

SIBYLLA DIN CUMAE SAU RECONCILIAREA OCCIDENTULUI CU ORIENTUL**Mădălina Țoca****Sibylla din Cumae sau reconcilierea Occidentului cu Orientul (Abstract)****Key words:**

Pe fondul unei angoase colective, al războaielor civile și al conspirațiilor ce au constituit cadrul referențial al Italiei secolului I a. Chr., lumea antichității târzii, sfâșiată de criza unei existențe agonice, își caută salvarea în apropierea de religiile de tip mistic, greco-orientale, centrate în jurul imaginii Marii Zeițe. Tot în această perioadă se mizează pe înfăptuirea unei noi ordini care să urmeze celei dintâi, însă fără a recurge la înlocuirea totală a acesteia, ci doar modificându-i coordonatele prin subscrierea elementelor religiozității orientale concepției romane ancestrale.

Dacă urmărim ipoteza lui Altheim, în perioada augustană, religia romană se îndepărtează de modelul grec, însă, subliniază autorul, dezvoltarea acesteia în marginea evenimentelor exterioare, și nu în baza unei gândiri sistematice era inevitabilă. Nu se pune problema unei discontinuități în raport cu structurile religiei grecești, ci mai degrabă a unei disponibilități spre o altă formă de spiritualitate; confruntarea celor două percepții se făcea la nivel ideologic, religia romană reținea manifestările zeității în raport cu istoria, cu evenimentialul, câtă vreme grecii mențineau latura supra-naturală și extra-temporală a divinității¹.

Formele de astrologie ale Orientului elenizat, învățăturile persane și chaldeene, cultul isiac și serapic, evocarea spiritelor și a practicilor magice care au înflorit tot mai mult la Roma, s-au suprapus apariției unei grupări de străini dezrădăcinați, fără pământuri și posesiuni dând astfel naștere unei noi gândiri religioase. Tocmai din rândul acestora – al celor slabi și de origine modestă – s-a conturat ideea salvării de după moarte și a apropierii de o instanță revelatoare care să le faciliteze mântuirea². M. Weber³ ar descrie acest fenomen în termenii unui “sentiment religios al celor lipsiți de privilegii sociale”. Efectele acestui influx se vor corela cu sciziunea dintre nobile – grupare ce milita pentru menținerea religiei tradiționale – și păturile de mijloc, exaltate de noile tendințe. Altheim continuă: “.... for the first time that religion was deliberately apprehended by the leading class of the community as a creation of *Roman individuality* and, as such, defended against the encroaching foreign cults”⁴.

În acest context, “politeismul lui Vergilius emerge din cel al vieții religioase romane”⁵. Importanța pe care Vergilius o atribuie religiei romane și emoția pe care o impregnează în scrierile sale nu ar avea sens dacă rugăciunile și sacrificiile nu ar fi închinare

¹ cf. Franz Altheim, *A History of Roman Religion*, Methuen & Co. Ltd. London, 1937, p. 192, 327.

² *idem*, p. 329.

³ *apud* Altheim, *op. cit.*, p. 330.

⁴ *Idem*, p. 330.

⁵ v. Pierre Boyancé, *La religion de Virgile*, Presses Universitaire de France, Paris, 1963, p. 34.

unor zei consacrați, cei în numele cărora “pietas” nu-și pierde însemnătatea primordială. Dacă – potrivit aceluiași Boyancé – *zeii* nu există decât în măsura în care oamenii îi venerază și le propulsează rolul ca actanți ai unei ordini superioare, păzitori ai Cetății și germeni stabilizatori ai experiențelor umane (uneori) descentralizatoare, *Statul* (Cetatea) este adevăratul mediator între oameni și zei⁶. Astfel se explică – tocmai prin această viziune unificatoare – implicarea religiei naționale în conflictele socio-politice ale vremii și în plan subsidiar, inserarea teologiei civile în teologia mitică⁷. Aceeași ipoteză este susținută și de Altheim⁸, acesta punctând vecinătatea imediată dintre fenomenul războiului – devenit aproape o realitate cotidiană – și religia națională ancorată și ea în conflict.

