Laura MESINA
(Universitatea din Bucureşti)

Arheologia imaginarului romano-bizantin[1]

Abstract: (The Archaeology of the Roman-Byzantine Imaginary) The Byzantine imaginary coalesces around the glorified imperial power (a Roman heritage); but, since the emperor is "delegated" by God to rule the community of believers, he also has the duty to control the dissemination of the sacred image within the boundaries of the empire (a Christian addition). The collective imaginary is at the same time a mirror and a means of this divine "ministry," blending faith and imperial ideology in a single construction to be preserved in the memory of the Christian community. This construction, nevertheless, has a still deeper source, which is the understanding of politics in classical Athenian antiquity. This interpretation at the core of the Greek Byzance, combined with the political organization of the Roman Empire and the Christian discourse, will bring forth the imperial theocracy and a specific iconography. Neither iconoclasm, nor hesychasm (two currents of thought attached, albeit in different manners, to the Platonic tradition) will therefore be able to diminish the role of the image in the relationship between the believer and the sacred power. The present research is an investigation of the deep-seated roots of Byzantine imaginary. This archaeological approach took into account the funeral rites in the ancient Greek and Roman world in relation to the semantics of image, on the one hand, and the realist or symbolic representations of power, on the other. From this vantage point, the collective imaginary becomes a process of memorization of divine glory or the glorification of its institutions, the community and its creative spirit.

Keywords: imaginary, Rome, *funus imaginarium*, Byzance, sacred image

Rezumat: Imaginarul bizantin se formează în jurul puterii glorificate a împăratului (moştenire romană); pentru că acesta este „delegat" de divinitate să guverneze lumea credincioşilor, are şi datoria să gestioneze prezenţa imaginii sacre în întreg imperiul (adaos creştin). Imaginarul colectiv este oglinda şi suportul puterii instituţionale pentru îndeplinirea acestui „ministeriat" divin. Mai mult decât credinţa sau ideologia glorificatoare a puterii, el le reinventează pe amândouă, pentru a fi memorate laolaltă de comunitatea creştină. Îl hrăneşte însă o rădăcină şi mai adâncă: interpretarea dată politicului de antichitatea clasică atenian. Atunci când ea întâlneşte în Bizanţul elin forma politică a imperiului roman şi discursul creştin, dă naştere teocraţiei basileice şi unei iconografii specifice. Nici iconoclasmul şi nici isihasmul (două mişcări de idei din primul mileniu creştin ce amintesc în mod diferit de gândirea platoniciană) nu vor reuşi să diminueze rolul imaginii în relaţia dintre individul credincios şi puterea sacră. În căutarea rădăcinilor imaginarului bizantin se află şi această cercetare. Arheologia sa ne-a dus către ritualul funerar din lumea greco-romană, corelativ cu semantismul imaginii, pe de-o parte, şi cu reprezentările realiste sau simbolice ale puterii, pe de alta. Imaginarul colectiv devine procesul de memorare a gloriei divine sau a celei câştigate de instituţiile sale, de comunitatea însăşi sau de spiritul ei creator.

Cuvinte-cheie: imaginar, Roma, *funus imaginarium*, Bizanţ, imagine sacră

[1] Dat fiind că am prezentat lucrarea de faţă în cadrul unei conferinţe-invitate bazate pe volumele de autor pe care le-am dedicat subiectului colocviului, utilizez aici, în mod inevitabil, parte din informaţii şi argumentări, în special din *Uitarea Romei. Studii de arheologie a imaginarului* (2013).

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

„Imaginar” – o problemă încă actuală de definire a termenului

Lucrările moderne şi contemporane dedicate istoriei şi teoriei imaginarului, în câmpul ştiinţelor umaniste şi al artelor, dacă sunt evaluate în ordinea apariţiei lor, relevă schimbări semnificative de viziune asupra noţiunii şi a instrumentarului de analiză şi de interpretare. Noţiune surprinzătoare, inconstantă, polemică, aşa cum vom vedea că au fost şi evoluţia ei semantică, şi de/valorizarea sa conceptuală. În bibliografii, se remarcă uşor masiva prezenţa franceză, de la critica raţionalistă a lui René Descartes la pleiadele de autori inspirate de gândirea lui Michel Foucault. Fie că ne referim la manifestările funcţiei imaginative la nivel colectiv, de grup sau individual, şi de orice tip ar fi, fie la instituţii şi la formele şi reprezentările pe care puterea le-a cunoscut de-a lungul timpului, Franţa a fost interesată de subiect şi mereu interesantă în luările sale de poziţie, în plan teoretic şi interpretativ.

În lumea contemporană, termenul se regăseşte în toate domeniile de cercetare, nu doar artistice sau umaniste, nu doar în sociologie (Michel Maffesoli) şi psihologie (James Hillman), ci şi în fizică (Gerald Holton), matematică (René Thom), fizica cuantică (David Bohm), astrofizică (Hubert Reeves), biologie (François Jacob) şi în numeroase alte câmpuri ştiinţifice. Înregistrează însă termenul „imaginar”, în ştiinţa contemporană, o dispersie semantică periculoasă, indeterminată sau, dimpotrivă, o multiplicare, o depliere şi o nuanţare firească a sensului? Vorbim despre o ubicuitate binevenită sau despre o ambiguitate care joacă împotriva conceptului?

După atacul iconoclast din secolul al XVII-lea declanşat de René Descartes prin *Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* (1641), în modernitate recuperarea sa teoretică este deplină, prin noile contextualizări în psihanaliză, la Sigmund Freud şi Jacques Lacan, în studiile de psihologie colectivă, la Carl Gustav Jung, în istoria şi hermeneutica religiilor, la Mircea Eliade, în arhetipologie, la Gilbert Durand. Astăzi, am spune, vorbim mai curând de circulaţia complet liberă a conceptului *ştiinţific*, atât în cercetare, cât şi în discursul cotidian, chiar dacă, uneori, este folosit cu sensuri surprinzătoare. În fond, e un termen cuprinzător, un cuvânt-valiză, care poate înmagazina nenumărate fenomene, forme şi expresii ale spiritului imaginativ.

Câteva din cele mai importante interpretări moderne care i-au fost acordate, explicit sau implicit, au fost prezentate într-o lucrare colectivă (realizată în 1998 sub coordonarea latinistului Joël Thomas) despre funcţiile şi formele istorice ale imaginarului, dar şi despre concepte şi metodologii particulare; toate acestea în viziunea unor „re/formatori” din secolul al XX-lea (alături de cei enumeraţi anterior, apar în listă şi Gaston Bachelard, Edgar Morin, dar şi Hans Georg Gadamer, Paul Ricœur, Georg Simmel). Prin forţa lucrurilor, volumul reuşeşte să reflecte doar parţial amplitudinea utilizării în modernitate a conceptului ştiinţific al imaginarului (obiectivul autorilor a fost acela de a crea mai curând o introducere în materie; perimetrul analizelor şi al prezentărilor teoretice este oricum restrâns, deşi se fac trimiteri la literatură, filosofie, istorie şi teologie). Oricum ar fi, volumul, mai curând

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila” Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

un mozaic de micro-studii şi fişe de prezentare decât un program de cercetare riguros, este tot singular, după aproape 20 de ani.

La câțiva ani distanță, Jean-Jacques Wunenburger, amintind prin titlu de studiul critic publicat în 1941 de către Jean-Paul Sartre, reia prezentarea teoretică a imaginarului (cu câteva comentarii aplicative), însă nu pentru a-l relativiza (până la destabilizare conceptuală), ci, din contră, pentru a-i reevalua „actualitatea" şi a-i descrie „profilul" şi evoluţia. Deşi la rândul său schematic, studiul din anul 2003 subliniază cu precădere posibilităţile de sistematizare a funcţiilor şi a valorilor alocate termenului în câmpul științelor umaniste, precum și în cultură, în politică, în societatea modernă în ansamblu (Wunenburger 2003).

