimitor este al arhitectului și (cu adevărat) intelectualului G.M. Cantacuzino. Liceul îl face la Montreux<sup>3</sup> și Lausanne, iar bacalaureatul îl susține la „Sf. Sava” din București, în 1916. În 1964, la patru ani de la moartea sa, apare pentru prima dată în românește Vitruviu, *Despre arhitectură*, în traducerea și îngrijirea lui G.M. Cantacuzino, Grigore Ionescu (alt arhitect) și Traian Costa.

Se vorbește frecvent despre divorțul dintre arheologi și filologii clasici. Dar a fost vreodată altfel cu adevărat? Constantin Daicoviciu a avut pregătire de filolog clasic și în ultimii ani de viață s-a întors la dragostea dintâi, predând latina la Filologie, „pentru că acolo sunt fete drăguțe”. La moartea lui Constantin Daicoviciu, Ion I. Russu mi-a spus că dispărutul „vorbea latinește ca nimeni altul”. Dinspre I.I. Russu nu putea veni, în acel moment, un omagiu mai mare. Dar era Constantin Daicoviciu arheolog? Știa latinește, învățase istorie antică și epigrafie, dar n-a fost arheolog, adică n-a avut metoda arheologului, cu toate că, în imaginea contemporanilor și a posterității, Constantin Daicoviciu însemna mai cu seamă arheologul capitalei dacilor, Sarmizegetusa.

Cât de adevărat o fi că bunicilor noștri le era limpede că trebuie să învețe latinește, că trebuie să poată produce, la momentul oportun, pe dinafară, citate ori maxime celebre? Pentru unii, toate acestea erau un moft. Pentru alții paradigmele antichității erau cu adevărat sfinte: „Nu antichitatea clasică în sine, pentru ea însăși, ci antichitatea pentru prezent, pentru nevoile prezentului și viitorului” scria profesorul universității clujene Vasile Bogrea<sup>4</sup>. Nu cred că cineva considera atunci – adică acum 80 de ani – îndemnul lui Bogrea ca desuet și, în realitate, *la modul ideal* el este perfect întemeiat și astăzi.

Ceea ce se știe mai puțin, este că disputa în jurul limbilor clasice porcede chiar din epoca pe care ne-o imaginăm cu totul benefică acestor studii: pe la 1880, o bună parte a opiniei publice franceze cerea scoaterea limbilor clasice din învățământul secundar<sup>5</sup>.

Redând atmosfera anilor '60 în care se ducea aceeași discuție, Vidal-Naquet, în

<sup>3</sup> Cantacuzino 1993, p. 245: o amintire despre profesorul de istorie de acolo, dar „la vârsta aceea, pentru noi, istoria era un lucru pecetluit și mort, cel mult o poveste”, iar de profesorul de latină nici nu-și amintește.

<sup>4</sup> Bogrea 1926, p. 4.

<sup>5</sup> Dietz 1886.

*Memoriile* sale, dădea dreptate lui Marrou: studiul umanistic greco-latin a servit multă vreme drept instrument pentru „fiii din popor”, ca să se ridice în ierarhia socială la burghezie. Dar această epocă a apus și numai – atenție ! – regimul de la Vichy a impus liceenilor să facă latină. Heleniștii francezi încearcă în mod disperat să mențină în stare de supraviețuire o societate moartă. Mulți cred, scrie Vidal-Naquet, că „latina ar da intelectului virtuți de logică incomparabile, ca și cum această limbă ar fi oarecum extrateritorială, un fel de limbă a limbilor, a cărei sintaxă ar fi matematică pură, în timp ce se știe, începând cu Saussure, că orice limbă este un sistem convențional, fondat pe arbitrar”<sup>6</sup>.

În realitate, cei care susțin astăzi, la începutul celui de-al III-lea mileniu creștin, că limbile clasice ar putea reveni în programa unui învățământ de masă, precum cel secundar, trebuie să se recunoască învinși. E de preferat, în locul unor dezbateri sterile, să-l urmărim pe Marcus Aurelius: să avem responsabilitatea de a păstra ceea ce trebuie păstrat, curajul de a schimba ceea ce trebuie schimbat, și înțelepciunea de a face distincție între aceste două categorii. Problema de astăzi nu e că nu se mai știe latină, problema e că – măcar în România – dispăre *plăcerea culturii clasice*. Cât privește cultivarea limbilor clasice, aceasta va rămâne apanajul unui cerc extrem de restrâns de inițiați care, încărcăți și cu alte cunoștințe, vor duce înainte filologia și istoria clasică, filosofia antică etc. Relația lor cu *noi*, cei mulți fără de greacă și latină, trebuie să se întemeieze, în primul rând, pe *traduceri*.