Dar într-o epocă în care statul erupe, depășind limitele unui teritoriu restrâns, atingând coordonatele unui imperiu, zeii vor împrumuta nuanțele aceleiași “extinderi”, corelată în plan subsidiar cu fuzionarea imaginilor arhetipale romane⁹ cu cele greco-orientale. “Zeii Romei în epoca lui Vergilius nu mai erau doar zeii unui oraș, ci ai unui imperiu” conchide Boyancé¹⁰, deci interferențele erau inevitabile. În marginea acestor imixțiuni se dezvoltă o tradiție de tip oracular ce are în vedere cel mai adesea profetizarea unor evenimente politice tragice – catastrofe ale imperiului similare cataclismelor naturale – fără a se ajunge însă la speculații privitoare la geneza, dezvoltarea universului sau la profeții despre viitor¹¹.

În lumea romană, *tradiția sibyllinică*¹² este legată îndeosebi de figura Sibyllei din Cumae și de numele unuia dintre Tarquini, considerat în măsură să consulte oracolul și să decidă actele religioase recomandate în cazul unor situații critice¹³. Vânzarea cărților

⁶ *idem*, p. 35. Mai mult chiar, întâlnim aceeași subliniere mai plastic redată la Franz Altheim pentru care unitatea dintre caracterul Romei, zeii Romei și statul roman era indisolubilă, iar în această ecuație, statul era liantul celorlalte două, în *op. cit.*, p. 330.

⁷ v. de exemplu sensurile lui “pietas” – tripla valoare a termenului: pietate filială sau familiară, pietate în raport cu îndatoririle față de stat și pietate în raport cu zeii – și înțelesul său în lumina religiei romane: “Pietas à Rome avait été divinisée” – P. Boyancé, *op. cit.*, p. 58 sq. N. A Mashkin, in “Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 2 (Dec., 1949), p. 217 conferă pietății valoarea de normă etică: “the religious obligation of a good relationship toward the members of one’s family, and hence toward the state and one’s fellow-citizens.” V. așadar sincretismul dintre elementele religioase și cele politice și utilizarea onora în vederea susținerii celorlalte.

⁸ F. Altheim, *op. cit.*, p. 330.

⁹ Ar fi o greșeală să considerăm că mentalitatea romană autentică nu era familiarizată cu concepțiile practicilor magice sau ale unor puteri distructive raportate la infern etc. Nu astfel se pune problema, ci, ceea ce ne interesează în acest punct este diferențierea fundamentală pe care o operează orice roman între *superstitio* și *vera religio*.

¹⁰ P. Boyancé, *op. cit.*, p. 35.

¹¹ despre dezvoltarea culturii oraculare în lumea romană v. H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l’age d’or*, Librairie Ernest Leroux, Paris, 1939, p. VIII.

¹² Despre originea tradiției sibyllinice v. recenzia lui R. A. Tomlinson la studiul lui H. W. Parke, “Sibyls and Sibylline prophecy in classical antiquity.” Ed. B. C. McGing. (Croom Helm classical studies), London and New York: Routledge, 1988: Originea profețiilor sibyllinice este localizată în Asia Mică. Sibylla originală se revendică din Erythrea și Marpossos, iar numai după aceea avem referințe la o anume Sibyllă troiană. Ceea ce e caracteristic pentru acest tip de profeții e faptul că aceia care le venerau le stabileau și un cult propriu, dându-le numele și originea lor; de cele mai multe ori, vociferările sibyllelor nu aveau un aspect personal, ele vaticinau la un nivel mai general. Abia apoi putem face referire la Sibylla din Cumae (în Italia) – probabil cea mai cunoscută dintre ele (leagătura cu regiunea Asiei Mici se face pe filieră eoliană – v. Kyme/Cumae). Cf. și Jeanmaire, *op. cit.*, p. 50 sq., Elizabeth Hazelton Haight, “An ‘Inspired Message’ in the Augustan Poets”, *The American Journal of Philology*, Vol. 39, No. 4 (1918), p. 341 sq.