Semnalăm însă şi alte abordări, recente, care actualizează şi îmbogățesc înțelegerea fenomenului imaginarului şi care ne conduc către domenii de studiu dintre cele mai diverse. Imaginarul este obiect de studiu sau referință subsecventă în lucrări de istorie, de ştiințe politice, de studii culturale şi arte, de sociologie; devine relevant pentru formele de organizare statală sau comunitară, pentru înțelegerea doctrinelor sau a mitologiilor, pentru numeroasele compartimente ale antropologiei şi pentru simbologie. Nu ne mai referim aici la modelele clasice de analiză, deşi încă active, din istoria mentalităţilor (linia franceză), ci trimitem cu precădere la cele din istoria ideilor şi istoria culturală sau la cele derivate din ele (linia anglo-americană), sursă de inspirație pentru noi interpretări. Interesele ştiințifice actuale pun în relație problematica imaginarului cu analiza instituţiilor şi a politicilor lor, cu spațiul public modern şi contemporan, cu discursul puterii – ca text, imagine, ritual sau eveniment (reamintim şcolile post-Foucault). Prevalentă devine accepțiunea sa „politică", dacă înțelegem în acest fel rolul pe care îl joacă imaginarul în coagularea comunității, dar şi în modelarea expresiilor sociale şi culturale prin care se revelă o personalitate individuală sau un grup.

Direcțiile noi de cercetare din ştiințele umaniste, din anii 2000 încoace (Bonel şi Hunt 1999) converg spre un câmp ştiințific coerent în ansamblu, deşi divers în compoziția sa internă, aflat sub cupola istoriei şi a istoriografiei culturale (Burke 2004, Whatman 2016). Conceptul ştiințific al imaginarului nu se devitalizează odată cu declasarea noțiunii de mentalitate în favoarea celei de reprezentare socială (Ricœur 2000) sau odată cu tensiunile dintre deconstructivism şi anti/post-deconstructivism, cognitivism, tehnologizare, şi nici cu ascensiunea noțiunii complexe de narativitate multimedială (Herman, Jahn şi Ryan 2004); dimpotrivă, el se reactualizează, datorită capacității sale intrinseci de a sedimenta reprezentările corporalităţii şi ale corporeităţii, senzoriale şi intelectuale, sub forma unei memorii potențial generatoare de real. Fie că vorbim despre istoria instituţiilor statului roman sau despre teoria puterii creştine din primul mileniu, fie că ne referim la analiza şi interpretarea unei perioade marcate de o anume filosofie a imaginii sau la interpretarea imaginaţiei senzoriale în teologie, la societatea contemporană sau chiar la vreun act terorist, se ajunge implicit şi la tratarea temei corpului, comunitar sau individual, perceptibil sau simbolic, întreg sau fragmentat, real, reprezentat sau ireal,

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

la relația dintre politic/ă, violență și emoții, dintre teritorii, granițe, comunități și la reprezentările lor imaginare.

Există însă în arealul studiilor dedicate sau care includ problematica imaginarului o linie de demarcație destul de fermă, trasată de rolul alocat imaginației. Atunci când se apreciază funcția ei fantasmatică, ne aflăm mai aproape de psihanaliză, antropologie/ arhetipologie, istoria religiilor, istoria mentalităţilor, estetică și poetică literară și vizuală; când accentul cade asupra funcției de memorare, ne putem gândi, spre exemplu, pentru perioade mai vechi, la Ernst H. Kantorowicz, Évelyne Patlagean, Gilbert Dagron, Louis Marin, Marie-José Mondzain, Giorgio Agamben – oricât de diferite ar fi abordările sau operele lor. Deloc întâmplător pentru această pleiadă de istorici, filosofi, filologi, suportul metodologic se aseamănă cu demersul „arheologic" − un model major şi la ora actuală, în 2017 −, relevat de opera și de cursurile despre putere susţinute la Collège de France, în perioada 1970-1984, de către Michel Foucault.

Această a doua opțiune corelează „imaginarul" în principal cu „reprezentarea" (imagine icastică, și nu fantasmă), cu „evenimentul" și ritualurile (imagine iconică și simbol, nu senzorialitate), cu „istoria" şi modele-reper (narativul și arhetipul, nu onirismul). Reiese de aici o definiție complexă a imaginarului colectiv, care ar fi: un fenomen plural de creaţie, rezultat al efortului comunităţii de a-şi reprezenta în forme coerente experienţa de viaţă, gândirea şi existenţa în ansamblu, prin discursul colectiv și individual despre sine şi despre ceea ce numește și descrie a fi alteritatea sa (cu ajutorul arhetipului, al mitului, al imaginii şi al simbolului); apare la întâlnirea dintre gândirea asupra politicului (datorată instituţiilor puterii și teoreticienilor ei, dar şi comunităţii, care, pentru a-și organiza eficient existența, și-a stabilit seturi particulare de norme) și exprimarea liberă a spiritului, chiar sub presiunea unei dogme sau a unei ideologii mai generale. Noua perspectivă teoretică asupra imaginarului, construită cu elemente antropologice, istorice, culturale și de ordin socio-politic, îi confirmă funcția în memorarea trecutului și, implicit, rolul în reprezentarea identitară.

Pe o linie de mijloc între adepţii imaginarului fantastic (în mod particular literații) și „raţionalişti" (semioticienii, spre exemplu, dar și istorici, filosofi etc.), Jean-Jacques Wunenburger a argumentat într-o lucrare din 2001, *Imaginaires du politique*, în favoarea abordării filosofice a antropologiei politicului şi a puterii, în mare parte în opoziţie cu viziunea lui Jacques Le Goff (exprimată în lucrarea sa dedicată imaginarului medieval). Critica implicită la adresa acestuia vine şi din faptul că el nu oferă o definiție a noţiunii cu care, de altfel, operează pe larg și pe care caută să o descrie mai curând apofatic: imaginarul nu ar cuprinde/ nu ar fi nici *reprezentarea*, nici *simbolicul*, nici *ideologicul* (Le Goff 1991, 5-34), deși stă în relație de subordonare cu ele, cum stă și cu documentul și imaginea. În schimb, în ultimul capitol, „Istoria politică mai poate fi coloana vertebrală a istoriei?", autorul propune o corelare a imaginarului cu antropologia puterii, contrar celor afirmate ca fiind posibile la început (Le Goff 1991, 438-459). Se deschide în acest fel, poate fără

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

voia autorului (polemic el însuşi, de altfel, faţă de Gilbert Durand) condiţia de posibilitate pentru interpretări diametral opuse demersului său. Am discutat pe larg aceste aspecte controversate ale studiilor teoretice introduse de Le Goff în cartea sa despre evul mediu francez într-o lucrare pe care am dedicat-o la rândul meu şi după puterile mele imaginarului medieval, formelor sale istorice şi teoretizării lor (Mesina, *Imaginarul medieval*, 2013). Totuşi, în ciuda analizei critice pe care am formulat-o, am integrat observaţia istoricului francez (şi pe care el însuşi caută să o pună în lumină în studiile monografice dedicate regalităţii): „... un simbolism profund ancorat într-o semiologie religioasă, care transforma politicul într-o zonă a sacrului. Unul dintre aceste semne-însemne se preta îndeosebi la ample comentarii privind, pe de o parte, însăşi esenţa simbolisticii politico-religioase şi, pe de altă parte, instituţiile în care s-a întrupat de-a lungul istoriei: coroana" (*Imaginarul medieval* 446). Concluziile celui de-al doilea studiu teoretic din volumul francez *Imaginarul medieval* recunosc faptul că este corectă aplicarea lecturii antropologice în studierea puterii medievale, a „imaginariilor" colective locale şi a modelelor lor mai generale.

Pentru a urmări formarea imaginarului politicului şi al puterii (care îşi subordonează simbolicul, după cum afirmă Le Goff în capitolul final, spre diferenţă de precizările din prefaţă), e necesar să trasăm încă de la început diferenţa dintre acesta şi „teoria politică". Prin „imaginar al politicului şi al puterii" înţelegem rezultatul unui efort colectiv de gândire imaginativă, structurată în baza unor principii directoare comune, cu unicul scop de a realiza, fixa şi transmite către posteritate o poveste identitară coerentă şi puternică, istoric şi simbolic. „Teoriile politice" sunt reprezentate în imaginar nu în litera lor ştiinţifică, ci cu dimensiunea lor imaginativă şi chiar utopică, cu încărcătura lor filosofică, metafizică şi cu reţeaua lor de micro-structuri simbolice, care stimulează înţelegerea realităţii, dar care răspund şi nevoii de criterii şi de norme. Spre exemplu, viziunile revoluţionare, dacă nu îşi găsesc imediat o reţea invizibilă de aşteptări la nivelul grupului sau al comunităţii, rămân izolate, dar latente, cu posibilitatea de integrare ulterioară în ansambluri ideologice mai mari.

