

INDIGENIZAREA CELUILALT – CAZUL ROMANIZĂRII LUI ASCLEPIOS LA OVIDIU

Cătălina POPESCU*

Cuvinte-cheie: Asclepios, trup, incubație, șarpe, statuie.

Keywords: Asclepios, body, incubation, serpent, statue.

Rezumat: Această lucrare tratează întruparea zeului medicinei, Asclepios, și crearea unui nou „locus memoriae” în „Metamorfozele” lui Ovidiu (15. 626-690), după un pelerinaj al romanilor la Epidauros. În timp ce în cazuri obișnuite de „incubatio” un individ bolnav suferă o transformare somatică în somn, aici, zeul însuși îndură o modificare trupească. Metamorfoza sa presupune o modificare culturală conștientă: el abandonează forma consacrată a antropomorfismului elenic, în favoarea unui aspect zoomorf, înainte de a se dematerializa la gurile Tibrului (744-745). Metamorfoza lui Asclepios este emblematică pentru politica imperială a expansionismului roman: pelerinii romani își însușesc culturile pe care le ating în loc să sufere o indigenizare pasivă sau să se transforme în „ceilalți” din punct de vedere cultural.

Abstract: This paper deals with the embodiment of the god of medicine, Asclepios, and the creation of a new „locus memoriae”, in Ovid’s „Metamorphoses” (15. 626-690), after the pilgrimage of the Romans to Epidauros. While in regular cases of “incubatio”, a sick individual suffers somatic transformation in his/her sleep, here, the god himself undergoes bodily modification. His metamorphosis implies a conscious cultural switch: he abandons the consecrated shape of Hellenic anthropomorphism for a teriomorphic appearance, before de-materializing at the mouths of Tiber (744-745). Asclepios’ metamorphosis is emblematic for the imperial politics of the Roman expansionism: Roman pilgrims appropriate the cultures they touch instead of suffering from passive indigenization, or morphing into cultural „others”.

*Cătălina POPESCU: Lucrarea a fost prezentată la bimilenara morții lui Ovidiu de la Constanța, în mai 2017. Autoarea Cătălina Popescu are un doctorat de la University of Texas în Austin, în studii clasice și poate fi contactată la adresa cpopescu@hollandhall.org. În prezent predă limba latină la Holland Hall College Preparatory Academy, 5666, E. 81st, Street, Tulsa, Oklahoma, 74137, phone: +1 512-300-5609.

Lucrarea de față discută metamorfoza zeului Asclepios în *Metamorfozele* (15. 622-744) lui Ovidiu și călătoria sa fizică și culturală de la Epidauros la Roma pentru a-i salva pe romani de furia ciumei. Centrul de interes al cercetării este relația dintre iluzie, imagine și trup precum și ambivalența dintre *locus* și *corpus*. Ne aflăm într-una dintre istorisirile ovidiene în care zeul este cel care trece printr-o transfigurare, fapt neobișnuit pentru *Metamorfoze*, unde personajele umane sunt cele care se dematerializează de obicei, sub influența voinței divine sau a unor acte de *hybris*, ori tumultuoase trăiri interioare.

De data aceasta zeul este cel care suferă transformarea. O divinitate a medicinei, Asclepios nu este străin de metamorfoză: dimpotrivă, somaticul este specialitatea sa și prin puterea visului de incubatie, el transformă neîncetat trupurile bolnave ale pelerinilor veniți la templu. Zeul acesta este în esența sa legat de trup și întrupare. Fiu al solarului Apollo și al muritoarei Coronis (Paus. *Descriptio Graeciae*, 2.26.6), Asclepios a suferit de două ori nimicirea fizică: mai întâi în pânțelele mamei infidele (*Scholia* on Pindar, *Pythian Ode*, 3. 14), când a fost lovită de puterea nimicitoare a tatălui și a doua oară, când a fost lovit de puterea bunicului Zeus, pe când căuta să învie morții (Apollodorus, *Bibliotheca* 3.121)¹. Prima oară a fost salvat în ultima clipă, iar a doua oară, în urma dezintegrării sale somatice, a devenit un zeu în adevăratul sens al cuvântului. Așadar, Asclepios este altfel decât alți zei în literatură. Sarah Iles Johnson chiar consideră că unul din motivele pentru care el este atât de sensibil la suferința muritorilor este faptul că zeul a fost cândva un om ca mulți alții, capabil să înțeleagă durerea fizică, neputința și teama de spectrul morții:

„Notably, the gods to whom many incubation oracles were dedicated, including Asclepius, Podalirius, Calchas and Amphiaraus, once had been mortals themselves, according to myth. This undoubtedly encouraged a greater feeling of closeness than a human could ever imagine having with Apollo or Zeus”.² Asclepios este într-adevăr versatil; trecând peste distrugerea propriului trup fizic, el se regenerează asemenea șarpelui ce-i stă încolăcit pe toiaș, și prin puterea talentului său curativ, resuscitează, curăță și reîntrupează pe cei care amintesc de condiția sa anterioară.

Acest patron al vindecării acționează foarte subtil: nu trimite săgeți de la distanță, asemeni nemuritorului său tată, ci vindecă prin puterea suavă a visului. Atingerea lui este diafană, fantomatică, este vedenie fără substanță: și totuși această nălucă afectează corpul, produce restaurări somatice, atinge bolnavul la cel mai intim nivel fiziologic. Sarah Johnston sublinia că incubatia, în ciuda inconsistenței visului, oferă o formă superioară de contact cu divinitatea, de obicei inaccesibilă muritorilor: „On such occasions the gods and the heroes were, as Philostratos put it, ‘clearly manifest’ to humans (*Life of Apollonius* 1.7). For the enquirers, these encounters must have seemed much more intimate than what usually happened at Delphi, Dodona, Claros or Didyma.”³ Puterea zeului este atât de covârșitoare, încât restaurarea fizică depășește limitele trupesti, afecând orice formă de materie: „The *stelae* erected at Epidauros praise the god for helping a

¹ EDELSTEIN 1998, p. 68 discută tocmai această transformare a poveștii lui Asclepius.

² JOHNSTON 2008, p. 91.

³ JOHNSTON 2008, p. 9.

servant who had broken his master's favorite goblet; having asked Asclepius for help and gone to sleep, he found the goblet mended in the morning".⁴

Dacă pelerinul aduce *trupul*, Asclepios oferă *locul* transformării⁵. Incubația este asemeni odihnei într-o crisalidă de așteptare și refacere, iar proximitatea alinătoare a puterii divine este atât de puternică, încât modifică realitatea materială a trupului chiar și printr-o atingere onirică. S-ar putea spune că Asclepios comunică așadar indirect prin reprezentările sale iluzorii, surrogate ale trupului său demult strămutat în alte sfere, în vreme ce suferindul nu pune între eul său fizic și divinitate nicio interfață. Abia atunci când vindecarea se produce, pelerinul va comunica recunoștința sa prin replici și reprezentări fictive, prin dedicații de membre și organe de lut⁶. Cum subliniază Petsalis-Diomidis⁷ în lucrarea sa despre călătoria lui Aristide în *Hieroi Logoi*, „[i]t is argued that these dedications construct a coherent language of visual signs about the body, to be decoded in the context of their display in the Asklepieion...” Mai mult chiar, e vorba de trup privit ca *recipient*, „the location of the individual's identity in the visible body, the idea of the human body as a memorial, and the exploration of the limits of different media (text and image) in the evocation of the presence of a person”⁸.