Prin urmare, primul instrument direct al raportării noastre la Antichitatea Clasică, posedarea limbilor clasice, a dispărut pentru majoritatea contemporanilor. Nu este chiar o nenorocire, pentru că intervine un paradox – paradox e cuvânt grecesc: Antichitatea interesează, iar în unele țări vest-europene se remarcă chiar o „reîntoarcere” la Antichitate. Există un public cultivat care, deși a uitat latina și greaca, vrea să *i se arate* Antichitatea. Cum i se poate *arăta* Antichitatea? Sunt două variante principale. Prima înseamnă accesul la monumentul arheologic în stare pură – situl arheologic, ori în stare prelucrată – monumentul în muzeu. A doua înseamnă cărți despre Antichitate și cărțile antichității însăși, traduse.

Siturile arheologice celebre din Grecia, Italia și Turcia atrag milioane de turiști anual. Unii s-au prins în capcana interesului comercial pentru Antichitate, speculat de firmele de turism, de publicitate și de comerțul, uneori ilicit, de piese arheologice. Pentru ei turismul arheologic e o modă, ceva care „dă bine”. Nu despre asemenea „interesați” de arheologie vorbesc, ci de cei care simt, astăzi, precum predecesorii lor de acum câteva secole, *nevoia de a călători*. De aceea, nu cred, ca Himmelmann<sup>7</sup>, că trebuie ridiculizate efortul financiar și plăcerea lor reală față de Antichitate. Poate că mulți într-adevăr se descoperă pe ei înșiși în fața peisajului cu ruine și vor să cunoască „țara unde înfloresc lămâii”, așa cum sintetiza Goethe atracția exercitată asupra germanilor de lumina și peisajul Italiei<sup>8</sup>.

Nu doar monumentele și siturile arheologice prezintă interes pentru marele public.

<sup>6</sup> Vidal-Naquet 1998, p. 211.

<sup>7</sup> Himmelmann 1984, p. 39 *sqq.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 41, 83-90.

Chiar scrierile grecești și latinești, în traducere, se editează în Occident în tiraje masive, anumite ediții fiind larg accesibile. În Italia, cu prețul unei înghețate, poți cumpăra cartea unui autor antic, cu textul original și în traducere italiană, în edițiile apărute la „Grandi Tascabili Economici Newton”, iar volumele de mică extindere sunt mai ieftine decât o călătorie cu metrour. Editura însăși definește această serie drept cea a „marilor cărți care nu apun”. Textele clasice sunt inepuizabile. Această inepuizabilitate face caracterul clasic al unui text<sup>9</sup>. Dintr-un text clasic se pot extrage mereu idei noi. Autorii Antichității clasice au mereu câte ceva să ne învețe. „Întoarcerea” la Antichitate prin autorii antici are uneori motivații insolite. Cine ar fi crezut că există o relație între reeditările lui Seneca și amenințările unor boli actuale, în primul rând sida? Se spune că această relație este demonstrată cu documente și scrisori de la cititori: frica de moarte, în fond, explică reîntoarcerea la stoicism<sup>10</sup>.

În România ultimilor ani, în domeniul traducerilor, s-ar contura parcă mai multe grupuri. Un grup la Iași, conlucrare între istorici și filologi (și ceva similar îmi pare că se înfiripă și la Timișoara), a scos ediții didactice, mai ales din istoricii antichității; un grup de filologi și filosofi la București și un altul, similar, la Cluj, se „bat” pe Plotin, cu traduceri și discuții savante; de adăugat inițiativa temerară a unei „integrale” Sfântul Augustin, dar autorul ei a dispărut dintre noi prea repede, nu înainte de a da tâlmăcirile literare remarcabile din Tibul și Propertiu.