În această idee, regăsim la Jean-Jacques Wunenburger, în studiul dedicat utopiei (Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarului*, 2001), o trimitere foarte utilă şi interesantă – pe care însă autorul nu o exploatează − la semnificaţia originară a noţiunii de „imaginar", încadrată într-un ritual cu funcţie de memorare şi cu rol identitar, într-un ceremonial politic. În acest punct, devine posibilă cercetarea imaginarului sub semnul antropologiei puterii.

Pe urmele literaturii ştiinţifice de specialitate, printr-o sondare „arheologică" în istoria termenului (după Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, 1969 şi Giorgio Agamben, *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, 2007), am investigat la rândul meu înţelesul de bază al noţiunii, pentru a susţine următoarea teză: imaginarul este generat şi gestionat chiar de centrul absolut al puterii, pentru a-şi întări guvernarea prin reprezentare şi memorare,

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

cu ajutorul unui ceremonial unic şi fastuos: *funus imaginarium*[2] − cortegiul măştilor strămoşilor, care „însoţea" catafalcul nobilului defunct, într-o punere în scenă nu atât emoţionantă, cât legitimantă şi raţională. Cu un semantism specializat, cu o funcţie ritualică atent încadrată şi exploatată public pentru a impune imaginea celui omagiat în memoria colectivă (v. fig. 1), termenul stă în relaţie cu alte bazine lexicale învecinate, împreună cu care fondează vocabularul şi simbolistica puterii în spaţiul cetăţii şi pentru comunitatea ei. Conceput pentru a reda şi a întări identitatea corpului politic urban, imaginarul, în ansamblu, păstrează acest rol fundamental în toată evoluţia sa ulterioară, preluând prin analogie reflexele „realităţii" şi logicile sale de organizare.

Funus imaginarium: procesiunea strămoşilor şi (re)memorarea colectivă

Una din tezele pe care le-am propus într-o lucrare dedicată arheologiei imaginarului antic şi bizantin (Mesina, *Uitarea Romei*, 2013) este susţinută cu ajutorul unei analize de semantică istorică: formarea termenului prin contextualizări, contaminări şi transformări. Funcţia ritualică (primară) i-a determinat (aluvionar) bazinul semantic, care, ulterior, a dispărut (precum suportul său istoric), fiind preluat şi asimilat de semantismele altor cuvinte, purtătoare de semnificaţii complementare.

Cu mult mai târziu, în timpul raţionalismului francez, atacul iconoclast despre care am pomenit anterior demonstrează faptul că noţiunea îşi pierduse la acel moment semnificaţia originară şi denumea, restrictiv, un proces considerat nefast pentru cunoaşterea obiectivă, o gândire fantezistă, dar limitată, ne-intelectuală; în consecinţă, i se alocă imaginarului un statut periferic (imaginar fantastic, fabulos, iraţional, irelevant, chiar nociv). Abia în perioada ulterioară, începând cu secolul al XVIII-lea, de-a lungul procesului de recuperare a statutului său, dar şi de redefinire, cuvântul îşi stabilizează semnificaţiile pozitive, precum sunt azi şi cele ale derivatelor lexicale învecinate − imaginaţie, respectiv imagine, ajungând un termen pe deplin acceptat în vocabularul de bază din toate domeniile ştiinţifice, de la teoria artei la sociologie, la ştiinţe politice, medicină, matematică etc.

Sondarea „arheologică" a noţiunii de imaginar ne poartă mai întâi către greaca veche, în care utilizarea adjectivală nu indica o strictă specializare semantică şi nici un rol major; cu mult mai interesantă, în schimb, secvenţa lingvistică latină în care apare conţine şi „rădăcina" etimologică pe care o vom exploata în continuare. Sursele literare atestă instabilitatea semnificaţiei cuvântului în ocurenţele respective şi o oscilaţie de la un sens care ţine strict de închipuire (chiar cu o nuanţă peiorativă) la

[2] Sintagma apare în secolul II d.Ch., într-o lege funerară a colegiului Dianei şi al lui Antinous din Lanuvium, în anul 136. Informaţia este înregistrată în *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863-, apud Benoist 2005, 104. Sintagma revine până la sfârşitul secolului al IV-lea – mai amplu la: Polibiu (*Historia romana*, VI 52, 10-54, 2: descrierea procesiunii pentru nobilii romani, la jumătatea secolului II), Dion Cassius (LVI 34-46 şi LXXIV 4-5: funeraliile lui Augustus, 14 d.Ch., şi Pertinax, 193 d.Ch.), Herodian (IV 2: *funus* pentru Septimius Sever, 211 d.Ch.).

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

unul polimorf (politic, istoric şi spiritual). *Imaginarius* este atât cel care realizează o figură (materială), cât şi cel care poartă o figură în cadrul ritualului funerar *funus publicum*. Forma substantivală este atestată abia în latina clasică şi în cea imperială târzie, în secolele IV-V d.Ch. (la Flavius Vegetus Renatus, cu semnificaţia de „cel care poartă chipul împăratului"), în timp ce forma adjectivală a cuvântului, mai veche, apare în *funus imaginarium*, având o funcţie precisă şi denumind un rol secund, dar cu relevanţă ritualică şi politică.

Funus imaginarium reprezenta o parte importantă din ceremonia publică de înmormântare, în secolele II-IV d.Ch., rezervată marilor aristocraţi romani, iar în cele din urmă, prin decret augustian, doar împăraţilor; era alcătuit dintr-un cortegiu de actori, care purtau măştile mortuare, din ceară (*imagines*) ale înaintaşilor defunctului şi costume corespunzătoare rolului politic jucat cândva de aceştia (Benoist 2005, 104). *Funus* cuprindea, pe lângă actul propriu-zis al arderii pe rug sau al înhumării, şi acest ritual specific, desfăşurat (aproape sigur) în prezenţa corpului defunct, şi nu doar a efigiei acestuia (substitut obligatoriu, dacă era cazul).

Procesiunea de înmormântare nu presupunea neapărat şi înălţarea împăratului defunct la rangul de „memorabil". În principiu, destinul istoric al principelui sau împăratului se desfăşura între *adventus* (ceremonia de întâmpinare ca învingător) şi *funus* (ceremonia funerară), aşadar ceremonia de consacrare a memoriei vieţii autocratului era organizată numai dacă faptele acestuia o motivau.

Datorită impactului asupra comunităţii, dar şi semnificaţiei sale, recursul la *funus imaginarium* a fost limitat oficial de însuşi Augustus la procesiunea de înmormântare a împăraţilor, *funus imperatorum*; implicit, la divinizarea lor prin apoteoză, *consecratio*. Funcţiile cortegiului de măşti pentru relaţia dintre *populus* şi împăratul defunct aveau de aceea rolul de a reaminti ascendenţa împăratului (strămunii erau din acelaşi neam nobil sau chiar figuri mitice ale cetăţii); suita de *imagines* avea menirea de a atesta, la finalul existenţei sale terestre, legitimitatea cu care ocupase o funcţie publică şi, de altfel, cu care urma să deţină un loc în patrimoniul memorial. Pe de altă parte, cortegiul ocrotea fizic catafalcul (constituia o barieră materială), dar şi spiritual comunitatea (asigurarea ei că defunctul este preluat şi însoţit în lumea *i-reală* de strămoşii săi, forţe care ocrotesc şi garantează liniştea vieţii spirituale a cetăţii); gira memorarea colectivă a evenimentului şi a destinului măreţ al împăratului (ca martori necesari, superiori substanţial celor prezenţi), precum şi consacrarea memoriei împăratului; întărea legătura puternică a comunităţii cu trecutul şi cu valorile sacre ale cetăţii.

Consecinţele au fost majore în planul autocraţiei. Decizia autocratului de limitare a utilizării „spectacolului" *funus imaginarium* a contribuit la monopolul imperial asupra spaţiului public şi asupra traseelor urbane centrale, devenite scena manifestării plenare a puterii sale, dar şi la transformarea bazelor religiei romane republicane târzii, cu efecte politice şi sociale ireversibile, printre care întărirea principatului, în defavoarea aristocraţiei senatoriale; nu în cele din urmă, augustul a ajuns să se identifice cu însăşi zeitatea tutelară a Romei, Jupiter Capitolinul (v. fig. 2 şi fig. 3).