Ritualul este într-adevăr unul al magiei de simpatie, unde imaginea e o replică la scară a realităților somatice. Este o lume de corespondențe unde trupul e icoană și recipient al sinelui, iar reprezentările statuare sunt deopotrivă lăcașe și trupuri.

Cum susține Petsalis-Diomidis⁹, în fața acestui zeu al somaticului, corpul uman devine el însuși *locus* de cercetare divină: „[i]n this world a new taxonomy of the body was enacted in which the sick and deformed body was transformed into a *locus* for divine manifestation.”¹⁰ Potrivit aceleiași autoare, călătoria

⁴ *Ibid.*

⁵ În această privință PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 203 menționează: "The cosmic universalism and epiphanic transformation articulated in the architectural design of the temple can be connected with the encyclopaedic, all-inclusive aspect of the Asklepieion as it collected, reordered and transformed the whole range of pilgrim bodies."

⁶ WICKKISER 2008, p. 106.

⁷ PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 239.

⁸ PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 239 susține că trupul devine receptacol de memorie prin reprezentare: „It is particularly relevant to the experience of illness understood as the deterioration of the body and the threat of death; it is also relevant to the experience of healing pilgrimage which entailed the pilgrim's eventual departure from the sanctuary (i/e. the removal of his or her body from sacred space) and the desire to leave a memorial of the healed body there."

Nu este de mirare că unii sacerdoți au simțit nevoia de a aduce trupuri vii pentru o reprezentare autentică a zeului. A se vedea cazul lui Alexandru din Abonothēichos care a prezentat credincioșilor săi un șarpe viu cu o mască și o perucă umană, pentru ritualurile sale de vindecare, pretinzând că este o „manifestare” a lui Asclepios (Lucian, *Alexander* 51; de asemenea JOHNSTON 2008, p. 101).

⁹ PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 238.

¹⁰ PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 236: „In the Asklepieion the sick body was constructed as the favoured and miraculous body through a visual discourse in which the pilgrim actively participated. This vision of transformation was enacted in the sanctuary in the present and it was hoped it would extend into the pilgrim's future in the incubatory vision and thereafter even beyond the sanctuary."

pelerinului începe vindecarea interioară, și totuși, relația dintre spațiu și corp nu este una pe deplin simetrică. Cercetătoarea discută o istorisire grecească în care aceste două elemente nu se suprapun perfect, corpul având întâietate: „These refereces to divine contact during the journey suggest the religious importance of the journey in the experience of Asklepiian pilgrimage. In both cases the focus of the journey and divine communication it gives rise to is the self, and the body, not the landscape *per se*”¹¹.

Și totuși, în lumea metamorfozelor lui Ovidiu dacă trupul poate fi *locus*, atunci și locul poate fi întrupat. În cartea a XII-a, romanii sosesc la sanctuar cerând vindecarea unui *corpus* altfel decât cele obișnuite: este trupul Romei care cere ușurare în fața molimei copleșitoare (15. 626-8: *Dira lues quondam Latias vitiaverat auras,/ pallidaque exsanguī squalabant corpora morbo./funeribus fessi...*). Răul fizic al locuitorilor reprezintă răul spațiului lor vital (15. 633: *mala urbis*). Orașul se transformă simbolic din structură arhitectonică, sau *locus* al colinelor perene, în brize molipsitoare și mulțime de trupuri suferinde. Roma este antropomorfizată prin suferință. Aerul ei este viciat iar boala pătrunde adânc în inima orașului până când liniile sale geografice se amestecă cu anatomia locuitorilor, aerul Romei cu plămânii lor poluați, boala (*lues*) unind locuitorii și orașul sub același contur. Mirosul și priveliștea leșurilor livide se contopesc într-un tablou tulburător unde orașul e trup și trupurile reconstruiesc hărți bizare ale morții. *Locus* și *corpus* sunt unul și același.

Interesant este faptul că răspunsul la această nevoie trupească este un nou pământ și un nou cer, ceva care să unească planul uman cu cel divin și să traducă voința zeului în cuvinte (15. 630-1: *auxilium caeleste petunt mediamque tenentes/ orbis humum Delphos adeunt, oracula Phoebi*). Romanii par a înțelege prea bine corespondența dintre spațiul ceresc și proiecția sa asupra pământului și oamenilor. Se cere un nou *humus*, un nou *caelum* și o nouă voce articulată (*oraculum*), pentru a ajuta un *locus* (Roma) și un morman de trupuri care-și dau ultima suflare.

Dacă în versurile precedente trupurile și geografia se contopeau, următoarea imagine aduce în prim plan doar o geografie sacră în care întruparea absentează¹². Delphi este prima alegere a romanilor, dar și prima lor dezamăgire. Apollo este o prezență invizibilă, o voce care animează o lume oarecum inaccesibilă. El este doar cuvântul care înfioară și pătrunde tainețele sacre, face să răsune o cavernă și tremură gingașele curele ale tolbei sale sacre. Dizolvat în imensitatea locului, zeul se refuză cumva vederii în dosul unei cortine și în genunea unui abis unde

¹¹ PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 111.

¹² PETSALIS-DIOMIDIS 2010 crede că trupul, călătoria și geografia, interiorul organismului și exteriorul lumii corespund printr-o formă de simpatie. Așadar, „[t]he body is conceived of as vulnerable to the environment. Illness is even described through the metaphor of being tossed at sea. In the *Hieroi Logoi* Aristides locates his body in a web made up of spatial, temporal, climatic, and geographical threads.” (p. 148) Câteodată chiar și arhitectura face parte din acest complex corporal al personajului Aristide: „The paradoxical combination of disorder, in the form of illness and miraculous healing, and taxonomic order by means of architectural arrangement and rescriptive rules of ritual, is a feature of the second-century Pergamene Aslepieion.” (p. 221). De asemenea, la p. 112, autoarea vede corpul în termenii unui peisaj citadin blocat: „Aristides’ body is in fact often described in terms of a landscape, a space in which channels of breathing and eating are blocked [...]”

pharetra, sanctuarul și laurul zeului rămân simple simboluri în așteptare. În această scenă în care cuvântul și respirația par să se materializeze în forme omenești, Ovidiu se joacă inteligent cu așteptarea cititorului. Frisonul sugerat de *intremuere* și *pavefacta*, și figura de stil auditivă și vizuală reprezentată de *vocem*, *cortina* și *movit*, anticipează o revelație, o manifestare corporală. Dar climaxul nu se produce. Trupul care tresare sub influența vocii nu este toracele sculptural al zeului ci... pieptul romanilor. Niciun alt trup nu se ivește din adâncul tainitei: (15. 630-2: *et locus et laurus et, quas habet ipse, pharetrael intremuere simul, cortinaque reddidit imol hanc adyto vocem pavefactaque pectora movit.*) Mai mult, zeul îi refuză și-i îndreaptă către un alt loc. (15. 634-5: *'quod petis hinc, propiore loco, Romane, petisses,/ et pete nunc propiore loco.*) În această căutare de locuri sacre, singurul lucru care mai promite vreo revelație antropomorfă este mențiunea unui fiu al lui Apollo, odraslă întrupată din sine (15. 636: *proles*).