### Antichitatea ca simbol: o bătălie continuă

Simbolistica Antichității funcționează, ca întotdeauna, pe două paliere, unul material, celălalt ideatic. Subiectivismul nostru inerent ne face să aplicăm adesea, în judecățile noastre asupra simbolisticii, unități de măsură diferite și să decretăm simboluri justificate, acceptabile și simboluri demne de a fi combătute ori cel puțin ridicole. Mai mult, o preluare politică nefastă pune o pecete definitivă asupra simbolului antic: fasciile lictorilor romani nu au nici o vină că au fost preluate de simbolistica mussoliniană. Ca să nu amintim de zvastică, în care astăzi nimeni nu vede un simbol solar preistoric, ci doar principalul simbol al nazismului. Din apelurile la Antichitate ale așfului politic din secolul XX, extrem de percutante: unul german, din 1914, unde-l vedem pe Herakles luptându-se cu un urs, din text aflând că eroul grec e Hindenburg, iar ursul e urs rusesc<sup>11</sup>; altul, interbelic, italianesc, în care marinarul mussolinian găsește în nisipul Africii (a se citi, evident, Etiopia!) spada unui legionar roman de odinioară.

Coeziunea unei societăți – aceasta o spuneau deja vechii greci – se naște din simțământul comunității, fundat, în bună măsură, pe conștiința unui trecut comun și pe așteptarea unui viitor comun. Arheologia, produsele sale semnificative sunt în toate societățile moderne bunuri comune, care se înscriu în tradiția istorică comună a unui popor,

<sup>9</sup> Schlegel 1991 p. 31.

<sup>10</sup> Veyne 1991, p. 434.

<sup>11</sup> *Berliner und die Antike. Architektur, Kunstgewerbe, Malerei, Skulptur, Theater und Wissenschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*, Berlin, 1979, p. 145.

dar care, nu o dată, sunt „captate” de domeniul simbolisticii politice. „Lucrul este evident – spune Himmelmann – mai ales la popoarele care extrag din tradiția istorică dreptul ideal de proprietate asupra unui teritoriu disputat”<sup>12</sup>. Iată de ce fortăreața Masada, unde evreii au rezistat împotriva romanilor în anul 73, este un simbol politic de primă mărime în actualul stat Israel. Acolo depun soldații jurământul, acolo se organizează excursii.

Motivul recursului la Antichitate sunt mult mai felurite. Apetența pentru istorie, pentru Antichitate, a lui Mussolini (ținea lecții de istorie la Școala de Război) a dus nu doar la preluarea de către fascism a unor simboluri antice, ci și la cercetări arheologice la Roma. Pentru mulți a devenit obligatorie persiflarea Altarului Patriei, adică a monumentului pentru Vittorio Emanuele al II-lea („mașina de scris”) și criticarea arterei „Via dei Fori Imperiali”, construită în 1932. Atitudinea critică față de înlăturarea, cu acel prilej, a unor vestigii antice, n-ar trebui să ne facă să uităm cât datorează arheologia și monumentele antice din centrul Romei nou tăiatului bulevard. Și nici că *Ara Pacis Augustae* a fost restaurat în 1938, în anii aceleiași dictaturi, ori că atunci s-a înființat Muzeul Civilizației Romane. Schimbând meridianul, o minimă obiectivitate ne cere să nu uităm că salvarea „edificiului cu mozaic” de la Constanța datează din anii '60, sau că, în 1977, s-a restaurat monumentul de la Adamclisi și s-a construit tot acolo un muzeu modern.

Asupra simbolisticii antice, reluată și mereu adaptată, s-ar putea scrie tomuri întregi, multe sunt deja scrise cu privire la cultul Antichității în Franța revoluționară, de la scenografia serbărilor naționale republicane până la costumul și mobilierul curent. Se preia selectiv: albinele de aur găsite în mormântul lui Childeric vor fi reproduse pe mantia pe care Napoleon o poartă la încoronarea din 2 decembrie 1804; dar la acea dată nu trecuseră decât 11 ani de când mormintele merovingiene de la Saint-Denis fuseseră distruse de revoluționarii cu prea puțin respect față de istorie, față de monumente și neinteresați de alte simboluri, în afara bonetei frigiene!

Doă sute de ani despart acel moment de crearea în România a unei bănci care a pornit în forță de la Cluj, luând numele „Dacia Felix” și prelucrând în siglă reversul unei monede antice. Dar Clujul merită câteva cuvinte în plus despre simbolurile Antichității.