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

Toate aceste etape de recunoaștere a valorii reale a conducătorului roman (sau de sancționare a sa) erau puse în scenă grandios, după scenarii care amestecau elemente mitologice şi contexte istorice. În cadrul oraşului − pe traseele specifice fiecărui tip de ceremonie şi cu întregul lor arsenal de semnificaţii −, planul urbanistic, decorul arhitectural, scenografiile specifice şi iconografia monumentelor deveneau elemente-suport pentru spectacolul puterii, alături de formulele co-participative obligatorii (decrete, oraţii etc.).

Beneficiile majore pentru instituţia imperială s-au făcut vizibile în primul rând la apariţia şi în consolidarea cultului imperial. Valoarea edilului, date fiind ritualizarea puterii sale şi proiectarea figurii sale sacre în rândul înaintaşilor glorioşi, era astfel definitiv integrată în memoria Romei eterne, martorul direct al apoteozei. Mişcarea de *translatio* din planul existenţei terestre în cel divin era astfel consfinţită politic printr-un decret dat de Senat pentru organizarea ceremoniei speciale de *consecratio* a împăratului (valabilă pentru întreaga *oïkouménè*). Decizia instituţională impunea ca omagierea defunctului august să iasă din „normalitatea" ritualică şi din cadrul cultual comun al înmormântării, *funus publicum*, pentru a deveni un proces colectiv de divinizare a familiei imperiale (v. fig. 4). *Funus* devenea astfel „anticamera" asimilării împăratului în rândul zeilor, ceea ce ne atestă nouă modul în care se consolida în secolele I-IV cultul imperial, ca şi impactul pe care acest ceremonial îl avea asupra comunităţii romane.

Omagierea obligatorie solicita includerea tuturor tipurilor de expresie în spectacolul politic și spiritual: cuvântul (*laudatio funebris)*, imaginea, obiectul (scenografia) și ritualul (*pompa funebris)*. *Imagines*, purtate de tineri romani, nu erau doar măştile, ci şi costumele aferente gradelor militare sau funcţiilor politice, sau nivelului social al strămoşului, după care puteau fi recunoscuţi atunci când numele lor era invocat în oraţie. Ceremonialul în mişcare oferea şi o lectură politică a spaţiului guvernat de fostul *augustus*. Scenografia şi ansamblul ceremoniei transformau în monument carul pe care era aşezat defunctul şi ofereau o grandioasă punere în scenă a ceea ce trebuia să devină un *exemplum*, pentru a fi invocat ulterior în discursurile politice.

Dimensiunea civică și cea istorică a spectacolului funerar imperial aveau de asemenea o importanță majoră. Spectacolul instituţional, prin ceremonialitatea sa, îi solicita comunităţii un autocontrol sever în manifestarea emoţiilor în faţa morţii. El constituia şi o lecţie de pedagogie civică în raport cu figurile mitice tutelare ale războiului, în special cu *Mars Ultor* roman (vezi fig. 5), pentru că îi revela cetăţii caracterul apoteotic al funcţiei supreme. Transformarea modelului republican al ceremoniilor de înmormântare (rezervat aristocraților) în grandioase *funera* imperiale a impus omagierea autocratului drept cuceritor al lumii, prin includerea în cortegiul veteranilor (eroilor-martori), alături de *populus*, societatea civilă, a soldaţilor, *ordines*.

Matricea *funera imperatorum* a înglobat în cele din urmă toate valorile majore ale cetăţii lumii. Cum *funera* imperiale organizate pentru fondatorul principatului au dat tiparul pentru următoarele secole, *funus imaginarium* a ajuns să includă alături de

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

împăratul defunct, dar şi de cei care îl omagiau ca *pontifex maximus* (v. fig. 6) şi ca civilizator al lumii (Augustus) (v. fig. 7), şi figuri-reper ale cetăţii (Romulus) şi ale *oïkouménè* guvernate, (re)cunoscute astfel − incontestabile valori istorice şi morale (sau materiale, în cazul provinciilor). Doliul colectiv devine astfel un prilej, dar şi un exerciţiu de rememorare a unui destin măreţ, parte din portretul romanităţii. Reîntâlnirea cu trecutul în cadrul solemn al ritualului este în acest caz o lecţie de corectare a uitării, dar şi de corelare a gestului de a omagia gloria cu nevoia de a întări identitatea colectivă, prin referire la figurile sale eroice.

În relaţia cu cetatea sa, împăratul, *Semper victor*, ajunge să revendice recunoaşterea de către comunitate a cultului care se formează şi a funcţiei sale de autocrat ca fiind inspirate de divinitate – sursa puterii sale politice. Joncţiunea simbolică *Roma Æterna − Augustus* nu va părea nenaturală în economia generală a guvernării, dat fiind că însăşi comunitatea afirma despre propria cetate, în cadrul ceremonialurilor şi prin discursuri, că este nemuritoare şi sacră. Teoria imperiului integrează mistica urbană a cetăţii şi simbolistica puterii autocrate, astfel încât ele practic se contopesc (v. fig. 8).

Autocratul, *Conservator Urbis Suae*, politica sa edilitară şi planul de construcţie monumentală a Romei au dat noi valenţe registrului vizualului urban, generând proiecte grandioase de întărire a corpului arhitectonic al cetăţii. Cum, în paralel, se pregăteau şi itinerariile ceremoniilor imperiale, ca vertebre ale spectacolului de confirmare a puterii, „corporeitatea" acesteia din urmă se insera în corporalitatea urbană, astfel încât comunitatea romană ajunge să străbată cotidian un spaţiu sacralizat, unic, ca pe scena pregătită permanent pentru o nouă reprezentaţie. Relaţia dintre principe sau împărat şi Cetatea sa presupune, implicit, prezenţa acestui *populus Romanus*, beneficiarul absolut al actului construcţiei. Corpul politic al comunităţii devine vizibil, la rândul lui, atât în ceremoniile de *adventus−funus−consecratio*, cât şi în Hipodrom, în sine o altă scenă specializată, pe care *populus* joacă, de fapt, rolul principal, prin dreptul său de *veto* sau de confirmare a deciziilor Senatului. Cetatea-stat, devenită între timp capitală de imperiu continental, are, implicit, în calitate de loc al deliberării şi al anunţării Legii, funcţia politică tutelară pentru întregul teritoriu administrat de puterea romană. Cum politicile de memorare a evenimentului sunt configurate şi susţinute prin spectacolul periodic şi prin reprezentările puterii instituţionale sau comunitare, se poate admite că mecanismele principale de construcţie a „istoriei" au fost şi ele definitivate tot în capitală.

Nu întâmplător termenul *imaginarius* apare într-o perioadă în care filosofia stoicilor influenţează gândirea politică romană: relaţia care se stabileşte natural între principe şi cetatea sa, între reprezentările puterii sale şi cerinţele comunităţii trebuie susţinută de virtuţile pe care autocratul le dovedeşte atât în actul de guvernare, cât şi prin politicile corelative cu acesta. Nevoia de ordine istorică, de control asupra faptului şi evenimentului, de cunoaştere şi apropriere a semnificaţiilor şi a învăţăturii desprinse din cunoaşterea contextului, dezbaterea asupra celor mai bune modalităţi

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

de guvernare şi a virtuţilor sunt, toate, influenţate de filosofiile post-aristotelice, din care împăraţi precum Marcus Aurelius trag învăţăminte. Idealurile stabilite, sub influenţa stoicilor, întăresc relaţia puternică dintre autocrat şi corpul politic al cetăţii şi al imperiului său, relaţie tradusă simbolic printr-o metaforă organică anunţată încă de Platon, integrată şi comentată de Aristotel în tratatele sale.