Sosirea la Epidaurus are în sine ceva truesc și tactil, ceva somatic și intim, reunirea dintre corp și lăcaș sacru: carena corabiei, ca un piept de pasăre călătoare se proptește de țărmul unde-și caută ocrotirea. (15. 644-5: *Epidauria litora, mittunt;/ quae simul incurva missi tetigere carina.*) Și totuși această lume se teme de oaspeți și noul *locus* nu le este neapărat propice. Acolo romanii sunt primiți cu reținere de străinii temători de viitoarea lor slavă. Ovidiu punctează originea lor ausoniană și poate că teama de trecutul troian îi determină pe greci să-i refuze¹³. Romanii nu sunt la prima încercare eșuată. Titus Livius marchează teama de Roma în lucrarea sa despre fondarea orașului, *Ab urbe condita*, Cartea 1. Atunci solia presupunea aceeași nevoie de supraviețuire fizică a noilor veniți- o supraviețuire genetică: romanii căutau mirese spre a-și extinde stirpea, pentru ca *gens Ausonica* să nu piară. Legile procreării cereau trupuri pereche. Interesant este faptul că Titus Livius amestecă și el anatomia umană cu geografia politică și aseamănă orașul cu un organism în creștere. *Urbes, opes* și *sanguis* par părți ale aceluiași întreg: orașele se nasc asemeni unor organisme, sângele se amestecă și neamul se contopește (1. 1. 6-8: *urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua virtus ac di iuvent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire, origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam virtutem; proinde ne gravarentur homines cum hominibus sanguinem ac genus miscere*). Paradoxal, din calcule eugenice și frică de poluare a stirpei, străbunii au fost refuzați. Cumva erau percepuți asemeni unei excrescențe tumorale în creștere (1. 9. 8-10: *Nusquam benigne legatio audita est: adeo simul spernebant, simul tantam in medio crescentem molem sibi ac posteris suis metuebant.*) Frica de atunci a străinilor implica teama de cucerire, căci răpirea sabinelor a reprezentat o agresiune mai cumplită decât jefuirea bogățiilor locului: a fost o

¹³ Așa cum remarca Dr. Anca Dan la sfârșitul prezentării mele de la Constanța. De asemenea, țin să menționez faptul că Dr. Dan consideră pe drept că romanii au fost ajutați de Apollo în numele vechii sale alianțe cu troienii, de pe timpul războiului Troiei. În plus, așa cum ORLIN 2010, p. 65-66 observa, romanii și grecii deja interacționau mai mult sau mai puțin pașnic în Italia/Graecia Magna: „The extenet of the wars with Pyrrhus was certainly not envisioned at this time, but conflict with Tarentum seemed likely. In this situation, Roman diplomatic overtures to the Greek colonies for southern Italy take on an added significance. The introduction of Aesculapius to Rome was not meant merely as a general token of Roman attitudes, but perhaps also as specific preparation for a possible conflict in which the support of the Greek towns could be decisive.”

cotropire a sângelui la cel mai intim nivel cu putință. A fost nevoie de un astfel de act de rapt și violență carnală pentru ca Roma să nu piară și extinderea ei să se producă (1. 9. 17-26).

O altfel de „moarte” se discută acum. Nu mai e vorba de nevoi politico-reproductive, ci de un dușman invizibil al măruntaielor pentru care romanii nu mai cer ajutor de la trupuri vii, ci de la forțe numinale închise în tainițe străine, în statui și simulacre reci. Romanii ajung la Epidauros, pe tărâmurile grecilor și cer statuia zeului lor. Aceste noi gazde se tem și ele: corabia priponită pe coastele lumii lor sporește teama de a pierde relicvele sfinte și o dată cu ele, suflul divin ce le animează. Aparent e teama de a pierde odoare valoroase, simulacre divine din marmură fină și aur. Și totuși ceva mult mai profund e la mijloc: 15. 648-50: *parsque negandum/ non putat auxilium, multi retinere suamque/ non emittere opem nec numina tradere suadent*. De această dată, nu se pierde doar fecioare care-și vor uni sângele cu cel al cuceritorilor și vor crește odrasle hibride: se înstrăinează nucleul sanctuarului, substanța sa atât materială (*opem*) cât și spirituală. Aceste statui palide sunt mai mult decât ornamente prețioase, mai mult decât artă: ele sunt trupuri zeiești și poate chiar mai mult de atât, căci sunt fuziunea dintre trupuri și locuri sacre. Statuile marchează sanctuarul, au conturul zeului adorat și nu sunt forme goale, ci receptacole, locuri sacre inundate de prezența sa. A le înstrăina înseamnă a îndepărta ceva din geniul locului. Fără spiritul sacru al zeului, sanctuarul nu mai e un recipient sacrosanct ci redevine *locus golit de sens*.

Refuzul bătrânior preoți este însă compensant de acceptul zeului care decide să li se arate romanilor. Totul se petrece în penumbra crepusculului care lasă în întuneric gâlceava bătrânilor greci indeciși. Apusul se întinde asupra nehotărârii lor stângace, iar ecoul vocilor nesigure se stinge pentru a lăsa loc vedeniei sacre. (15. 651-4): *dum dubitant, seram pepulere crepuscula lucem;/ umbraque telluris tenebras induxerat orbi,/ cum deus in somnis opifer consistere visus/ ante tuum, Romane, torum...*

Locul se dizolvă într-un con de umbră și din el se desprinde imaginea patului de incubatie și a zeului, parcă pentru a demonstra că nu există fuziune reală între zeu și spațiul său de cult și pentru a întări și mai mult intimitatea dintre divinitate și solii romani adormiți. Chiar și pluralul lasă loc unui singular al comuniunii în spirit și poate chiar în trup. Locul și trupul se confundă încă o dată, căci limitele vizibilului sunt acum limitele aceluia *torus* pe care zace trupul „colectiv” al romanilor. Dincolo de el domnește invizibilitatea. Trupul solilor este cuprins de somn iar cititorul se așteaptă poate la o transformare somatică a celui adormit care-și visează zeul¹⁴. Punctul teluric al sanctuarului se îngustează și iese din centrul focal al povestirii. Asemeni decupării dibace a unui *templum* pe cer, cititorul încearcă acum să deosebească în întuneric spațiul sacru de unde

¹⁴ În mod firesc această transformare este de așteptat în trup. PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 111 explică: „*Thaumata* occur in this bodily framework, and in the oneiric world it gives access to. Whereas others travelled the geographical world in search of the divine *thaumata*, Aristideas journeyed with his body.”

izvorăște esența zeității, lăsând orice altceva în penumbra neclară¹⁵. Deocamdată, totul este imaterial, nesigur. Zeul este la început văzut *în vis*, lucru care confirmă vedeniile obișnuite ale incubației¹⁶. În schimb, viziunea devine din ce în ce mai concretă, greu de îndepărtat ca nesemnificativă. Văzul deosebește un trup cu accesorii detaliate, iar totul este completat de textura firelor de păr care completează portretul (15. 654-7: *sed qualis in aede lesse solet, baculumque tenens agrestel sinistral caesariem longae dextra deducere barbael et placido tales emitte pectore voces*.) Zeul are imaginea antropomorfă cunoscută din statuarul templului, are o barbă lungă pe care și-o despică cu degetele, ține strâns în mână stângă un toiag cu șarpe iar pieptul i se umflă de o caldă voce. Ovidiu face ca actul de recunoaștere să fie mai puternic decât în mod obișnuit. Fritz Graff consideră că o reprezentare iconografică precisă nu era de așteptat în incubația din viața reală: „Of course, we should be circumspect about what incubation involved as a divination process. Despite the breathless testimonies to divine epiphanies that we find inscribed at some incubation sites (like the famous paean to Mandulis Aion at Kalabsha), one probably did not dream of the god in his typical iconographic form”.¹⁷