¹³ Deși dificilă, relaționarea Sibyllei vergiliene cu un anumit oracol sibilin roman atestă “romanitatea” Sibyllei (mai ales în privința *Eneidei*), dublată și de referința geografică precisă (*Cumae* și apoi chiar

sibyllinice inițiată de Tarquini a consolidat asocierea oracolelor cu dinastia monarhilor, fapt întărit și în plan evenimential de refugiarea lui Tarquinius Superbus la Cumae după expulzarea din Roma¹⁴. Cât despre difuzarea oracolelor sibyllinice, mărturiile nu sunt exacte, iar o periodizare riguroasă nu poate fi validată, la fel cum “nu putem nota cu precizie nici măsura în care apocaliptica orientală și tradiția oraculară elenistică au concurat la constituirea unui gen care s-a perpetuat până în Evul Mediu”¹⁵.

Figura misterioasă a profetesei își găsește cel mai bine expresia în Bucolica a IV-a și în cântul VI al Eneidei, în care, pe fondul neliniștii destinului roman, Vergilius – înscriindu-se în umbra concepțiilor politico-ideologice prevalente în acea perioadă – echilibrează Occidentul cu Orientul¹⁶ (politica lui Octavian și cea a lui Antonius¹⁷, tatăl – Anchises și arhetipul matern – Marea Zeiță), folosind ca element mediator profeția Sibyllei din Cumae¹⁸ și creionând în ambele cazuri o creație de tip pro-roman, respectiv pro-augustan. *Homonoia* – punctul central al profeției – urmărea o anumită conformitate între temele misticii isiace, ideologia marilor monarhii elenistice și idealul dreptății, elemente puse sub semnul unei reconcilieri universale. Regele, ca reprezentant divin, își asumă rolul de actant al unei misiuni de realizare a *homonoiei*, înțelegând că existența într-un stat este condiționată fundamental de armonie/înțelegere și iubire¹⁹.

E clar că secolul I a. Chr a fost marcat de o atitudine raționalistă în raport cu religia. Moartea lui Caesar a fost urmată de războaie civile, purtate nu numai în Italia, ci și în provincii, apoi pregătirile de război împotriva asasinilor lui Caesar (Brutus și Cassius), confruntarea dintre Octavianus – întors din Macedonia – și Antonius și acordul dintre cei doi de la Brundisium. Trebuie precizat faptul că în calitate de quindecemvir, Octavianus se inițiază în cultul lui Apollo, se îngrijește de cărțile sibyllinice, iar în 28 a. Chr. îi dedică zeului templul de pe Palatin, în semn de mulțumire în urma victoriei de la Actium. Când este numit *pontifex maximus* în 12 a. Chr., Augustus distruge cărțile profetice grecești și latine păstrându-le în secret doar pe cele sibylline. Elizabeth Hazelton Haight presupune²⁰ că Octavianus miza pe susținerea pe care i-ar fi conferit-o Apollo (considerându-se mai târziu el însuși un fiu al zeului) și oracolele sibylline pentru consolidarea puterii, explicându-se așadar și încurajarea răspândirii lor în spațiul roman.

În egală măsură, politica lui Antonius, conturată în sfera cercurilor orientale, urmărește demersul pe care-l parcursese înainte și Ceasar, și anume întemeierea unei monarhii universale și echilibrarea Orientului cu Occidentul. Se pare că inițiativa proclamării sale ca Neos Dionysos aparține diplomației egiptene, care a intuit foarte bine unica posibilitate de egalitate dintre Antonius și regina Cleopatra, aceea ce s-ar putea stabili în plan divin²¹ (Neos Dionysos – Noua Isis).

Continuând dezbateră în marginea dihotomiei Orient vs. Occident, Antonius vs.

lacul *Avern*).

¹⁴ Pierre Boyancé, *op.cit.*, p. 115. și Elizabeth Hazelton Haight, *op. cit.*, p. 343.

¹⁵ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶ Referitor la raportul dintre profeția Sibyllei și evenimentele istorice ulterioare v. și simbolistica scutului lui Aeneas; într-o parte e imaginea lui Augustus – înconjurat de zeii romani, în cealaltă parte Antonius – urmat de regina egipteană - cf. Altheim, *op. cit.*, p. 350.