Viile controverse provocate mai cu seamă în societatea clujeană de cercetările arheologice din centrul Clujului, din Piața Unirii – „piața vrajbei noastre” – sunt, în realitate, rezultatul ciocnirii unor simboluri. În perioada interbelică, în piață a fost așezată copia celebrei statui a Lupoacei de pe Capitoliu, una din cele patru copii trimise de „Roma madre” în 1921, pentru București, Timișoara, Cluj și Târgu Mureș și care, prin reproduceri ulterioare, a mai făcut pui în câteva orașe și chiar sate din România. După 30 august 1940, Clujul și Târgu Mureș se aflau în Ungaria. Lupa Capitolina de la Târgu Mureș a fost exilată la Turda, în România, iar cea din Cluj a fost ascunsă. A reapărut pe soclu, în fața Universității abia în 1967, când se mai stinsese internaționalismul proletar ce nu admitea motive de învrăjbire între popoarele surori din lagărul socialist. Între timp amplasamentul statuii a mai fost schimbat de două ori. Cercetările arheologice au debutat în momentul în care, săpându-se pentru fundația monumentului, au apărut ruinele romane. Unii au interpretat că

<sup>12</sup> Himmelmann, *op.cit.*, p. 150.

scopul cercetărilor a fost acela de a înfițe cuiul naționalist românesc (care a luat forma, de astă dată, a unor vestigii romane !) în mijlocul unei piețe istorice maghiare medievale și austro-ungare moderne. Pentru clujeni, în general, Piața Unirii, cu biserica „Sfântul Mihail” și statuia lui Matei Corvin, e o imagine standard a orașului lor, carte poștală, reper afectiv și chiar istoric. Pentru maghiarii din Cluj, mai mult, Piața Unirii e simbolul orașului de *odinioară*, e simbolul *istoriei însăși*, căreia, *prin neclintire*, i se poate asigura supraviețuirea. De aceea piața trebuie păstrată cu sfințenie și nici un fel de intervenție nu este admisibilă. Aspectul pieței e nemodificat din 1902, când a fost așezată statuia lui Matei Corvin. De atunci încoace, doar Lupa Capitolina s-a inserat, pentru două decenii, în această piață, un simbol de cu totul altă factură. Desigur, ochiul atent descoperă pe cornișa Palatului Banffy, actualul Muzeu de Artă, câteva statui baroce, ce imaginează, cu stângăcie înduioșătoare, principalele divinități ale panteonului greco-roman. Dar acestea aparțineau Pieței de multă vreme și reprezentau mai degrabă Barocul decât Antichitatea.

Ruinele romane din centrul Pieței le-au apărut unora ca un corp străin, ce nu se încadra într-o serie, de acum „istorică”, de simboluri. E chiar imposibilă coexistența monumentelor antice cu orașul modern? Exemplele din vecini, pentru a nu merge mai departe decât la Budapesta și la Viena (cu recente săpături arheologice puse în valoare în Michaelerplatz<sup>13</sup>, o piață „istorică” vieneză comparabilă celei clujene) demonstrează că asemenea conviețuire este posibilă. Dacă acolo *da*, de ce la Cluj *nu*? Să nu ne imaginăm, pe de altă parte, că toată lumea vede în jur doar simboluri, plăcute ori deranjante. În viitorul pe care-l edificăm, cu sau fără voia noastră, monumentul antic inserat în cetate va fi viabil doar în măsura în care va deveni *spectacol*, bun cultural vandabil. În România, exemplele reușite de conviețuire a ruinei antice cu modernitatea, sunt puține. Hotelul „President” din Mangalia a avut doar de câștigat, fiindcă arheologii și arhitecții au știut cum să înglobeze și să prezinte (în fond: să exploateze) monumentul antic din acel spațiu.

Nu există ruine romane austriece, maghiare, ori românești. Ruinele romane nu sunt un simbol național, sunt un simbol european (chiar și ruinele din Siria ori din nordul Africii), sunt semnul unei civilizații, al unei identități și al unui ideal, pe care le proclamă nu doar neolatinii, dar și cei care se originează din vechii germanici ori din vechii slavi, și maghiarii, și alții. Nu vechimea în Europa, nu vechimea aderării la creștinism, te fac european. Dar nepăsarea față de ruina romană e sigur un semn de ne-europenism.

Părăsind tărâmul simbolurilor concrete, mergem spre aluzii și reverie.

În timpul celei de-a treia Republici franceze cercetarea acorda atenție deosebită teme rezistenței atenienilor în fața lui Filip al Macedoniei. Explicația este că în persoana lui Filip se subînțelegea Bismarck, iar prin cetatea greacă se înțelegea Republica franceză<sup>14</sup>. Pe de altă parte, cercetările arheologice, întrutotul lăudabile, efectuate de germani la Olympia în aceiași ani, veneau după câteva decenii în care o sumă de intelectuali germani s-au lăsat captivați de utopia istorico-artistică, bucolică și, de la o vreme, de utopia politică a Olympiei. Olympia era legată, în viziunea lor, de ideea de patrie și de unitate: grecii

<sup>13</sup> Detail. Zeitschrift für Architektur und Baudetail, 6, München, 1996.