Văzul, auzul, pipăitul și poate chiar simțul termic sunt antrenate în contemplarea acestei realități în carne și oase. În sfârșit, întruparea, pieptul ce s-a refuzat vederii în cazul lui Apollo, toate sunt acum vizibile, tangibile și animate, pătrunse de glasul zeiesc. Senzația de participare privilegiată este mult mai intensă decât în atunci când nu l-au putut contempla pe Apollo. Această atingere pare a fi forma cea mai autentică, lipsită de mască, a contactului cu divinul. Ceea ce pare imaterial este de fapt autentic: „To see an *undisguised* god was a special honor, and one of the boons promised by incubation oracles such as that of Asclepius [...]”.¹⁸

Zeul din vis îi lămurește însă pe romani că antropomorfismul său nu este decât decorativ, făcut pentru a fi recunoscut de ei după modelele sculpturale ale templului. Asclepios/Esculap poate greu de interpretat (15. 658: *veniam simulacraque nostra relinquam*). Este oare decizia unui abandon total al odoarelor templului („voi veni și voi părăsi statuile mele”), ori poate ceva mai blând, un fel de împărțire a atributelor sale, zeul acceptând să lase în urmă un

¹⁵ Nu trebuie însă să ne imaginăm că Roma nu are cultul reprezentărilor antropomorfe. După cum se distinge la RÜPKE 2014, p. 48: „We know of anthropomorphic faces in ceramics as early as the Early Neolithic, especially on vessels not intended for daily use”. Autorul discută și interesul etrusc și apoi roman pentru reprezentări antropomorfe ale zeilor și reprezentări ale strămoșilor.

¹⁶ De asemenea, așa cum observă Fritz Graff, citat în nota următoare, incubația ne duce cu gândul la visele homerice: Zeus către Agamemnon (*Il.* 1. 605-2.48), Patrocle către Ahile (*Il.* 26.58-110). Unele se adevăresc, altele sunt înșelătoare.

¹⁷ GRAFF 2005, p. 239-240: „Like the polymorphic Christ in many early Christian visionary texts, neither gods are recognizable until they actually introduce themselves in the dream or vision.”

¹⁸ JOHNSTON 2008, p. 138. Johnston aduce ca mărturie tocmai această imaterialitate care paradoxal autentifică realitatea visului, conform pasajelor din Herodot 7,12-18. „The private world of sleep, in which one might meet gods face to face and see oneself experiencing things that one could never experience in real life, was just too marvelous and apparently meaningful a world to be set aside.”

sanctuar încă funcțional („voi veni și voi lăsa în urmă statui ale mele”)? O parte a sa va rămâne în urmă, veghind altarele grecilor și vindecându-i pe cei ce vin la picioarele sale cu rugăminți de tămăduire, și o altă parte va merge la Roma. Ovidiu ne lasă să alegem singuri interpretarea. Indiferent de rezultat, se pare că romanii vor obține ceva mai prețios decât o simplă reprezentare în marmură pe care bătrânii templului nu se îndurau s-o înstrăineze. Dacă la început zeul s-a distanțat doar ambiguu de statuile sale, și a spus că le va abandona în favoarea nou-veniților soli, acum le dezvăluie și forma sub care va sosi¹⁹. Privirea lor trebuie să se oprească asupra caduceului său. El nu-i va urma ca bătrân, ci ca șarpe. Fiorul generat de promisiunea unei metamorfoze a sinelui său divin e poate ușor diluat de impresia că Esculap le oferă doar o copie la scară astronomică, a șarpelui de pe toiag²⁰.

(15. 659-62):

hunc modo serpentem, baculum qui nexibus ambit/perspice et usque nota visu, ut cognoscere possis! /vertar in hunc: sed maior ero tantusque videbor, in quantum verti caelestia corpora debent.'

Ceea ce părea un simplu accesoriu al unui simulacru sau, și mai prejos, o încrustație strict decorativă a caduceului, este acum dezvăluit a fi forma reală a zeului. El nu copiază așadar șarpele epidauric, ci îl va amplifica cumva, îl va aduce dincolo de realitatea unei simple măști. Esculap inovează și decide să ia chipul unui *serpens* astral, o formă atemporală, cerească, premergătoare tuturor celorlalte forme concepute de oameni. Zeul le promite să imite un trup sideral, să apară mai mare, așa cum se cuvine unui corp ceresc: va completa aparent imateriala înfățișare astrală prin greutate și mărime.

Esența divină este așadar serpentiformă, iar această înfățișare de bătrân nu este decât o copie, o reprezentare a imaginarului omenesc însetat de propria-i imagine. O ușoară critică se strecoară astfel la adresa celor care iubesc antropomorful și tangibilul rece al marmurei. El li se va arăta doar solilor într-o formă mai aproape de adevăr lăsând în urmă sa o simplă imitație pentru grecii care cred că esența lui (*numen*) stă în statuile lui lăsate în templu²¹. *Ops* și *numen*, se despart în această scenă, iar penumbra în care au fost lăsați înțelepții greci, pare mai degrabă un întuneric al minții, o noapte spirituală. Phillip Hardie²² o numește „incertitudine epistemologică”, „indecizie oculară și mentală”²³. Visul

¹⁹ Finalul va aduce o nouă imagine asupra acestui aspect.

²⁰ HARDIE & RUSSELL 2002, p. 5 discută dificultatea lui Ovidiu de a asigura prezența în absență a zeului în *Metamorfozele* sale. Introducerea acestor autori îl numește pe poet „duplicitar”. „This narrative seems a little over-eager to assure the presence of the god, perhaps impelled by a desire to forestall the awkward question of how truly present an anthropomorphic being can be in bestial form, a question that hangs over many of the metamorphosed forms in the poem.”

²¹ A se vedea SCHEID 2003 și SMITH 1875 „Templum”: „*Templum* is the same word as the Greek *τέμενος*, from *τέμνω* to cut off, for *templum*, according to Servius (*ad Aen.* 1.446), was any place which was circumscribed and separated by the augurs from the rest of the land by a certain solemn formula”.

²² HARDIE & RUSSEL 2002, p. 43.

²³ HARDIE & RUSSELL 2002, p. 43: „The hint at a connection between poetic illusion and sleeping and dreaming is fully developed in the description of the House of Sleep in *Metamorphoses* 11, a place of uncertain light (11. 596 *dubiaeque crepuscula lucis*) and source of that most potent worker of illusion *phantasia*, the god of dreams Morpheus (see p. 9)”.

este dominat de cuvinte și mai ales verbe ale vederii și vedeniei. Privirea romanilor, deși în lumea inconsistentă a oneiropoiezei, pare a avea o putere mai mare de pătrundere iar zeul le recomandă să privească îndelung pentru a înțelege adevărata lui formă: pirivirea e cunoaștere iar forma directă de confirmare a divinului este cea vizuală (15. 660: *perspice et usque nota visu, ut cognoscere possis!*).