¹⁷ cf. ideologia politică și conflictul de forțe în anul 41 a. Chr., H. Jeanmaire, *op.cit.*, p. 61.

¹⁸ Dacă ar fi să continuăm în direcția propusă de Altheim, acesta restabilește raportul dintre Apollo și Sibyllă, subliniind primeitatea profetesei - figura principală a activității vizionare la Cumae. Se pare că templul închinat lui Apollo apare mult mai târziu, doar în secolul VI a. Chr., moment în care are loc și modificarea raportului dintre cei doi, Sibylla subordonându-i-se. – cf. Altheim, *op. cit.*, p. 39 și 352.

¹⁹ cf. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 60.

²⁰ cf. Elizabeth Hazelton Haight, *op. cit.*, p. 346.

²¹ cf. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 61 *sqq.*

Octavianus, respectiv Neos Dionysos vs. Apollo, Altheim își pune o întrebare esențială, și anume, cum ar dori împăratul și apropiații lui să fie receptată legătura acestuia cu Apollo²². Problema se dovedește legitimă în măsura în care facem niște precizări: în provincii împăratul acceptă onoruri divine – fie în numele său, fie în numele “zeiței” Roma, iar cultul acestuia ajunge să fie introdus și respectat în întregul Imperiu. Cu toate acestea, la Roma persistă încă mentalitatea potrivit căreia doar un conducător defunct poate fi deificat, neadmițându-se sub nicio formă divinizarea încă din timpul vieții. În acest context, Octavianus refuză astfel de onoruri (el era numit deja Augustus) și se “mulțumește” cu titlul de *Divi filius*, titlu care, departe de a-l priva de aceste privilegii – îi facilitează condescendența divină²³. Așadar, raportându-ne în cele din urmă la binomul Dionysos – Apollo, observăm că, deși spiritualitatea romană nu subscria nici la entuziasmul religios al cultului dionysiac, nici la ambianța mistică a cultului apollinic, divinitatea solară – prin interdependența Apollo-Sibylla din Cumae, prin relaționarea cultului apollinic cu *gens Iulia* și prin tendințele restauratoare – devine un dublu simbolic al împăratului (Octavianus Augustus) și garant al renașterii Vârstei de Aur.

Raportându-ne la o religie care nu prezenta nicio cosmogonie și nicio teorie eschatologică fundamentală, religiei romane îi lipsea paterul *perenității*, deci, o traiectorie care să o lanseze în sens contrar degenerescenței care începea să o absoarbă. “De mai multe ori în cursul istoriei lor, romanii au cunoscut teroarea unui sfârșit iminent al orașului a cărui durată – în credința lor – fusese hotărâtă chiar în momentul întemeierii lui de către Romulus”²⁴. Eliade²⁵ este cel care punctează și cele două mituri crepusculare care au constituit și obsesiile poporului roman: 1. sfârșitul Vieții Cetății ca urmare a numărului “mistic” revelat de cei doisprezece vulturi văzuți de Romulus, 2. procesul de *ekpyrosis* universală ce va pune capăt “Marelui An Cosmic” și prin urmare, întregii istorii.

Vergilius se înscrie în linia aceleiași tradiții și pune sub autoritatea Sibyllei profetia sosirii anului din urmă:

“Ultima Cumaei venit iam carminis aetas
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo”²⁶,

an care, nu echivalează cu sfârșitul lumii ci cu *reînceperea* – în sens ciclic – *anului cosmic*. În același registru, întoarcerea Fecioarei și a domniei saturniene (“Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna), semnifică încheierea acelei “aetas” și revenirea la inocența primitivă. Jeanmaire se raportează în acest punct al exegezei și la interpretarea lui M.J. Carcopino care vede în acest pasaj o alegorie pythagoreică: Fecioara²⁷, *Dike*, *Iustitia* a stăpânit oamenii în timpul “vârstei de aur” ca o *potnia laon*, prezidând sfatul bătrânilor în adunarea publică și formulând sentințele de drept, apoi în timpul “vârstei de argint” se retrage treptat pe vârful muntelui pentru ca în final, să se ascundă în umbră.