Translarea puterii şi a prestigiului de la *Æterna Roma* la *Æternus Augustus* a implicat stabilirea şi respectarea unei responsabilităţi fundamentale a împăratului, nu doar edil şi garant spiritual, model politic şi militar, ci şi „memorator" al destinului comunităţii şi al imperiului, şi autocrat ce merită, la rândul său, să fie „memorat". Calitatea de reper moral se menţine şi se accentuează după moarte, prin ceremonia specifică, de *consecratio*. Împăratul este el însuşi un depozit al virtuţilor întrupate perfect, este şi autor de strategii de reprezentare a acestora, este şi actorul principal pe scena istoriei comunităţii politice. Performanţele sale politice şi militare sunt redate şi de decizia de lărgire a graniţelor capitalei/ imperiului, simbolic şi practic oferind astfel spaţiu de celebrare şi de existenţă pentru noua stare a lucrurilor.

„Corpul politic" al Romei este personificat printr-o femeie-mamă (v. fig. 9) şi ei i se atribuie o iconografie complexă, redată pe frontispiciile monumentelor, în acte juridice şi pe însemne militare (politică pe care Constantinopolul o va prelua aproape integral); împăratul, în schimb, împrumută atributul eternităţii de la cetatea supremă, devenind *Imperator Caesar Augustus*. Se realizează în acest fel un transfer de funcţii şi de reprezentări, astfel încât cei doi, împărat şi cetate, vor constitui împreună „corpul politic" prin definiţie – o unitate care, până la decizia lui Constantin I de a construi o „dublură" romană în Orient, părea indestructibilă. Tot Constantin I va reface această relaţie exclusivistă şi sacră, însă cu *populus urbis constantinopolitanae* şi în termenii reali şi pragmatici ai „contractului" dintre fondatorul eponim şi oraşul său.

Imaginarul romano-bizantin. Uitarea Romei păgâne și doliul creștin

La Roma, în perioada principatului, ca şi la Constantinopol (cu toate modificările impuse de credința basileilor), *funera imperatorum* și organizarea grandioasă a funeraliilor imperiale demonstrează interesul comun pentru *sacralizarea funcţiei imperiale*. Practica şi teoria divinizării, de sorginte greacă, trecute prin filtrul stoic (de la Cicero la Seneca), apoi prin cel creştin-timpuriu (şi arian, la Eusebiu din Cesareea), vor fi şi ele preluate de a doua capitală „romană", cea orientală.

Despărţirea de Roma are loc prin deciziile lui Constantin I și Constantiu II, fiul său. Ceremonialurile organizate la Roma în timpul domniei lui Constantin I sunt reduse la numai trei manifestări publice de *adventus* pentru împăratul în exerciţiu (312, 315, 336). Pe 8 noiembrie 324 se retrăsese sub ordinele lui perimetrul Byzantionului, (re)construit ca a doua Romă şi sărbătorit cu numele de Constantinopol la 11 mai 330. Constantiu II (337-361), aflat la Roma în anul 357 (28 aprilie), solicită la rândul lui o ceremonia de *adventus* auster organizată și refuză să se mai închine poliadei romane. Latura militară şi practică a personalităţii lui Constantiu II, dar şi spiritul de creştin

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

(prezenţa lui e descrisă drept hieratică, tăcută şi rigidă) erau consonante cu o restrângere a fastului ceremonial − cu atât mai mult cu cât Roma însăşi traversa o perioadă de criză instituţională, după mutarea reşedinţei imperiale în Orient.

Ceremoniile imperiale la Roma în raport cu împăratul creştin se modifică fundamental. În doar trei decenii, Roma ajunge un oraş cu funcţii politice reduse în raport cu Constantinopolul şi cu o legitimitate confuză; de fapt, dacă citim odată cu Gilbert Dagron istoria secolului al IV-lea, în mod intenţionat lăsată să fie ambiguă, în favoarea capitalei din orient (Dagron, 1974). Împăratul creştin devine centrul procesiunilor doar ca funcţie politică, iar relaţia pe care *adventus* o asigura înainte între augustul sacerdot, comunitate şi zeităţi, se estompează. În trecerea sa dificilă către creştinism, Roma va fi nevoită să-şi adapteze practica ritualică păgână şi ceremonialurile la noua teocraţie politică, pentru a-i asigura totuşi împăratului „în maiestate", aflat fie şi în vizită, rolul major în orice manifestare publică de proporţii, însă fără apelul la strămoşi şi la vechea mitologie locală.

La data divinizării lui Constantin I, existau deja în esenţa puterii imperiale fundamentele pentru *basilëía*: credinţa într-o relaţie unică pe care împăratul o stabileşte, prin funcţia sacerdotală asumată, cu zeităţile (mai apoi, cu divinitatea creştină); imaginile (figurile) care îl reprezentau când era în viaţă (aşadar, ca substitute ale autorităţii sale), dar şi *post-mortem* (efigiile şi măştile mortuare); ritualul aulic dedicat lui, *divi filius* şi *Augustus*, *numen* şi *genius* totodată; ceremonialurile publice anuale; atribuirea calităţilor de *invictus* şi de *pater patriae*, precum şi a unui prenume (legat de cuceririle sale), devenit nume (*Caesar*); recunoaşterea periodică a virtuţilor unice pe care le întrupa, într-un oraş construit şi folosit permanent pentru spectacolul grandios al puterii − forumuri, trasee urbane, arcuri triumfale, temple şi mausolee, *columnae*, precum cea inaugurată în anul 113 în memoria lui Traian. Date fiind toate acestea, la înmormântarea lui Constantin I (22 mai 337) în capitala orientală a avut loc atât un *funus* clasic, dedicat corpului defunct, cât şi o ceremonie creştină, închinată înhumării sale (Eusebiu din Cesareea, *Vita Constantini* IV, 73 şi *Historia Ecclesiae* X, 8). *Funera imperatorum* se transferă în capitala de est şi se transformă, în pofida capitalei de vest.

Grija „păgână" pentru transferul valoric în lumea celestă este însă atent preluată în ceremonialul constantinopolitan, „creştinat"; el va susţine construcţia unui eşafodaj simbolic şi a unei arhitecturi complicate a ierarhiilor de putere, reale şi „imaginate" – memorate toate de comunitate −, în care intră „figurile" cetăţii, respectiv modelele politice şi spirituale. În relaţie cu ele ne aşează şi „arheologia" imaginarului, pe un amplu bazin conceptual, al formelor care susţin memoria şi existenţa comunităţii: gestul întemeietor şi faptul glorios, politicul, credinţele şi instituţiile, ideologia militară şi civică, identitatea colectivă şi virtuţile individuale, obligatorii pentru o bună guvernare; reamintim, în viziunea stoicilor, de la Cicero la Seneca şi la Marcus Aurelius (Vogt 2008), dar şi la puterea creştină (Agamben 2007).

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

În economia generală a ceremonialului roman, un argument material şi un sprijin pentru memoria colectivă îl constituia *mausoleul familiei*. Romanii nu priveau la fel locul în care se păstrau rămăşiţele funerare şi templul comun. Mai mult chiar, doliul şi ceremonialul privat erau separate de lanţul procedural constituit de *iustitium*, starea de excepţie a doliului public. (Senatul fixa calendarul pentru *funera* printr-un decret oficial cu caracter juridic şi stabilea *consecratio*, în urma unor discursuri aprobate unanim; urmau ceremonialurile, apoi intervenea din nou legislatorul, tot discursiv, pentru a închide perioada şi pentru a decreta divinizarea împăratului.) Mausoleul (privat), mărturia indiscutabilă a recunoaşterii de către comunitate a meritelor împăratului şi a legitimităţii actului de a-i memora destinul, avea propria valoare sacrală, dar şi, în plus şi mai acuzat, una patrimonială; corelată cu cea eroică, a defunctului, recunoscută triumfal, nu se confunda în niciun fel cu cea a templului dedicat vieţii spirituale a cetăţii.

În schimb, în „a doua Romă", Constantiu II caută să acorde mausoleului familial (închinat Sfinţilor Apostoli) o valoare de templu, prin încadrarea catafalcului tatălui său cu 12 „posturi", echivalându-i astfel pe tovarăşii de drum ai lui Iisus. Constantin I fusese investit prin Conciliul de la Niceea din 325 ca *isapostolos*, nu însă ca substitut al lui Christos – aspect atent observat de literatura creştină ulterioară, care a amendat sever această concepţie, conform căreia împăratul ar fi fost *episcopus episcoporum* (expresie consacrată în Matei XXII, 21), ceea ce astăzi este numit de la distanţă istorică „cezaro-papism" (Dagron 1996, 158-159).