<sup>14</sup> Prost 1996, p. 95.

fărămițați, aveau în Olympia un centru spiritual care îi învăța să se simtă un popor unitar<sup>15</sup>. Nu mai e nevoie să precizăm că acești intelectuali germani de la mijlocul secolului XIX se gândeau la unitatea propriei lor patrii. În sfârșit, uluitoarea mărturie a lui Pierre de Coubertin, părintele olimpiadelor moderne: ruinele Olympiei l-au îndemnat la meditație și, la urma urmei, dacă Germania a excavat ruinele Olympiei, de ce să nu fie Franța cea chemată să redea Olympiei strălucirea de odinioară!<sup>16</sup>.

După revenirea lui De Gaulle la putere, în mai 1958, Vidal-Naquet – care-i era potrivnic – își permite ca la primul curs să facă reflecții asupra raporturilor dintre armată și cetate în Grecia arhaică și clasică<sup>17</sup>. După 1989, Zoe Petre, făcând aluzie la regimul din România care tocmai se încheiase, răspunde la întrebarea „De ce istoria Greciei antice?” astfel: „... spectacolul pentru eternitate... al înfruntării între tiranie și libertate, între violență și lege, între proiect și faptă, nu ostenește să atragă privirile unei generații care, tocmai fiindcă a trăit direct aceste dureroase experiențe, nu poate să nu le recunoască în efigie; mai simple poate, mai distante oricum, și deci mai susceptibile de a fi înțelese și nu pătimate”<sup>18</sup>.

Diferiți istorici ai antichității, de origine maghrebiană, influențați de „anul Africii” (1960), și de contextul contemporan lor al decolonizării, s-au străduit, dincolo de limitele obiectivității, să accentueze rezistența la romanizare a băștinașilor din nord-vestul Africii romane, confundând deliberat imperialismul și colonialismul modern cu Imperiul roman. Printre ei, istorici binecunoscuți, profesori la Sorbona<sup>19</sup>. Nu departe de asemenea răstălmăcire a antichității în scopuri similare, pseudonaționale, s-au aflat și istoricii români, proveniți de la Institutul de Istorie al Partidului din București, după 1964 (Declarația din aprilie a Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român) și, mai ales, după 1968 (invadarea Cehoslovaciei de către trupele Tratatului de la Varșovia, când România face figură aparte). Ei sunt promotorii curentului daco-tracisist, opus ideii de romanitate; Imperiul roman era pentru ei imaginea imperialismului, iar prin exacerbarea rezistenței dacilor își imaginau că Uniunea Sovietică va fi sensibilă la aluzie: precum dacii, care s-au opus cu dârzenie Imperiului roman, așa și românii, urmașii lor direcți, sunt gata să se opună marelui vecin de la răsărit.

În fond, în toate aceste texte, paradigma este a Antichității, iar aluzia este la istoria imediată, fie că suntem în vremea războiului franco-prusac, fie că ne aflăm în primii ani postceaușiști.

### Viziuni noi sau viziuni mai interesante?

Mi se pare că noutatea esențială a ultimelor două-trei decenii în studiul Antichității nu constă atât în adăugiri de informație (care sunt, fără îndoială, importante), cât în pluralitatea de *atitudini* față de Antichitate, în unghiurile diferite din care privesc

<sup>15</sup> Himmelman, *op.cit.*, p. 213-216.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 208-209.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, p. 80.

<sup>18</sup> Petre 1993, p. 9.

<sup>19</sup> Așa procedează, de pildă, Bénabou 1976.

observatorii, care evidențiază formații diferite. Nu iau în considerare, evident, jocurile facile, gratuite, mode momentane, menite să atragă atenția nu asupra obiectului cercetării, ci asupra autorului.

Oricum, coordonatele cercetării și relațiilor cercetătorului antichității cu societatea sunt mult mai complexe și mai ambigue decât erau, ori păreau, altădată.