Asclepios înlocuiește astfel modelul grec antropomorf cu unul reptilian, un *semeion* cu un altul. Teriomorfismul său nu este însă întâmplător. El simbolizează puterea regenerativă și, în anumite context, apropierea de teluric, autohton²⁴. Din punct de vedere al imagisticii, această reprezentare teriomorfă este mai aproape de lumea italică originară²⁵. Mai mult chiar, Esculap face un gest de aprobare pe care un roman nu avea cum să-l confunde: el înclină capul (*adnuir*), asmeni unui *numen* italic, asemeni zeiței din Veii. Imaginea este asemănătoare cu cea prezentă în Titus Livius, *Ab urbe condita*²⁶. Acolo, în urma cuceririi unui oraș, Juno este invitată să aprobe printr-un simplu gest strămutarea ei la Roma, oraș pe care îl va proteja în detrimentul cuceritului Veii. După cum amintește Eric Orlin, „[t]he change of name, from Etruscan Uni to the Roman Juno Regina, further symbolizes the change from an Etruscan to a Roman goddess. These elements certainly point to an aspect of ‘religious imperialism’ involved with the transfer of the goddess to Rome”²⁷.

Gestul de acceptare este o ușoară înclinare a capului, urmată de o voce puternică, dovadă că numenul zeiței se află în interiorul simulacrului de piatră (Livius, 5. 22. 6: „*Visne Romam ire, Iuno?*” *dixisset, adnuisse ceteri deam*

²⁴ JOHNSTON, 2008, p. 133; de asemenea, PLATZNER & HARRIS, 2008, p. 91-3 cu privire la aspectul serpentin și conexiunea cu teluric.

²⁵ O nouă direcție în cercetare supune analizei elementele teriomorfe ignorate până acum în lumea greco-romană. A se vedea MYLONOPOULOS 2010, p. 187-8: „Theriomorphism in cult is actually not an omnipresent traditional feature of Greek religion, and yet there are still some examples of theriomorphic or partly theriomorphic deities. The already mentioned Pan and Achelios worshipped all around Greece as well as the horse-headed Demeter Melaina and the fish-bodied Eurynome with their cult statues in Phigaleia in Arcadia are some of those instances of theriomorphic divine figures that remain more or less outsiders until divinities like Egyptian Anubis or the amalgamated Abraxas become part of the Graeco-Roman religious *koine*”. A se vedea dizertația lui RUPP 2007, “Shape of the Beast: The Theriomorphic and Therianthropic Deities and Demons of Ancient Italy”. Citez din rezumatul oferit de autor: „The deities and demons included in this study are Aesculapius, Charu(n), and the Genius Loci, who are depicted with ophidian imagery, Aita, Faunus, Silvanus, and Apollo Soranus with lupine imagery, Faunus (again), Pan, and Juno Sospita with caprid, the Minotaur and Achelios along with a discussion of the possible representation of Dionysos in taurine form, Picus and three unidentified divinities with avian. By examining these figures, one can see that previous scholarship concerning the Greco-Roman acceptance of animal worship and the appraisal of these figures as survivals of archaic religion needs revision”.

²⁶ Comparație observată de asemenea de ORLIN 2010, p. 65.

²⁷ ORLIN 2010, p. 39-40, vorbind despre ‘imperialismul religios’ al romanilor continuă: „The contrast between the treatment of Veii’s divine inhabitant and her human inhabitants discloses a crucial point of the Roman ideology: those who are willing to add their strength to the Roman side will be welcomed and given a place within the Roman community, while those who are not will be treated harshly.” Orlin consideră astfel că romanii își demonstrează „deschiderea” intelectuală, prin faptul că nu subjugă ci adaugă cultele locale propriilor lor tradiții (p. 41).

conclamaverunt. Inde fabulae adiectum est vocem quoque dicentis velle auditam). Așadar pregătitdu-se de strămutare, zeul operează o dublă metamorfoză a sinelui: una fizică și alta culturală, modificându-și trupul pentru a corespunde așteptărilor teologice romane.

Natura inconsistentă a visului nu lasă însă loc multor așteptări, iar romanii se pregătesc să plece a doua zi, confuzi în suflet și neștiutori de ce-i așteaptă. Însemnele siderale din vis care promiteau scene de grandoare celestă sunt acum înlocuite de realitatea zilei și par halucinații nocturne. Adjectivul *sidereos* pierde parcă, în lumina solară, puterea hipnotică a constelațiilor din vis. Lumea este din nou materială, dominată de *ops* și *templa operosa*.

(15. 666-8):

incerti, quid agant, procures ad templa petiti/conveniunt operosa dei, quaque ipse morari/sede velit, signis caelestibus indicet, orant.

Romanii veniseră la templul de piatră, dar în final zeul le-a indicat în vis cerul sideral, un altfel de *templum*, o geometrie a proiecțiilor sacre. Sfioși, ei se opresc acum și cer de la zei semne cerești. Cer o mută manifestare a voinței numinale, înlocuind astfel promisiunea de materializare a trupurilor celeste cu o așteptare, în viziunea lor, mai puțin impertinentă. Urmând tradițiile italiice, romanii înlocuiesc grandoarea epifaniei directe cu auguratul sau chiar cu tainele fulgurale²⁸. Orice mesaj ceresc oricât de subtil și indirect, este mușumitor.

Dacă solii așteptau un simbol mai discret al voinței cerești, zeul îi copleșește literalmente cu un cutremur de aprobare divină.

(15. 669-74)

vix bene desierant, cum cristis aureus altis/in serpente deus praenuntia sibila misit/ adventuque suo signumque arasque foresque/marmoreumque solum fastigiaque aurea movit/pectoribusque tenus media sublimis in aede/constitit atque oculos circumtulit igne micantes.

Prezența fizică a zeului este o surpriză covârșitoare. Conform tradiției, vedeniile homerice se distingeau tocmai prin natura lor inconsistentă și diafană²⁹. La final de incubație zeul a părut că va urma și el această dematerializare, fiind la fel de evanescent ca și visul adormiților soli. În zori divinul părea să-i lase în urmă pe romani, ușor dezolați, poate chiar părăsiți. (15. 663-4: *extemplo cum voce deus, cum voce deoque / somnus abit*). Totuși, Asclepios depășește aceste limite ale insubstanțialului când se întrupează a doua oară, sub lumina zilei. În contrast cu Apollo, acest zeu al trupurilor alege încarnarea grandioasă.

Sanctuarul se clatină sub sibiila și mișcarea unei reptile prodigioase care se strecoară printre statui, despărțindu-se de ele: 15. 671-2: *adventuque suo signumque*

²⁸ În concordanță cu lucreare *Religions of Rome: A History* semnată de M. Beard, J North, și S. Price 1998, aguratul presupunea cercetarea elaborată a însemnelor cerești pentru numeroase situații, inclusiv pentru chestiuni de război, pace, noroc și sănătate. De aceea, romanii au motive să investigheze astfel de semne cerești.

²⁹ MORRIS 1983 vede asemănări și deosebiri între visele prezente în *Iliada* și *Odysseia*. Printre asemănări se numără următoarele: „The scenes share a common structure and components: it is night and people retire; the visitant arrives, stands above the person, speaks, and departs; the person reacts; then dawn arises. There are two more regular details, a description of the person and the likeness of the visitant, but their placement varies.”