O paralelă în planul cântului al VI-lea al Eneidei poate fi făcută pornind chiar din

²² cf. Altheim, *op. cit.*, p. 360 *sqq.*

²³ Kenneth Scott propune o nouă corespondență prin care restabilește apartenența lui Octavianus în rândul celor care au schimbat destinul Romei și i-au redat măreția (Romulus – Numa - Augustus), Romulus ca întemeietor al zidurilor cetății, Numa ca legiuitor al acesteia și Augustus ca fondator al Vârstei de Aur, al păcii și prosperității, cf. Kenneth Scott, “The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus,” TAPA, LVI (1925), p. 97 *apud* Robert J. Getty, “Romulus, Roma, and Augustus in the Sixth Book of the Aeneid” in *Classical Philology*, Vol. 45, No. 1 (Jan., 1950) p. 2.

²⁴ situarea într-un ciclu cosmic, Mircea Eliade, *Eseuri (Mitul eternei reînnoierii)*, Editura Științifică, București, 1991, p. 100.

²⁵ v. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 101.

²⁶ Bucolica a IV-a, vers. 4-5.

²⁷ v. Imaginea Fecioarei în Bucolica a IV-a, cf. H. Jeanmaire, *op. cit.*, p.2 și teoria lui Nigidius Figulus *apud* M. Eliade, *op. cit.*, p. 101.

acest punct, întrucât identificarea Fecioarei cu Regina Caeli, Magna Mater, Demeter, Isis poate fi transpusă și în Eneida, respectiv în imaginea Marii Zeițe pe care o caută Eneas și în raport cu care trăiește un sentiment obscur al solidarității mistice. Dacă până acum iubirea îi este interzisă, sau cel puțin l-ar îndepărta de la adevărata sa misiune, “pământul italic e personajul feminin central, singurul pozitiv și stimulator”, iar katabaza are tocmai “rostul inserării lui în solul italic prin experiența mistică a autohtoniei”²⁸, a “devorării vechii lui identități profane”²⁹ și mai apoi, redarea lui într-un mod diferit.

De remarcă însă faptul că nu putem echivala modul de reprezentare a Sibyllei în cele două lucrări la care ne raportăm. În *Bucolica a IV-a*, Vergiliu conturează o Sibyllă “universală”, o profetesă ce anunță reînceperea Marelui An Cosmic, întoarcerea Fecioarei, și apoi nașterea copilului “christic”, transpus în plan cosmologic în figura lui Horus³⁰. În această ipostază, Sibylla prezice reînceperea cursului istoriei: Vergilius “înlocuiește ultimul *saeculum*, cel al Soarelui, care trebuia să provoace combustia universală, cu secolul lui Apollon, evitând *ekpyrosis* și presupunând că războaiele în sine au fost semnele trecerii de la vârsta de fier la vârsta de aur”³¹; cu alte cuvinte, Sibylla postulează încercarea unei reorganizări, dând prioritate în mod aparent laturii orientale, în ideea creării unui “imperiu universal” sub egida lui Marcus Antonius, văzut în această ipostază ca un *Neos Dionysos*³².

Mai târziu, când domnia lui Augustus va fi realmente instaurată și va fi considerată ca reprezentând noua “vârstă de aur”, chiar și Jupiter – garant al perenității Romei (“*imperium sine fine dedit*”) – se încadrează concepției vergiliene, Roma devenind “*urbs aeterna*”, iar Augustus “*novus Romulus*”³³, răspândind speranța că “Roma poate să se regenereze periodic *ad infinitum*”³⁴. “Roma este prezentă pretutindeni, de-a lungul întregii sale istorii și în toată bogăția semnificației sale pentru fiii ei și pentru umanitate. Ea e prezentă prin oglinda indirectă, oferită prin evocarea timpurilor primordiale, unde totul o anunță, dar unde, încă nu și-a făcut apariția”³⁵. Eliberată de mitul catastrofic, de *ekpyrosis* și de stingerea Cetății, «Roma va putea să se întindă până în ținuturile “care se află dincolo de drumurile Soarelui și ale anului” (*extra anni solisque vias*) »³⁶.