Istории noi, viziuni noi, ritmuri noi. Sunt peste 20 de ani de când Catherine Salles a descris „străfundurile antichității”: prostituate, hoți, sclavi, gladiatori, adică tot ce se află în spatele scenariului eroic al lumii clasice. Cartea, de mare succes, caută la Atena, Corint, Alexandria și Roma, dincolo de aventura intelectuală și de glorie, ceea ce a fost condamnat la tăcere: lumea viciului, a marginalilor, a criminalității. Concluzia autoarei e simplă: splendoarea Parthenonului, speculațiile filosofice ale lui Platon sau Lucretiu, maschează realități sordide, căci se amestecă plăcerea și violența, bogăția și mizeria. Umanismul antic se bazează pe negarea unei părți din umanitate, redusă la nivelul de unealtă<sup>20</sup>. Câțiva ani mai târziu a apărut cartea lui Pierre Grimal, „L'amour à Rome”. Tonul e altul, mai „clasic” am zice, după cum și vârstele celor doi autori sunt mult diferite. Iată concluzia lui Grimal, mostră perfectă pentru felul cum își conduce cercetarea: „... nu credem că Roma a fost doar un Babilon impur, cu amoruri monstruoase, pe care ne place prea adesea să le evocăm: ea a încercat să concilieze exigențele morale și sociale, cu care dragostea e atât de adesea în conflict, cu aspirațiile cele mai profunde ale sufletului, a cărui mutilare este periculoasă.”<sup>21</sup>. Suntem parcă în plin secol al XIX-lea. Titluri de capitole la Grimal: „Căsătoria romană”, „Căsătoria și moravurile în secolul de aur”, „Dragostea și poezii” etc. Titluri de capitole la Salles: „Universul fetelor pierdute”, „Dezmăț și banchete”, „Regatul plăcerii” etc. Să mai adaug că probabil cartea Catherinei Salles a cunoscut mai multe ediții decât aceea a lui Grimal?

### **Antichitatea Clasică, ideal contemporan?**

Iată, așadar, o gamă destul de variată a viziunilor prezente asupra Antichității. Consensul din veacurile trecute în a vedea în societatea antică un model, aproape o „vârsta de aur”, este înlocuit astăzi cu un alt fel de a pune problemele și a da răspunsuri, mai puțin ferme și mai nuanțate. Nu mai există doar alb și negru.

O întoarcere la Antichitate pentru prezent, Antichitatea ca exemplu, Antichitatea ca oglindă, iată o temă discutată și un motiv – din anumite puncte de vedere – discutabil. De nenumărate ori, de-a lungul ultimelor secole, aceste aspecte au revenit. Exemplele sunt multiple. Și nu e vorba doar de o explicabilă inserție a Antichității în „prezent” („prezentul” diferitelor epoci și momente), ci în discuție trebuie avut în vedere și modul în care „prezentul” s-a insinuat în Antichitate, reconstruind-o, uneori chiar falsificând-o.

Aserțiunea că Imperiul roman e cea dintâi Europă unită e un loc comun. Poate Imperiul roman să constituie un model? La prima vedere un răspuns pozitiv nu e prea greu de argumentat, dar rămâne de văzut cât de solid este principial raționamentul. Pentru Paul

<sup>20</sup> Salles 1982.

<sup>21</sup> Grimal 1995, p. 334.



Veyne, de pildă, structura Imperiului roman n-are nimic a face cu Europa zilelor noastre, cu Europa în construcție. Pentru Veyne civilizația romană a fost injustă și crudă (ca exemplu de cruzime se oprește asupra reliefulor Columnei lui Marcus Aurelius unde soldații romani apar ridicând cu dinții, de păr, capetele tăiate ale barbarilor), dar „dă impresia” unei societăți liberale, deschise și serene. E interesant că în continuare, după acest puțin măgulitor „dă impresia”, Veyne recunoaște că Imperiul roman n-a cunoscut rasismul ori sectarismul religios. Septimius Severus, sub domnia căruia imperiul a atins apogeul teritorial, demografic, economic și juridic, era un african ai cărui strămoși nu vorbeau latinește. Cuvintele „roman”, „latin”, „peregrin” indicau un *status* și nu o origine etnică. Nu se făcea diferența între cetățenii romani de origine italică și cei de origine provincială și, în general, diferențele etnice contau atât de puțin pentru romani încât la sfârșitul Antichității aceștia n-au pregetat să-și recruteze soldații și generalii printre germani. Apoi, toleranța religioasă: zeii tuturor oamenilor, civilizații ori barbari, erau adevărați. Tocmai această toleranță o reproșa, printre altele, Sfântul Augustin, sistemului imperial<sup>22</sup>: împărații erau indiferenți la moralitatea supușilor lor și la salvarea lor eternă. Dar, imediat, Veyne revine: toleranța religioasă, civilizația deschisă, sunt aparențe, universal-umanul și ceea ce este universal Imperiului erau mai curând intenții.<sup>23</sup>

