

Laura MESINA | **Arheologia imaginarului romano-bizantin<sup>1</sup>**  
(Universitatea din București)

**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 (moștenire romană); pentru că acesta este „delegat” de divinitate să guverneze lumea credincioșilor, are și datoria să gestioneze prezența imaginii sacre în întreg imperiul (adaos creștin). Imaginarul colectiv este oglinda și suportul puterii instituționale pentru îndeplinirea acestui „ministeriat” divin. Mai mult decât credința sau ideologia glorificatoare a puterii, el le reinventează pe amândouă, pentru a fi memorate laolaltă de comunitatea creștină. Îl hrănește însă o rădăcină și mai adâncă: interpretarea dată politicului de antichitatea clasică ateniană. Atunci când ea întâlnește în Bizanțul elin forma politică a imperiului roman și discursul creștin, dă naștere teocrației basileice și unei iconografii specifice. Nici iconoclasmul și nici isihasmul (două mișcări de idei din primul mileniu creștin ce amintesc în mod diferit de gândirea platoniciană) nu vor reuși să diminueze rolul imaginii în relația dintre individul credincios și puterea sacră. În căutarea rădăcinilor imaginarului bizantin se află și această cercetare. Arheologia sa ne-a dus către ritualul funerar din lumea greco-romană, corelativ cu semantismul imaginii, pe de-o parte, și cu reprezentările realiste sau simbolice ale puterii, pe de alta. Imaginarul colectiv devine procesul de memorare a gloriei divine sau a celei câștigate de instituțiile sale, de comunitatea însăși sau de spiritul ei creator.

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

<sup>1</sup> Dat fiind că am prezentat lucrarea de față în cadrul unei conferințe-invitate bazate pe volumele de autor pe care le-am dedicat subiectului colocviului, utilizez aici, în mod inevitabil, parte din informații și argumentări, în special din *Uitarea Romei. Studii de arheologie a imaginarului* (2013).

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

Lucrările moderne și contemporane dedicate istoriei și teoriei imaginarului, în câmpul științelor umaniste și al artelor, dacă sunt evaluate în ordinea apariției lor, relevă schimbări semnificative de viziune asupra noțiunii și a instrumentarului de analiză și de interpretare. Noțiune surprinzătoare, inconstantă, polemică, așa cum vom vedea că au fost și evoluția ei semantică, și de/valorizarea sa conceptuală. În bibliografie, se remarcă ușor masiva prezența franceză, de la critica raționalistă a lui René Descartes la pleiadele de autori inspirate de gândirea lui Michel Foucault. Fie că ne referim la manifestările funcției imaginative la nivel colectiv, de grup sau individual, și de orice tip ar fi, fie la instituții și la formele și reprezentările pe care puterea le-a cunoscut de-a lungul timpului, Franța a fost interesată de subiect și mereu interesantă în luările sale de poziție, în plan teoretic și interpretativ.

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

După atacul iconoclast din secolul al XVII-lea declanșat de René Descartes prin *Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (1641), în modernitate recuperarea sa teoretică este deplină, prin noile contextualizări în psihanaliză, la Sigmund Freud și Jacques Lacan, în studiile de psihologie colectivă, la Carl Gustav Jung, în istoria și hermeneutica religiilor, la Mircea Eliade, în arhetipologie, la Gilbert Durand. Astăzi, am spune, vorbim mai curând de circulația complet liberă a conceptului *științific*, atât în cercetare, cât și 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 și 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 funcțiile și formele istorice ale imaginarului, dar și despre concepte și metodologii particulare; toate acestea în viziunea unor „re/formatori” din secolul al XX-lea (alături de cei enumerați anterior, apar în listă și Gaston Bachelard, Edgar Morin, dar și Hans Georg Gadamer, Paul Ricœur, Georg Simmel). Prin forța lucrurilor, volumul reușește să reflecte doar parțial amplitudinea utilizării în modernitate a conceptului științific al imaginarului (obiectivul autorilor a fost acela de a crea mai curând o introducere în materie; perimetrul analizelor și al prezentărilor teoretice este oricum restrâns, deși se fac trimiteri la literatură, filosofie, istorie și teologie). Oricum ar fi, volumul, mai curând

un mozaic de micro-studii și fișe 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” și a-i descrie „profilul” și evoluția. Deși la rândul său schematic, studiul din anul 2003 subliniază cu precădere posibilitățile de sistematizare a funcțiilor și a valorilor alocate termenului în câmpul științelor umaniste, precum și în cultură, în politică, în societatea modernă în ansamblu (Wunenburger 2003).