Casa basileică şi-a dorit o apoteoză finalizată nu cu cremaţia, ci cu înhumarea (opţiune creştină), dificil de realizat, în condiţiile în care şi tipul de construcţie (mausoleul), şi ceremonialul de *consecratio* ţineau încă de vechile credinţe „păgâne". Prin aplicarea ca atare a concepţiei greceşti despre *mímēsis*, s-ar fi dorit, poate, ca basileul Constantin I să imite modelul lui Iisus, iar mausoleul lui, de împărat militar roman, să amintească de Biserica Anastasis (a Sfintei Învieri), mormântul sacru din Ierusalim.

Se poate spune că, în mod legitim, moştenitorul nu a urmărit altceva decât glorificarea tatălui. În absenţa unui *funus imaginarium* (oricum legătura cu Roma nu avea sens, iar cea cu Bizanţul nu avea conţinut), a devenit posibilă aşezarea de plăci comemorative sau de posibile amplasamente funerare simbolice pentru cei 12 apostoli. Prin acest „cortegiu" sacral imobil, non-figural, proiectat totuşi cu prudenţă pentru mausoleu, şi nu pentru procesiunea publică, înmormântarea împăratului Constantin I a tins către modelul unei apoteoze pseudo-christice.

În analiza pe care o face pe baza surselor istorice, Gilbert Dagron înregistrează eşecul acestei tentative, de suprapunere a rolurilor celor doi „divini", precum şi a funcţiilor celor două spaţii (Dagron 1996). Mai întâi, Constantiu II transformă rotonda funerară existentă într-un mausoleu imperial şi proiectează acolo scenografia pentru depunerea catafalcului tatălui său. Imediat apoi însă, poate din cauza unei anumite rezistenţe a clericilor (nu e atestată, dar nici nu se poate găsi un alt motiv

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

obiectiv), construieşte alături o biserică închinată cultului creştin, în care vor fi depozitate relicvele, mausoleul funerar rămânând o anexă.

În timp, se va impune ca trupul credinciosului să fie depus, după modelul lui Constantin I, în interiorul spaţiului bisericesc (în cazul împăratului şi al marilor săi demnitari, edificiul creştin este fie ridicat de ei înşişi cu această funcţie, de capelă palatină, fie susţinut prin donaţii materiale sau financiare pentru a o îndeplini). Spaţiul funerar privat va fi până la urmă înglobat în spaţiul de rugăciune creştină colectivă, pentru ca trupul autocratului să rămână pentru totdeauna în centrul credinţei, în „casa Domnului", dar subordonat lui.

Modelul iniţial al funeraliilor lui Constantin I va face istorie ulterior, cu observaţia că împăratul defunct nu va ajunge niciodată să substituie locul central al lui Iisus şi nici nu va fi cu adevărat al 13-lea apostol (mai curând, cazul Sfântului Pavel şi al apostolilor din a doua generaţie). Doar la nivel retoric biserica de rit bizantin i-a recunoscut lui Constantin I o calitate cvasi-apostolică, dată fiind funcţia pseudo-sacerdoţiului său, preluată oricum din teoria puterii romane şi fără de care nu ar fi fost un „ales" al divinităţii.

Transformarea pe care a suportat-o *funus imaginarium*, dispărut după stabilirea capitalei la Constantinopol, a constat în înlocuirea sa cu celebrarea permanentă a virtuţilor basileului, aşezat în descendenţa directă a figurii christice. Invincibilitatea puterii lui şi-a găsit sursa în credinţa monoteistă şi în relaţia privilegiată a împăratului cu divinitatea (semnul crucii şi celebra inscripţie *In hoc signo vinces*, un motiv spiritual), în timp ce pentru autocratul „păgân" cauza primară a forţei sale indestructibile fusese romanitatea competitivă (aşadar, un argument etnic şi valoric).

Imaginarul bizantin va oglindi această convertire a vechii ceremonii romane − care îl punea în relaţie pe defunctul imperial cu spiritele marilor săi înaintaşi − în ceremonia omagierii basileului şi a relaţiei sale exclusiviste cu divinitatea. În ambele situaţii, predomină tema victoriei eterne datorate calităţilor împăratului, un (re)întemeietor (edil, dar şi civilizator în noi teritorii) şi un învingător absolut.

Imaginarul puterii creştine va prelua simbolistica augusteană pe care o va corela cu cea a cetăţii sale, Constantinopol (ilustrate de iconografia monetară bogată), dar şi cu ideea de corporeitate a imperiului. Domnia lui Constantin I păstrează şi transferă în imaginar, pe lângă interpretarea maiestăţii romane în limbaj retoric, şi gândirea absolutistă legată de dreptul imperial de guvernare a corpului/ teritoriului întregii *oikouménè* (cel puţin la Eusebiu din Cesareea). Conceptul politic suprem, reprezentativ pentru identitatea noii cetăţi-capitale, va fi *æternitas*, cuvântul-cheie care înlocuieşte *triumphus*, atât în vocabularul puterii, cât şi în practica ceremonială. Basileul şi cetatea sa îşi vor apropria, politic şi teologic, vocaţia universalistă a conceptului, în care se va proiecta însuşi corpul puterii, prin noţiunea de *imperium christianorum*.

„Imaginar", după cum îl atestă sursele pentru ceremonialul roman, însemna prin extensie şi amintirea despre înaintaşi, rememorarea trecutului comun, într-un cadru urban prin excelenţă glorificator. Printre condiţiile utilizării măştilor de ceară în cadrul

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

ritualului funerar se numărau atât „înrudirea”, reală sau simbolică, a strămoşilor cu împăratul omagiat, cât şi legitimitatea pe care o puteau acorda glorificării. Chiar chipul augustului va intra în rândul acestor *imagines*, iar sufletul său supravieţuitor va ajunge în rândul spiritelor ocrotitoare ale cetăţii, de îndată ce corpul va dispărea în foc sau rămăşiţele îi vor fi depuse în mausoleul funerar al familiei.

Pe graniţa dintre lumea celor vii şi a celor morţi, etern, privirea autocratului ajunge să legitimeze ea însăşi un trecut eroic, dar şi, în practica ritualică, un viitor împărat. „Privirea” basileică (şi, cu ea, cea a întregii lumi creştine) este îndreptată în schimb într-o singură direcţie, înspre un viitor indefinit: Judecata de Apoi. Trecutul (vetero- şi neo-testamentar) impune *doliul*, pe care doar obţinerea iertării dumnezeieşti îl poate împlini, şi *penitenţa* (în existenţa terestră), care, dacă e respectată până la capăt, conduce către *mântuire*.

Credinţa ortodoxă va păstra neschimbată această interpretare a eternităţii, chiar în spiritul ei originar (respectând textele sfinte şi scrierile creştinismului timpuriu). Pe de altă parte, deşi în practicile lor religioase diferă funcţia şi suportul material al „imaginii” sacre (vorbim fie despre măşti, efigii şi statui, fie despre mozaicurile bizantine din biserici), romanii şi creştinii de mai târziu au urmărit deopotrivă să recupereze, prin ritual şi prin comportament colectiv adecvat, vârstele de aur (oricare ar fi fost forma lor imaginară) şi pacea absolută.

În ce priveşte imaginea şi stilistica sa iconografică, principatul s-a vrut reprezentat realist, accentuând calităţile individuale, forţa, frumuseţea chipului, sugerând valoarea civică şi politică a persoanei (statuile lui Augustus însuşi, spre exemplu). *Basilëìa* a ales în schimb, în detrimentul individualităţii şi al diferenţei, hieratismul, privirea abstrasă şi transcendentă, subliniind obligaţia penitenţei şi a datoriei îndoliate faţă de figurile sacre; de aici, motivul donaţiei şi al închinării bisericilor împărăteşti; un tipar pentru portretul votiv este mozaicul din secolul X, care îi figurează pe Constantin I, în dreapta, închinând Fecioarei cetatea oraşului ca fondator eponim, iar în stânga, pe Iustinian I, prezentând macheta bisericii Hagia Sophia (v. fig. 10), model prezent şi în evul mediu în occident (v. fig. 11), preluat şi de evul mediu românesc (v. fig. 12) şi menţinut până azi.