*arasque foresque / marmoreumque solum fastigiaeque aurea movit*³⁰. Asemeni lui Apollo, prezența sa face ca totul să fie sub semnul fiorului și al cutremurului. Sălașul templului e pătruns de puterea șarpelui și în același timp locul nu-l poate cuprinde. Se distinge și sursa suflului său divin, chiar dacă acesta este acum șuierat și nu voce. Dacă Apollo era doar glas, doar cuvânt divin neîntrupat, Asclepios satisface în sfârșit nevoia cititorului de a contempla pieptul zeului inundat de spiritul său, și apoi pânțele greu, compatibil cu marmura de Paros: cititorul vede astfel materialitatea vânjoasă a unui zeu bine definit, în locul unei fuziuni ambigue dintre deitate și templu. (15. 673-4: *pectoribusque tenus media sublimis in aede / constitit atque oculos circumtulit igne micantes...*) Semnul acestui zeu este total: auditiv, vizual și tactil. De la sibilații, la străfulgerările crestei aurii și la privirea înfocată, șarpele zeiesc alternează între cald și rece. Rostogolindu-și inelele, sau înălțînd capul, zeul ocupă tot spațiul vertical și orizontal al templului, făcându-l să se cutremure.

În Titus Livius, Juno este dusă la Roma sub forma statuii sale uriașe. Ca dovadă că Juno dorește strămutarea, simulacrul zeiței devine ușor, esența divină manifestîndu-se printr-o negare a materialității (5. 22, 7-8: *motam certe sede sua parvi molimenti adminiculis, sequentis modo accepimus levem ac facilem tralatu fuisse, integramque in Aventinum aeternam sedem suam quo vota Romani dictatoris vocaverant perlatam, ubi templum ei postea idem qui voverat Camillus dedicavit.*) O semi-decorporalizare a zeiței, face ca Roma să-și îmbogățească Pantheonul. Aducerea lui Asclepios la Roma este inversul acestui proces. Zeul le oferă întregul spectacol al întrupării sale, esența divină traducându-se însă de această dată prin materialitate densă, în inelele contorsionate ale unui trup gigantic care va face să se încline prora corabiei sub greutatea sa imensă. (15. 693-4: *corpus in Ausonia posuit rate: numinis illa / sensit onus, pressa estque dei gravitate carina.*) Prin sosirea lui fabuloasă romanii știu că au cu ei adevărata ființă a zeului, metamorfozat în dublul său sideral care nu are însă nimic în comun cu eterul volatil.

Asemeni zeiței Juno, Asclepios își înclină capul dovedind că în spatele trunchiului vânjos cu solzi se află același *numen* al încuviințării pe care romanii îl așteaptă (15. 683-4: *adnuit his motisque deus rata pignora cristis / ter repetita dedit vibrata sibila lingua*). Istoricul refuzurilor de odinioară cu care romanii se confruntaseră se încheie așadar cu această odraslă zeiască și cu gestul său de aprobare.

În fața recunoașterii sale depline, zeul răspunde tăcerii reverente cu sibilații înțelepte. Gestul, sunetul și imaginea, dar și cutremurul general al simțurilor stau mărturie că ceea ce au în față este real. Esența sa divină este pe măsura greutateii sale. Prora geme sub el. Zeul este *corpus* și nu *imago*, așa cum ar fi putut părea în timpul visului premonitoriu: (15 693-4: *corpus in Ausonia posuit rate: numinis illa / sensit onus, pressa estque dei gravitate carina.*) Este aceeași carenă de dinainte,

³⁰ Conform lui HARDIE & RUSSELL 2005, p. 8, lui Ovidiu îi place să-și surprindă cititorul cu prezențe zeiești spontane. „For a poet who notoriously said ‘it is expedient that the gods should exist, and, since it is expedient, let us believe they exist’ (Ars 1. 637), Ovid has a surprising fascination for the possibility of the irruption of the divine into the quotidian, the manifestation of a *praesens deus*”.

dovada fizică a pătrunderii romane în lumea de marmură și piatră a zeului grec. Dar, în același timp zeul este și *numen*, gest și accept divin tradus în formă fizică, în trup și nu în simulacru. Este interesant că transformarea fizică se produce asupra zeului, într-o stare de incubație suferită de pelerini, o stare care afectează paradoxal mai întâi fizicalitatea zeului și abia apoi vindecarea romanilor.

O altă barieră este trecerea de limitele simulacrului statuar. De obicei, statuia este singura modalitate de contact vizual cu zeul, o punte între lumi. Juno a acceptat ca aceeașă punte să fie dusă la Roma pe brațele credincioșilor (*Ab urbe condita*, 5. 21, 1-6). Ea nu s-a arătat în adevărata ei glorie³¹. Zeul acesta o face. Aparent, el își lasă în urmă o dublură, căci templul va rămâne pentru secole la dispoziția celor ce-l caută. Dedublări de acest gen sunt rare în Ovidius. De obicei esența stelară nu lasă nimic alteceva pe lume decât palide urme ale întrupării adevărate, celeste. Caesar și Hercules sunt astfel de exemple ovidiene³². Aici zeul le poate face pe toate: poate fi în simulacre, dar și în vedenii nocturne, poate fi în interiorul unei statui sau în concavul pânțecului unei bărci, pe cer, dar și în statuie, în centrul sacru al orașului și în afara lui, poate fi bărbosul zeu de piatră sau șarpele său încolăcit pe toiag. Și totuși cititorul rămâne cu impresia supărătoare că grecilor le rămâne cu adevărat, doar o copie a unei copii, că puterea zeului se mută definitiv la Roma, iar acest oraș primește trupul său real. Așa cum zeul o spusese în vis, *videbor* este identic cu *ero*: el va fi și va părea mai mare, va fi văzut asemeni unui nou trup și chiar va fi un nou trup. El nu va fi doar văzut, ci și auzit și simțit. *Perspicere est cognoscere* ori aceasta pare să fie în final ideea care domină pasajul. Zeul va fi *văzut* și acest simț primar și dominant este completat de celelalte simțuri care toate par a fi stimulate de noua sa prezență. Zeul este perceput cu toate cele cinci simțuri de către călători; o legătură concretă și sacră se strecoară între trupul lor și trupul său serpentin. Nu este de mirare că este un zeu care transformă corpul omenesc, un zeu al medicinei care înțelege resorturile fine ale trupului.

Altfel decât Apollo, zeul nu numai că se materializează în trup, dar se și desprinde de *locus sacer* și sabotează astfel legătura apolinică dintre *locus* și *corpus*. Nu numai că s-a întrupat altfel decât în vis, dar a depășit și proporțiile lumii

³¹ Adevărata imagine a zeiței etrusce nu ne este încă limpede, în ciuda proclamării entuziaste a lui Titus Livius. Așa cum declară GRUMMOND 2006, p. 81 imaginea etruscă nu este neapărat una matronală, nici cerească: „There does not seem to be any representation in Etruscan art that reflects this designation. Further, though Roman authors tell us she threw the lightning bolt, she has not been identified in Etruscan art with this attribute. She does appear with weapons, however: like Astarte, Uni had a warlike aspect. She was sometimes represented armed, and instead of a helmet and breastplate, she wore the skin of a horned goat, occurring elsewhere in Italy in the Latin cult of Juno Sospita at Lanuvium”.

³² BARKAN 1986, p. 82 chiar discută „dematerializarea, fără dematerializare” a lui Hercule, sau transformările proteice ale zeului Achelous (78-9). Barkan vede în metamorfoză un act dual, „producing a transfigured form of the individual that is and is not the human self”. După cum apare și în lucrarea mea „*Ta Klea Andron*: Dismembodiment and Heroic Peregrinations at Ovid” (încă sub tipar pentru un volum al Universității din București), ideea este că acești eroi renunță la întrupare pentru a deveni eterici, nemuritori. Aici, procesul este tocmai invers. A se vedea și KNOW 1986, p. 50-1 despre fixarea lui Orpheus într-un anumit loc (Lesbos) după dezmembrarea sa.

concrete, cu limite și praguri, cu sanctuare terestre, porți și tavane de marmură. Conform lui Maurizio³³, Apollo impregnează și vitalizează genunea din Delphi, fiind consubstațial cu locul său de cult:³⁴ în Ovidiu, Asclepios este opusul acestuia. El se încarnează pentru a-și părăsi sălașul secular. Pentru fiii Romei, el va depăși limitele consacării sale în marmură sau piatră. Această dislocare aduce cu sine un cutremur, semn că granițele lumii fizice sunt forțate, dar și că balansul lumii se mută din lumea greacă în tânăra lume romană.