Așadar, Eneida pare a fi un răspuns autentic al Occidentului roman dat tendinței universaliste antoniene, și prin extindere, Orientului elenistic. Nici dacă ar fi să analizăm din nou figura Sibyllei, nu ne mai situăm în lumina “universalității”, a sincretismului evident romano-elenistic/oriental, ci rămânem în jurul “romanității”: Sibylla, personaj cu funcții mediate, preoteasă a lui Apollo și a lui Hecate totodată, “se află sub dubla incidență a forțelor uraniene și a emanațiilor telurice”³⁷; deși aparține ca reprezentare teluricului, chtonianului – funcție care îi și permite călăuzirea lui Eneas – ea e filtrată de apollinic, fuziunea dintre profetesă și divinitate – Apollo – fiind totală, în sensul unei “mistici unificatoare”³⁸, ce poate ajunge și la pierderea umanității: “... deus, ecce deus!” (Eneida, Cântul VI, v. 46). Poate că ceea ce o deosebește cel mai bine de Sibylla din *Bucolica a IV-a* e funcția ei mystagogică³⁹ și

²⁸ Bogdan Neagota, *O mitanaliză a relației masculin-feminin în “Eneida”*, p. 9 sq.

²⁹ *Idem.*, p. 10

³⁰ Jeanmaire presupune că ar fi rodul mezalianței dintre Antoniu și Cleopatra, urmărind ecuația: Antonius – Cleopatra, Osiris – Isis, copilul – Horus in Jeanmaire, *op.cit.*, p. 9.

³¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 102.

³² Prezentarea politicii religioase a lui Marcus Antonius și a Cleopatrei, v. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 61 sqq.

³³ v. paralela realizată de Kenneth Scott (nota 23)

³⁴ M. Eliade, *op. cit.*, p. 102

³⁵ Pierre Boyancé, *op. cit.*, p. 14.

³⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 102.

³⁷ B. Neagota, *op. cit.*, p. 10 v. sqq. (componenta uraniană vs. componenta chtoniană)

³⁸ *Idem.*, p. 11.

³⁹ Pierre Boyancé, *op. cit.*, p. 134.

atributele necromantice, care ilustrează nu numai structura dramatică a narațiunii, ci și a universului interior vergilian. În virtutea acestui rol îl va însoți ea pe Enea în lumea tenebrelor.

La nivel simbolic, Sibylla mediază apariția imaginii Salvatorului – *Soter*, “singurul în stare să întoarcă lumea la origini, inaugurând o eră nouă”. ”Salvatorul apare ca un instrument al comuniunii, agent al medierii și coagulării” și în jurul lui se reface comunitatea în care se regăsește corpul social⁴⁰. Sesizând necesitatea reintegrării în sfera lui “*mos maiorum*”, el urmează un scenariu arhetipal și redefinește destinul colectiv roman. Figura Salvatorului emerge și din Bucolica a IV-a (“Iam noua progenies caelo demittitur alto” v. 7), nașterea copilului apărând concomitent cu aceea a lui “*gens aurea*”⁴¹, sau în termeni neopythagoreici, *progenies* s-ar suprapune imaginii universului sensibil, adică a emanației divine în lumea vizibilă.⁴² Dacă ne oprim asupra viziunii lui Norden⁴³, ideea domniei regatului Soarelui și a reînnoirii ciclului cosmic își are originea în credințele egiptene proiectate în figura lui Horus - fiu al lui Isis. De aici s-a răspândit ideea nașterii unui copil trimis din ceruri și începerea unei perioade de prosperitate, ipoteză care a influențat atât profețiile iudaice cât și Creștinismul.