Funus imperatorum a acordat, indiscutabil, o valoare spirituală majoră semantismului originar al „imaginarului”. A creat, de fapt, fundamentul şi bazinul larg pe care se va reaşeza noţiunea în vocabularul medieval creştin, cu noi înţelesuri, dintre care pe unele le folosim şi astăzi. Componenta politică explicită s-a estompat în timp, în favoarea unor seme înrudite sau a unor vecinătăţi semantice, şi datorită influenţei celorlalte cuvinte din familia lexicală, *imagine* şi *imaginaţie* – toate trei cu o mare relevanţă teoretică pentru instituţiile puterii şi pentru diseminarea şi susţinerea ideologiilor lor în imperiul creştin. Totuşi, *funera imperatorum* au fost cele care au impus în gândirea colectivă imaginea puterii sacre ca factor dominant în procesul de memorare.

Imaginarul – iniţial legat de o colecţie de imagini materiale (de obiecte) aflate în relaţie cu imagini-amintire – primeşte o sumă de afluenţi conceptuali şi semantici,

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila” Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

substanţiali, dinspre temele prezente în discursul public *al* puterii şi *despre* putere (texte, scenografii, ceremonialuri), şi anume: măreţia, romanitatea (etnie cu destin glorios), istoria unei mari civilizaţii, memorarea modelelor, forţa autocratului, politicile co-participative, instituţiile deliberative şi legiuitoare, credinţele-suport etc.

În procesul de transformare a măştilor, nici „gramatica" ceremonialului funerar, nici *oíkonomía* creştină nu vor mai păstra practica ritualică de tip *funus imaginarium* (anulată, în primul rând de logica întemeierii oraşului Constantinopol), ci vor menţine din simbologia imaginii ca *imagines* doar nevoia şi obligaţia de a corela valorile trecutului cu prezentul comunităţii-martor.

Reprezentările figurale ale divinului, în relaţie cu corpul simbolic al puterii creştine, vor înlocui după anul 330, prin mozaicuri, fresce şi icoane sau prin monedele bătute, „chipurile" înaintaşilor păgâni din ceremonialurile funerare urbane (precum şi spiritele lor protectoare). Datorită activităţii clericale asidue de prozelitism, susţinute de basileii iconoduli şi de teocraţia bizantină, dar şi de mai tinerele puteri creştinate, se vor răspândi în diocezele imperiului îndeosebi icoanele, iconografia votivă şi iconografia narativă (evanghelică) în frescă. *Oíkonomía* imaginii creştine va face să supravieţuiască şi să se amplifice haloul conceptual al „imaginarului", înţeles în secolul al IV-lea ca un cortegiu de spirite figurate ce însoţesc corpul mort al autocratului.

În sistemul de roluri va avea loc însă un schimb de substanţă şi de identitate: bustul zeului „devine" chipul realizat în mozaic al lui Iisus Christos, efigia (corpul de ceară al) împăratului păgân se dematerializează şi ea, prin înscrierea formei în imaginea murală; „chipurile" strămoşilor sunt înlocuite de figuri sacre (personaje vetero-testamentare, apostolii) sau sacralizate (martiri, ierarhi ai bisericii, împăraţi creştini).

Ceea ce putea fi controlat în lumea romană, fizic şi temporal (obiectele-măşti erau integrate doar în anumite momente şi scenografii), spiritual şi chiar politic, printr-o procesiune asumată de comunitate şi de instituţiile puterii locale, în lumea creştină ţine de o guvernare simbolică de proporţii mult mai mari, din moment ce teocraţia basileică gestionează centralizat credinţa monoteistă şi o impune ca atare în întregul teritoriu stăpânit, fără alternativă. *Funus imaginarium* este filtrat istoric şi politic de gândirea creştină, ca apoi să se disemineze în ceea ce va fi numită *oíkonomía* imaginii, iar aceasta să greveze imaginarul medieval. *Oíkonomía* a impus ca în descendenţa imediată a divinităţii şi a figurii christice să se situeze reprezentarea împăratului ei fondator. Pentru Iisus Christos, judecător în plan celest, stă basileul „delegat" (ales) în plan terestru, „inspirat" de divin (împărtăşind o anumită condiţie sacră) – reamintesc aici semiologia politico-religioasă (J. Le Goff).

Această politică a puterii imperiale creştine se va impune în timp şi în imaginarul colectiv; ea s-a dovedit foarte puternică şi persuasivă, cu toate mutaţiile şi adaptările pe care le-a suferit în timp, de la un regim politic la altul, de la o comunitate la alta. În ciuda unor schimbări de paradigmă culturală şi teologică în lumea bizantină, pe alocuri şi de gândire politică, canonul credinţei şi al imaginii divinului, precum şi

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universităţii de Vest din Timişoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

teoria puterii şi a guvernării menţin un imaginar colectiv cu o structură formalizată şi cu o schemă generală, valabilă timp îndelungat pentru ortodoxie.

Deşi reprezentările şi temele care se regăsesc în el, păstrate în memoria colectivă, în cultura orală sau ilustrate de diferite mărturii materiale, sunt variate şi numeroase, imaginarul rămâne organizat în jurul unui pivot central, al temei puterii (instituționale sau colective, laice sau religioase). *Imago*, în vechiul său sens roman, ajunge în societatea creştină la dimensiunile unui arhetip, iar în jurul fondatorilor religiei – figurile sacre, Iisus Christos şi Fecioara Maria, sau figurile laice, Constantin I şi împărăteasa Elena − se formează o întreagă ideologie cu privire la relaţia mamă-fiu şi la obligaţia omagierii ei îndoliate.

Ceea ce numim astăzi „imaginar creştin" ne apare, în plan simbolic, ca o formă sublimată a vechiului *funus imaginarium*, o schemă emergentă din el, cu următoarea caracteristică diferențială: în cadrul lui, protagonist absolut este spiritul divin întrupat, însoțit de un întreg cortegiu al figurilor majore din istoria creştinismului. Acest câmp central, al reprezentării divinului, nealterat până astăzi, păstrează din vechea semnificaţie a imaginarului doar semele şi simbolemele glorificării, ale memoriei colective (aici, creştine), menţinând în acelaşi timp şi componenta funerară a sacrificiului (dar ca martiriu apostolic) și primeşte ideea de penitenţă asumată de credinciosul aflat în aşteptarea judecăţii şi a mântuirii sale.

Imaginarul creştin este el însuşi o „procesiune simbolică", un *funus imaginarium* cu finalitate istorică, atât în plan colectiv, cât şi pentru individul comun.

Referințe bibliografice

Agamben, Giorgio. 2007. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2. Vincenza: Neri Pozza Editore.

Benoist, Stéphane. 2005. *Rome, le prince et la Cité*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bonel, Victoria, Hunt, Lynn (coord.). 1999. *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Postfață de Hayden White. Berkeley: University of California Press.

Burke, Peter. 2004. *What is Cultural History*? Cambridge: Polity Press.

Dagron, Gilbert. 1974. *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dagron, Gilbert. 1996. *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaro-papisme" byzantin*. Paris: Gallimard.

Herman, David, Jahn, Manfred, Ryan, Marie-Laure (ed.). 2005. *Encyclopedia of Narrative Theory*. Londra: Routledge.

Mesina, Laura. 2013. *Imaginarul medieval. Forme şi teorii*. Iași: Institutul European.

Mesina, Laura. 2013. *Uitarea Romei. Studii de arheologie a imaginarului*. Iași: Institutul European.

Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.

Thomas (coord.), Joël. 1998. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Éditions Ellipses.

Vogt, Katya Maria. 2008. *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press.

Whatmor, Richard. 2016. *What is Intellectual History*? Cambridge: Polity Press.

Wunenburger, Jean-Jacques. 2001. *Imaginaires du politique*. Paris: Éditions Ellipses.

Wunenburger, Jean-Jacques. 2001. *Utopia sau criza imaginarului*. Trad. de Tudor Ionescu. Cluj-Napoca: Ed. Dacia.