E vremea să revenim în final la un amănunt de dinainte. Zeul spusese de la început că va părăsi simulacrele (15. 659-60). Pe de o parte, acest fapt se traduce prin abandonarea unui sanctuar ori statuie care forma lăcașul său anterior. Zeul părăsește lumea spațiilor circumscrise ale grecilor. Recapitulând geografia locului, a templului, a pieței și a portului, în sfârșit se desparte de teluricul înflorit și se așterne drumului pe ape.

(15. 688-90):

*inde per iniectis adopertam floribus ingens/serpit humum flectitque sinus
mediamque per urbem/tendit ad incurvo munitos aggere portus.*

În acest sens, gestul său de salut față de vechile sale temple și tainițe, preumblarea prin inima orașului, epitetul său *Epidaurius* (15. 723), demonstrează că zeul își ia cu adevărat un fel de adio de la lumea sa greacă îndurerată ca și când mutarea sa nu ar fi doar o vizită medicală, ci o strămutare deplină, o emigrarea spre alte zări. Privirea îndărăt, participiul viitor al plecării (*abiturus*), gestul salutului, toate ne lasă impresia unei depărtări atât fizice cât și spirituale. Zeul a locuit (*habitata templa*) aceste tainițe cunoscute (*assuetas domos*) (15. 685-7: *tum gradibus nitidis delabitur oraque retro / flectit et antiquas abiturus respicit aras/ adsuetasque domos habitataque templa salutat.*). Nostalgic, el își mai întoarce o ultimă dată capul către vechea lui lume cu statui pe care grecii nu le voiau înstrăinate. Se pare că acest popor pierde cu adevărat mai mult decât simple odoare. Prin refuzul lor de-a împrumuta un chip cioplit în piatră, grecii pierd trupul real al zeului care nu mai poate fi conținut de lumea lor. Romanii câștigă *numen et corpus* în vreme ce grecii vor avea doar *opes*. Ovidiu este foarte subtil în acest sens. Zeul le lasă grecilor un însemn al puterii sale, dar îi și lasă în grijă un simulacru.

Abandonarea simulacrului poartă însă și altă semnificație. Zeul nu se mai supune antropomorfismului de odinioară, ci preia o formă nouă, o formă în acealși timp sub- și extra-pământeană³⁵. Se trece astfel de la antropomorfismul

³³ MAURIZIO 2001, p. 38-54.

³⁴ GIMBUTAS 1999, p. 55 discută asocierea dintre pânțele și genune, în cazul oracolului de la Delphi. MAURIZIO 2001, p. 45 subliniază această stare de fertilitate a locului, atât fizică (prin prezența genunii), cât și simbolică, în *logos*: „The Pythias’ oracles were ambiguous, but simultaneously definitive, powerful and complete in themselves, without need of confirmation, because pregnant with reference. Once that reference was apparent, the oracle, however ambiguous or potent, dissolved and expended itself in that explosive moment.”

³⁵ De asemenea, prin trecerea la Roma, zeul va avea propriul lui buric al pământului, conform studiului lui PLOEG 2018, p. 268: „From the time of Caracalla onwards, Asclepius was depicted on coinage across the provinces, but also those issued by the Roman mint, showing the *omphalos* at his feet. This iconography was adopted as a way to show Caracalla’s worship of the Pergamene god across the empire”.

conventional la teriomorfismul teluric și astral. El devine mai mult decât vedenie, mai mult decât centru al cerului (sau „buric” al pământului, ca tatăl său), mai mult decât templu, statuie, ori însemn pe toiaș. Zeul devine o copie a ceva ce există dincolo de lumea terestră, iar în final reunește cerul imaterial (ca *numen*) și greutatea fizică a cărnii, într-o minune care-i reduce pe toți la tăcere.

La versurile 720-6, zeul își ia adio și de la templul tatălui său. Dacă Apollo nu se desprinde de genunea sa, pentru Asclepios mama Gaia se deschide plină de flori plecării sale spre alte zări (688: *per inectis adoportam floribus ingens/serpit*). Deși asociat astralului, acest șarpe are totuși și origini terestre. Dacă rădăcinile telurice ancestrale nu-i creează opreliști, zeul depășește ușor obstacolele artificiale ale construcțiilor urbane (689-690). Finalul versului 690 îl surprinde detașându-se de limitele circulare ale lumii sale atent împrejmuite de oameni. Zeul șerpuiește dincolo de diguri, către poarta marină care constituie o punte între cele două lumi: cea romană, tânără și în mișcare, și cea veche, sofisticată, statică, terestră. Corabia ca trup (de data aceasta pânțele) îl înghite fictiv, adăugându-l ca panaceu trupului suferind al Romei. E un șarpe care înghite un altul, această ambasadă plutitoare fiind ea însăși o reprezentare miniaturală a orașului.

Cum spuneam mai devreme, pânțele și gâtul său se contopesc conturului zoomorf al corabiei. (15. 726-7: *innixus moderamine navis in alta/ puppe caput posuit*). Dar ultimul pânțele care-l absoarbe este acela al Romei de piatră și pământ, prin gurile larg deschise ale Tibrului. (15. 727-8: *donec Castrumque sacrasque / Lavini sedes Tiberinaque ad ostia venit*.) Zeul își stabilește lăcașul (*sedes*) în sânul Tibrului, o altă entitate semi-antropomorfă care este în fuziune cu lumea romană. Dacă această navă plutitoare este o Romă mobilă, o Romă miniaturală, atunci sanctuarul său pe Tibru este nu doar o circumscriere geografică fixă, ci și un trup, un nou recipient al zeului, *capul* unui organism pentru care râul este braț atotcuprinzător (15. 736: *iamque caput rerum, Romanam intraverat urbem*;³⁶). Noul loc este noul trup architectural al zeului, având în vedere că legăturile sale precedente cu sanctuare de piatră sunt legături organice. Pentru romani, proiecțiile geometrice ale zonelor cerești creează pe pământ centre sacre îmbrățișate de ape, noi geografii încă virtuale pe care șarpele astral le poate alege singur (15. 738: *sedesque sibi circumspicit aptas*).

(15. 739-41:)

scinditur in geminas partes circumfluus amnis/(Insula nomen habet) laterumque a parte duorum/porrigit aequales media tellure lacertos).