Familiarizarea romanilor cu teoria soteriologică a fost evidențiată chiar printr-un studiu al monedelor acelei perioade, realizat de A. Alföldi care conchide că globul, sceptrul, figura Sibyllei, sfînxul (simbolul ei), imaginea lui Aeneas regăsindu-și tatăl⁴⁴, cornul abundenței etc. sunt reprezentarea reînnoirii lumii în plan imagistic, monedele reprezentând totdată cea mai accesibilă modalitate de propagandă⁴⁵. Se presupune că tematica soteriologică era vehiculată la Roma încă de la sfârșitul domniei lui Sylla⁴⁶ – racordată la ideea reînnoirii și a reorânduiri lumii – utilizată de triumviri și apoi de Antonius și Octavianus. În încercarea sa restauratoare, Antonius mizează pe ideea încarnării lui Dionysos – zeu aparținând cercului soteriologic, câtă vreme teoria lui Octavianus se va fundamenta în planul evenimentelor⁴⁷.

De vreme ce Vergilius se implică în încercarea de a “elibera istoria de destinul ei astral, de legea ciclurilor cosmice și de a regăsi mitul regenerării eterne a Romei [...] printr-o eternă recreare din partea Suveranului sau Preotului”⁴⁸, revalorizând-o pe plan universal, putem considera ca certitudine că religia sa se va consolida în baza aceleiași mentalități, poetul corelând-o istoriei naționale și redându-le astfel individualitatea. Așadar, Vergilius nu intenționează nici să scrie în mod “orientalizant”, nici să propage ideile acestei spiritualități, ci, prin aceste imixțiuni, subliniază tendințele unei epoci, atitudinea Romei în raport cu ele și încununarea apropiatei “*gens aurea*”.

⁴⁰ B. Neagotă, *op. cit.*, p. 20.

⁴¹ Pierre Boyancé, *op. cit.*, p. 127.

⁴² Jeanmaire, *op. cit.*, p. 37 și Pierre Boyancé, *op. cit.*, p. 126.

⁴³ cf. Norden, *Die Geburt des Kindes* (1924) *apud* N. A Mashkin, “Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 2 (Dec., 1949), p. 220.

⁴⁴ v. ideea regăsirii ca urmare a pietății filiale (cf. Boyancé, *op. cit.*, p. 81 sq.)

⁴⁵ cf. N. A Mashkin, *op.cit.*, p. 221 și Jeanmaire, *op. cit.*, p. 105 (nota 1).

⁴⁶ *apud* N. A Mashkin, *op.cit.*, p. 224 sqq.

⁴⁷ S-au conturat foarte multe ipoteze privitoare la apariția copilului soteriologic din Bucolica a IV-a. M. Carcopino subliniază că nu e vorba de un salvator, un mântuitor, ci pur și simplu de un martor al renașterii, unit prin simpatie; alții au încercat să-i redea identitatea, propunând diverse posibilități genealogice, însă nașterea sa reprezintă mai mult decât nașterea unui copil, pruncul marcând fundamentarea acestei “*gens aurea*”, cu care ajunge să se și confunde (*apud* Pierre Boyancé, *op. cit.*, p. 126 sqq.)

⁴⁸ M. Eliade, *op. cit.*, p. 102.

BIBLIOGRAFIE

- Franz Altheim, *A History of Roman Religion*, Methuen & Co. Ltd. London, 1937
- Pierre Boyancé, *La religion de Virgile*, Presses Universitaire de France, Paris, 1963
- Mircea Eliade, *Eseuri (Mitul eternei reînnoierii)*, Editura Științifică, București, 1991
- H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, Librairie Ernest Leroux, Paris, 1939
- Robert J. Getty, *Romulus, Roma, and Augustus in the Sixth Book of the Aeneid*, in *Classical Philology*, Vol. 45, No. 1 (Jan., 1950)
- Elizabeth Hazelton Haight, *An 'Inspired Message' in the Augustan Poets*, *The American Journal of Philology*, Vol. 39, No. 4 (1918)
- N. A. Mashkin, *Eschatology and Messianism in the Final Period of the Roman Republic*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 2 (Dec., 1949)
- Bogdan Neagota, *Les Visages de la Déesse. Une mythanalyse de la relation masculin-féminin dans l'Eneide*, în *Ephemeris Dacoromana, Seria Nuova*, No XI (2000), *Accademia di Romania in Roma, Roma*, 2000, pp. 153-187.