Pe de altă parte, Andreea Giardina arăta cu dreptate, relativ recent, că orice am determina cu adjectivul „roman” (lumea romană, omul roman) rezultatul e același: se construiește o categorie abstractă și totalizatoare, destul de greu de acordat în realitate cu cei 1300 de ani de istorie romană sau cu dimensiunile imperiului roman. Iar generalizarea cetățeniei romane sub Caracalla, în 212, este un criteriu juridic insuficient pentru a uniformiza aspectele comportamentale distincte, rămân mulți cei pe care calificativele *rusticus*, *agrestis*, *montanus* îi desemnează ca fiind încă departe de comportamentul civilizat. Și Giardina nu uită să adauge relatarea lui Priscus, din 449, despre grecul care locuiește cu barbarii huni, „pentru că se trăiește mai bine printre barbari decât printre romani”, ca și relatarea lui Salvian, din aceeași vreme, despre romanii care se refugiază la barbari, pentru că „preferă să trăiască liberi sub aparența prizonieratului, decât prizonieri sub aparența libertății”, care caută la barbari o pierdută *humanitas Romana*<sup>24</sup>.

Pentru Jean-Pierre Vernant, între libertatea anticolor și cea a modernilor, între cetățeanul unui *polis* și cetățeanul drepturilor omului, între democrația antică și cea de astăzi, se interpune o întregă lume care s-a schimbat<sup>25</sup>. Sunt suficiente voci, și nu din cele care nu contează, care atrag atenția, spre deosebire de ceea ce ne-a obișnuit o literatură istorică mai veche, asupra *distanței* care ne separă pe noi de omul grec ori roman.

Revenind la locul comun de genul „Modele antice ale Europei unite”, în ultimii ani am asistat la forțarea notei, la noi și aiurea, la invazia vorbelor „model”, „integrare”, „Europa” ș.a.m.d. Clubul Humboldt din Cluj anunța nu demult o conferință cu titlul „Ulpia

<sup>22</sup> *De civitate Dei*, 2, 20.

<sup>23</sup> Veyne 1994, p. 404 – 414.

<sup>24</sup> Giardina, în *L'uomo romano*, p. X-XIV.

<sup>25</sup> Vernant, în *Les Grecs, les Romains et nous ...*, p. 109.

Traiana – model de integrare culturală și economică la nivel continental de la începutul primului mileniu”. Avem o serie aproape perfectă de cuvinte magice. Câtă vreme CNCSIS va stabili, cu rost și fără rost, teme prioritare în competițiile de finanțare, și câtă vreme istoricii nu vor găsi acolo decât sintagma „integrare în Uniunea Europeană”, ne vom afla în aporia care determină titluri de genul „Cultivarea viței de vie în Dacia romană, un model pentru integrarea României în UE”. Superficialitatea, automatismele de gândire și exprimare ale unor funcționari siluiesc titlurile unor cercetări care pot fi, în esența lor, cu totul onorabile.

Așadar, care este *valoarea* Antichității pentru prezent? Să luăm exemplul toleranței religioase și lingvistice a Imperiului roman. Zeci de culte cu origini diferite coexistau, în vreme ce cazurile contrare, de intoleranță religioasă la romani sunt, practic, necunoscute, exceptând religiile care practicau sacrificii umane, religii care au fost interzise, și monoteismele iudaic și creștin, tolerate numai parțial și cu intermitențe. Latina n-a fost impusă vreodată de statul roman supușilor săi. Integrarea indigenilor, asimilarea lor sub toate aspectele, inclusiv lingvistic, nu au reprezentat niciodată programul vreunui împărat ori al senatului roman. Cucerirea unor teritorii nu însemna „anexarea” învinșilor la poporul roman biruitor. Romanii n-au încercat să-și impună limba considerând, dimpotrivă, cum remarca C. Tagliavini, că folosirea latinei este o mare distincție. Spre deosebire de lumea modernă, când folosirea limbii proprii înseamnă garanția păstrării identității naționale, supușii de altădată ai Romei au crezut de bine, din temeinice și pragmatice motive, să învețe latina, și cei mai mulți au învățat-o atât de bine încât și-au uitat idiomul strămoșesc. La romani unitatea lingvistică nu era percepută ca un factor de unitate statală, pentru că nici diversitatea lingvistică nu implica ostilitate față de puterea centrală. Roma n-a impus limba decât în două sectoare unde omogenitatea lingvistică era condiție implicită a funcționării lor: în tribunal și în armată (iar în armată folosirea latinei nici n-a fost exclusivă).