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

Direcțiile noi de cercetare din științele umaniste, din anii 2000 încoace (Bonel și Hunt 1999) converg spre un câmp științific coerent în ansamblu, deși divers în compoziția sa internă, aflat sub cupola istoriei și a istoriografiei culturale (Burke 2004, Whatman 2016). Conceptul științific 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 și anti/post-deconstructivism, cognitivism, tehnologizare, și nici cu ascensiunea noțiunii complexe de narativitate multimedială (Herman, Jahn și Ryan 2004); dimpotrivă, el se reactualizează, datorită capacității sale intrinseci de a sedimenta reprezentările corporalității și ale corporeității, senzoriale și intelectuale, sub forma unei memorii potențial generatoare de real. Fie că vorbim despre istoria instituțiilor statului roman sau despre teoria puterii creștine din primul mileniu, fie că ne referim la analiza și interpretarea unei perioade marcate de o anumită filosofie a imaginii sau la interpretarea imaginației senzoriale în teologie, la societatea contemporană sau chiar la vreun act terorist, se ajunge implicit și la tratarea temei corpului, comunitar sau individual, perceptibil sau simbolic, întreg sau fragmentat, real, reprezentat sau ireal,

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 mentalităților, 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 și la ora actuală, în 2017 –, relevat de opera și de cursurile despre putere susținute 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” și modele-reper (narativul și arhetipul, nu onirismul). Reiese de aici o definiție complexă a imaginarului colectiv, care ar fi: un fenomen plural de creație, rezultat al efortului comunității de a-și reprezenta în forme coerente experiența de viață, gândirea și existența în ansamblu, prin discursul colectiv și individual despre sine și despre ceea ce numește și descrie a fi alteritatea sa (cu ajutorul arhetipului, al mitului, al imaginii și al simbolului); apare la întâlnirea dintre gândirea asupra politicului (datorată instituțiilor puterii și teoreticienilor ei, dar și comunității, 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 adepții imaginarului fantastic (în mod particular literații) și „raționaliști” (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 și a puterii, în mare parte în opoziție cu viziunea lui Jacques Le Goff (exprimată în lucrarea sa dedicată imaginarului medieval). Critica implicită la adresa acestuia vine și din faptul că el nu oferă o definiție a noțiunii 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

voia autorului (polemic el însuși, de altfel, față de Gilbert Durand) condiția 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 și după puterile mele imaginarului medieval, formelor sale istorice și teoretizării lor (Mesina, *Imaginarul medieval*, 2013). Totuși, în ciuda analizei critice pe care am formulat-o, am integrat observația istoricului francez (și pe care el însuși caută să o pună în lumină în studiile monografice dedicate regalității): „... un simbolism profund ancorat într-o semiologie religioasă, care transforma politicul într-o zonă a sacralului. Unul dintre aceste semne-însemne se preta îndeosebi la ample comentarii privind, pe de o parte, însăși esența simbolisticii politico-religioase și, pe de altă parte, instituțiile 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 și a modelelor lor mai generale.

Pentru a urmări formarea imaginarului politicului și al puterii (care își subordonează simbolicul, după cum afirmă Le Goff în capitolul final, spre diferență de precizările din prefață), e necesar să trasăm încă de la început diferența dintre acesta și „teoria politică”. Prin „imaginar al politicului și al puterii” înțelegem rezultatul unui efort colectiv de gândire imaginativă, structurată în baza unor principii directoare comune, cu unicul scop de a realiza, fixa și transmite către posteritate o poveste identitară coerentă și puternică, istoric și simbolic. „Teoriile politice” sunt reprezentate în imaginar nu în litera lor științifică, ci cu dimensiunea lor imaginativă și chiar utopică, cu încărcătura lor filosofică, metafizică și cu rețeaua lor de micro-structuri simbolice, care stimulează înțelegerea realității, dar care răspund și nevoii de criterii și de norme. Spre exemplu, viziunile revoluționare, dacă nu își găsesc imediat o rețea invizibilă de așteptări la nivelul grupului sau al comunității, 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 și interesantă – pe care însă autorul nu o exploatează – la semnificația originară a noțiunii de „imaginar”, încadrată într-un ritual cu funcție de memorare și cu rol identitar, într-un ceremonial politic. În acest punct, devine posibilă cercetarea imaginarului sub semnul antropologiei puterii.