Relocarea zeului este ceea ce întărește impresia cititorului referitoare la destinul manifest al Romei. Acest oraș este aparent atât de însemnat că zeul

³⁶ În poemul ovidian râul apare ca braț, ca parte a unui organism, căci Roma se comportă asemeni unui trup suferind. Referitor la forma omenească a râului Tibru, ALLEN 2019, p. 2 discută primele reprezentări statuare. În introducerea sa îl numește „the very god of the place” (XIII) pentru că este cu adevărat văzut ca fiind consubstanțial Romei. „Roman sculptors give the river god a human figure, dripping long hair and beard. [...] He is reclining—it is hard to imagine a river god doing anything else—with one elbow resting on the wolf that suckled Romulus and Remus, and next to her are the twins themselves. He is also holding a cornucopia, a horn of plenty, suitable for a god whose element is required for growing food”.

simte nevoia unei schimbări trupești și geografice a sinelui său nemuritor. Într-un fel straniu, trupul său se adaugă trupului Romei și al romanilor ca entitate etnică. Roma primește un salvator dar nu e singura beneficiară a acestui transplant divin: zeul va avea un templu în centrul cerebral al lumii. Istoric vorbind, lăsând la o parte idealizările ovidiene ale procesului de romanizare, cultul lui Asclepios a fost ajutat de expansiunea romană. Conform lui Rüpke³⁷, „[i]t has become clear that the diffusion of religious practices was much facilitated by the establishments of the military and administrative structures of the Roman Empire”³⁸.

S-a petrecut astfel un miracol mai mare decât această transformare din statuie în carne vie. Zeul a acceptat să fie al Romei. Metamorfoza sa este emblematică pentru politica expansionismului cultural al Romei: romanii transformă civilizațiile pe care le întâlnesc, sau cel puțin așa speră poetul. Ei nu se metamorfozează necondiționat în cei pe care-i întâlnesc în drumul lor și nici nu-i acceptă în mod pasiv. Indignizarea este creativă³⁹.

Cu zeul ascuns în pânțelele unui astfel de spațiu teluric și reluându-și forma astrală (15. 743: *specie caeleste resumpta*), cititorul rămâne să se întrebe dacă Roma nu deține acum și ea doar un simulacru, o reminiscență a puterii sale încarnate odinioară sub forma șarpelui astral. Zeul se dematerializează iar, înghițit de un nou *locus*, de un nou *tellus*, o *insula*, un așezământ de piatră (*sedes*); se lasă iarăși civilizat, consacrat unui pământ anume⁴⁰, în vreme ce o parte a sa scapă acestei circumscrieri sub forma sa astrală. Un sentiment de *déjà-vu* bântuie cititorul iar Ovidu ne lasă doar să ghichim ce se ascunde sub această ultimă metamorfoză. Este Esculap în sfârșit acasă?

³⁷ RÜPKE 2014, p. 276.

³⁸ De asemenea, PLOEG 2018, p. 14 menționează: „Thus, while the military prowess lay at the heart of Roman consciousness, the frequent troop movements also aided the spread of the cult of Asclepius where, once again, the potential effect of movement and mobility upon the cult and the role it played in how the cult of Asclepius changed during the Empire is shown”. După cum cei doi autori se pun de acord, imperiul a beneficiat public, din punct de vedere al comunicării cu supușii săi, de expansiunea cultului lui Asclepios. El a fost de asemenea combinat sincretic cu alte culte, cum ar fi acela al lui Amhotep, Zeus și Apollo.

³⁹ Desigur, vorbim despre „indigenizare” sau „romanizare” în fantezia ovidiană. Așa cum obseva și Dr. Anca Dan, ideea de romanizare în realitatea romană (nepoetică) este astăzi contestată de unii cercetători. A se vedea LE ROUX 2004, p. 287-311.

⁴⁰ STAMPER 2005, p. 105-143 consideră că există o legătură între arhitectura lui Augustus și nevoia de integrare a zeităților, între *Pax Romana* și nevoia principelui de autoritate. Referitor la acest ultim concept, Stamper subliniază la p. 107: „It was about the time Octavian was granted the name Augustus that Vitruvius presented him with a copy of his writings urging him to design his public buildings with dignity and authority consistent with the Hellenistic East. He encouraged the emperor to consider as part of his attention to the welfare of society and the establishment of public order, that his projects for new public buildings should enrich the state by its ‘distinguished authority’”.

BIBLIOGRAFIE

Surse primare

P. Ovidi Nasonis 2004, *Metamorphoses* (Oxford Classical Texts) ed. R.J. Tarrant, Oxford: Oxford University Press, 2004.

- 1984. *Metamorphoses: Vol I& II*, (Loeb Classical Library), tr. Frank Justus Miller, revised by J. P. Goold, Harvard: Harvard University Press, 1984.

Titus Livius Patavinus, 1994. *Ab Urbe Condita*, Cambridge University Press, 1994.

Autori

ALLEN 2019 — B. W. Allen, *Tiber: Eternal River of Rome*, University Press of New England, 2019.

BARKAN 1986 — L. Barkan, *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*, New Haven, 1986.

BEARD 1998 — M. North Beard & J. Price Beard, *S. Religions of Rome: A History*, Cambridge University Press, 1998.

EDELSTEIN 1998 — L. Edelstein & E. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, vol. II, Baltimore, 1998.

JOHNSTON 2008 — S. Iles Jones, *Ancient Greek Divination*, 1st edition, West Sussex, 2008.

GIMBUTAS 1999 — M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkley University of California Press, 1999.

GRAFF 2005 — F. Graff, *Rolling the Dice for an Answer*, în: S. Iles Johnston & P. T. Struck (ed.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, p. 51-99.

GRUMMOND 2006 — N. Thompson de Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*, The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.

HARDIE & RUSSELL 2002 — P. Hardie & P. Russell, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge University Press, 2002.

HARRIS & PLATZNER 2008 — S. L., Harris & G. Platzner, *Classical Mythology. Images and Insights*, Sixth edition, New York, 2008.

KNOX 1986 — E. Peter Knox, *Ovid's Metamorphoses and the Tradition of Augustan Poetry*, Cambridge, 1986.

LE ROUX 2004 — Patrick Le Roux, *Questioning Romanization*, Annales. Histoire, Sciences Sociales 59 (2004), 2, p. 287-311.

MAURIZIO 2001 — Lisa Maurizio, *The Voice at the Center of the World: Pythias' Ambiguity and Authority*, in *Making Silence Speak: Women's Voices* în: André Lardinois and Laura McClure(ed.), *Greek Literature and Society*, Princeton, 2001, p. 38-54.

MYLONOPOULOS 2010 — Joannis Mylonopoulos, *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, London / Boston; Brill, 2010.

MORRIS 1983 — James F. Morris, *Dream Scenes' in Homer, a Study in Variation*, în: Transactions of the American Philological Association 113 (1983), p. 39-54.

ORLIN 2010 — Eric Orlin, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*, Oxford, 2010.

PLOEG 2018 — G. van der Ploeg, *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*, Leiden / Boston, 2018.

PETSALIS-DIOMIDIS 2010 — A. Petsalis-Diomidis, *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford, 2010.

RÜPKE 2018 — Jörg Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, tr. David M. B. Richardson, Princeton / Oxford, 2018.

RUPP 2007 — Wayne L. Rupp, *Shape of the Beast: The Theriomorphic and Therianthropic Deities and Demons of Ancient Italy*, Florida State University Libraries, Electronic Theses, Treatises and Dissertations, <https://fsu.digital.flvc.org/islandora/object/fsu:176404/datastream/PDF/view>.

SCHEID 2003 — J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, J. Lloyd (tr.) Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis (<http://www.novaroma.org/nr/Augur>).

SMITH 1875 — W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. „Templum”: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*/Templum.html

STAMPER 2005 — J. W. Stamper, *The Architecture of Roman Temples: The Republic to the Middle Empire*, Cambridge University Press, 2005.

WICKKISER 2008 — B. Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: between Craft and Cult*, Johns Hopkins Press, 2008.