Or, dacă asemenea paradigme ale Antichității clasice, fie și numai în societatea contemporană din România, sunt acceptate de unii, respinse de alții, ori sunt acceptate selectiv, înseamnă că deasupra lor rămâne doar ideea Romei, mitul tonifiant al „patriei umane” al lui Grimal: „Mult înaintea creștinismului, Roma a devenit așadar cel mai minunat tărâm al umanității cunoscut până în acea vreme... Imperiul roman s-a prăbușit; armătura sa s-a uzat, provinciile sale s-au izolat sub forma unor numeroase regate, lumea sa administrativă n-a rezistat sub presiunea gigantică a invaziilor, facultatea sa de înnoire deschis mai intens spre tărâmurile până atunci necunoscute, care au rupt echilibrul, însă ideea Romei însăși a supraviețuit ca un mit tonifiant, cel al unei patrii umane cu o istorie care a demonstrat că o asemenea aspirație nu reflectă un vis imposibil de înfăptuit”<sup>26</sup>.

Cum și de ce este posibilă raportarea noastră la Antichitate în această lume tehnică și industrializată, într-o epocă în care primul loc e ocupat de tot ceea ce este superficial și în care tot ceea ce este propriu omului se află mereu în pericol? Fără false și trecătoare

<sup>26</sup> Grimal 1973, p. 458-459.

entuziasme este necesar să se creeze o contrapondere. Aceasta, și una din cele mai eficace, este interesul față de cultură, nu de pseudo-cultura cu care ne inundă media, ci *cultura animi* a lui Cicero, cultura spiritului și a inimii. Nu ne naștem cu această cultură, nu o putem învăța din noi înșine, nici din modelele trecătoare, ci din modelele care și-au dovedit perenitatea. Un model sigur este cultura antichității clasice. Alternativa nu este clasicismul antic sau non-clasicismul, alternativa este cultura sau non-cultura<sup>27</sup>. Nu întâmplător *cultura* e un cuvânt latin. Latinitatea e elementul internațional care unește culturile naționale dintr-o bună parte a Europei, de est și de vest. Fiecare din culturile naționale are particularități de care e mândră și pe care trebuie să le păstreze. Dar aparținem, de asemenea, unei comunități culturale, de care trebuie să fim deopotrivă mândri. Când celelalte continente își caută rădăcinile istorice și sursele religioase pentru a-și descoperi justificarea, de ce să nu ne îngrijim, în Europa, de moștenirea comună care constituie partea cea mai bună din identitatea noastră?

### BIBLIOGRAFIE

- Bénabou 1976 Bénabou, M. *La résistance africaine à la romanisation*, Paris
- Bogrea 1926 Bogrea, V., *Reflexii asupra anticlasicismului*, Cluj
- Cantacuzino 1993 Cantacuzino, G.M., *Scrisori către Simon*, în *Introducere la opera lui Vitruviu*, București
- De Chateaubriand 1798 De Chateaubriand, R., *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris
- Dietz 1886 Dietz, H., *Les études classiques sans Latin. Essai pédagogique*, Par
- Droit 1991 Droit, R.-P., în *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris
- Grimal 1973 Grimal, *Civilizația romană*, II, București
- Grimal 1995 Grimal, P., *L'amour à Rome*, Paris
- Himmelman 1984 Himmelman, N., *Trecutul utopic*, București
- Petre 1993 Petre, Zoe, *Civilizația greacă și originile democrației*, Ed. Erasmus, București
- Pöschl 1988 Pöschl, V., în *Congresso internacional as humanidades greco-latinas e a civilização do universal. Actas*, Coimbra
- Prost 1996 Prost, A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris
- Salles 1982 Salles, Catherine, *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris
- Schlegel 1991 Schlegel, F., *Kritische Fragmente*, no. 20, apud R. Brague, în *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris

<sup>27</sup> Pöschl 1988, p. 333.

- Vernant 1991 Vernant, J. P., în *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris.
- Veyne 1991 P. Veyne, în *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris
- Veyne 1994 Veyne, P., în *L'uomo romano* (a cura di A. Giardina), Roma-Bari
- Vidal-Naquet 1998 Vidal-Naquet, P., *Mémoires. 2. Le trouble et la lumière (1955-1998)*, Seuil, Paris