Wunenburger, Jean-Jacques. 2003. *L'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

Figuri

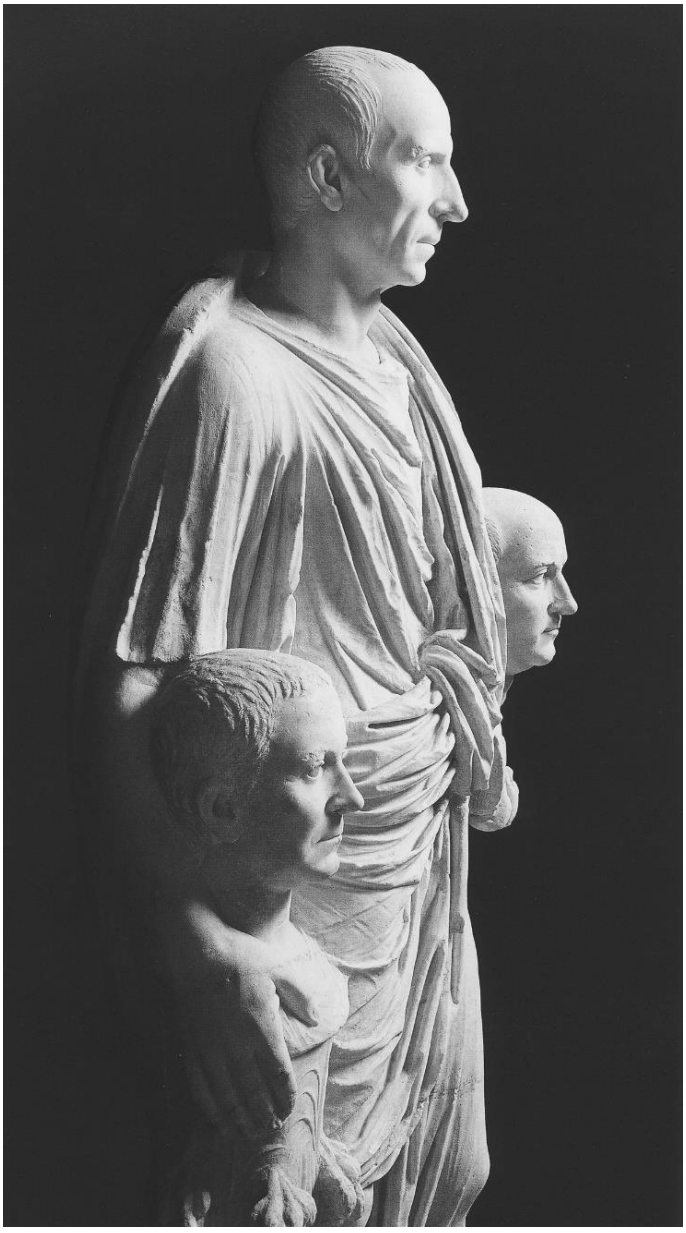


Fig. 1. *Togatus Barberini*. Nobil cu togă, ţinând busturile strămoşilor. A doua parte a sec. I î.Ch. Muzeul Capitolin, Roma.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

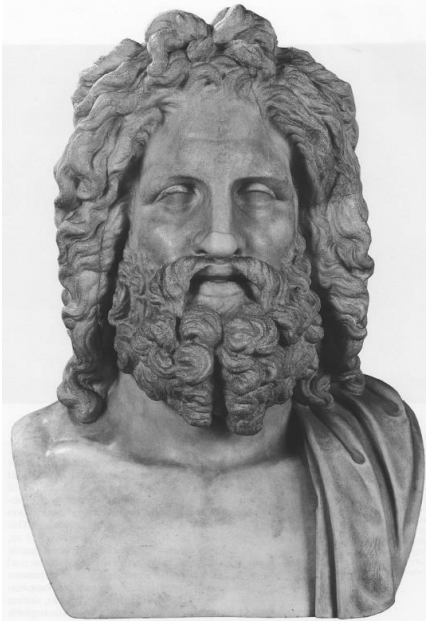


Fig. 2. *Jupiter Otricoli* (replică a statuii de cult Jupiter Capitolinul), prima jumătate sec. I î.Ch. Muzeul Vatican, Roma.



Fig. 3. *Gemma Augustea*, 10 d.Ch. (18,7 x 22,3 cm). Muzeul de istorie a artei, Viena.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)

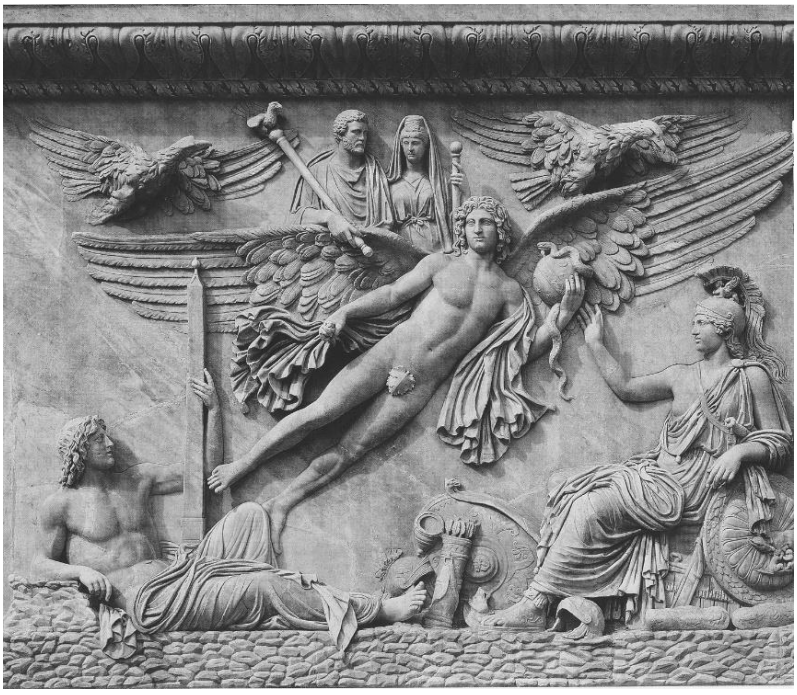


Fig. 4. Columna lui Antoninus Pius (161 d.Ch.). Relief de pe piedestal. Muzeul Vatican, Roma.

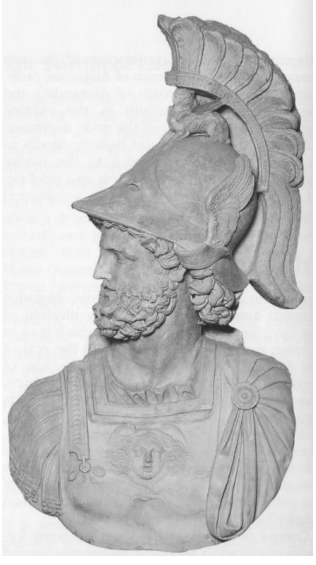


Fig. 5. *Mars Ultor*, prima parte sec. II d.Ch. (copie). Templul augustean al lui *Mars Ultor*, Roma.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)



Fig. 6. Augustus, ca *Pontifex Maximus* (27 î.Ch-14 d.Ch.). Palatul Massimo alle Terme. Muzeul Național Roman, Roma.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)



Fig. 7. Augustus (27 î.Ch-14 d.Ch.). Muzeul Vatican, Roma.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)



Fig. 8. Alegoria Romei. Monedă (verso) din timpul domniei lui Nero (54-68 d.Ch.). Monetăria Romei.



Fig. 9. *Ara Pacis Augustae* (9 î.Ch.). Figura alegorică a lui Tellus, Pământul (Italia sau Pacea). Ara Pacis, Roma.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)



Fig. 10. Iustinian I (stânga) şi Constantin I (dreapta), închinând Fecioarei cu pruncul, primul, Hagia Sophia, şi al doilea, cetatea Constantinopolului. Mozaic, 990. Galeria de Sud. Hagia Sophia, Istanbul.



Fig. 11. Regele Wilhelm II (1166-89) donează catedrala Fecioarei Maria. Mozaic, 1176. Domul din Monreale, Palermo.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)



Fig. 12. Tabloul votiv al lui Neagoe Basarab (1512-21), al doamnei Despina Miliţa (1512-21) şi al copiilor lor. Frescă, înainte de 1526. Meşterul Dobromir. Mănăstirea Curtea de Argeş, Argeş.

BDD-A26632 © 2017 „Jozsef Attila" Tudomanyi Egyetem Kiado Szeged; Editura Universității de Vest din Timișoara
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:50:45 UTC)