Pe urmele literaturii științifice de specialitate, printr-o sondare „arheologică” în istoria termenului (după Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, 1969 și 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 înțelesul de bază al noțiunii, pentru a susține următoarea teză: imaginarul este generat și gestionat chiar de centrul absolut al puterii, pentru a-și întări guvernarea prin reprezentare și memorare,

cu ajutorul unui ceremonial unic și fastuos: *funus imaginarium*<sup>2</sup> – cortegiul măștilor strămoșilor, care „însoțea” catafalcul nobilului defunct, într-o punere în scenă nu atât emoționantă, cât legitimantă și rațională. Cu un semantism specializat, cu o funcție ritualică atent încadrată și exploatată public pentru a impune imaginea celui omagiat în memoria colectivă (v. fig. 1), termenul stă în relație cu alte bazine lexicale învecinate, împreună cu care fondează vocabularul și simbolistica puterii în spațiul cetății și pentru comunitatea ei. Conceput pentru a reda și a întări identitatea corpului politic urban, imaginarul, în ansamblu, păstrează acest rol fundamental în toată evoluția sa ulterioară, preluând prin analogie reflexele „realității” și logicile sale de organizare.

### ***Funus imaginarium*: procesiunea strămoșilor și (re)memorarea colectivă**

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

Cu mult mai târziu, în timpul raționalismului francez, atacul iconoclast despre care am pomenit anterior demonstrează faptul că noțiunea își pierduse la acel moment semnificația originară și denumea, restrictiv, un proces considerat nefast pentru cunoașterea obiectivă, o gândire fantezistă, dar limitată, ne-intelectuală; în consecință, i se alocă imaginarului un statut periferic (imaginar fantastic, fabulos, irațional, irelevant, chiar nociv). Abia în perioada ulterioară, începând cu secolul al XVIII-lea, de-a lungul procesului de recuperare a statutului său, dar și de redefinire, cuvântul își stabilizează semnificațiile pozitive, precum sunt azi și cele ale derivatelor lexicale învecinate – imaginație, respectiv imagine, ajungând un termen pe deplin acceptat în vocabularul de bază din toate domeniile științifice, de la teoria artei la sociologie, la științe politice, medicină, matematică etc.

Sondarea „arheologică” a noțiunii de imaginar ne poartă mai întâi către greaca veche, în care utilizarea adjectivală nu indica o strictă specializare semantică și nici un rol major; cu mult mai interesantă, în schimb, secvența lingvistică latină în care apare conține și „rădăcina” etimologică pe care o vom exploata în continuare. Sursele literare atestă instabilitatea semnificației cuvântului în ocurențele respective și o oscilație de la un sens care ține strict de închipuire (chiar cu o nuanță peiorativă) la

<sup>2</sup> Sintagma apare în secolul II d.Ch., într-o lege funerară a colegiului Diane și al lui Antinous din Lanuvium, în anul 136. Informația este înregistrată în *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863-, apud Benoist 2005, 104. Sintagma revine până la sfârșitul 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 și LXXIV 4-5: funerariile lui Augustus, 14 d.Ch., și Pertinax, 193 d.Ch.), Herodian (IV 2: *funus* pentru Septimius Sever, 211 d.Ch.).

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

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

Procesiunea de înmormântare nu presupunea neapărat și înălțarea împăratului defunct la rangul de „memorabil”. În principiu, destinul istoric al principelui sau împăratului se desfășura între *adventus* (ceremonia de întâmpinare ca învingător) și *funus* (ceremonia funerară), așadar ceremonia de consacrare a memoriei vieții autocratului era organizată numai dacă faptele acestuia o motivau.

Datorită impactului asupra comunității, dar și semnificației sale, recursul la *funus imaginarium* a fost limitat oficial de însuși Augustus la procesiunea de înmormântare a împăraților, *funus imperatorum*; implicit, la divinizarea lor prin apoteoză, *consecratio*. Funcțiile cortegiului de măști pentru relația dintre *populus* și împăratul defunct aveau de aceea rolul de a reaminti ascendența împăratului (străbunii erau din același neam nobil sau chiar figuri mitice ale cetății); suita de *imagines* avea menirea de a atesta, la finalul existenței sale terestre, legitimitatea cu care ocupase o funcție publică și, de altfel, cu care urma să dețină un loc în patrimoniul memorial. Pe de altă parte, cortegiul ocrotea fizic catafalcul (constitua o barieră materială), dar și spiritual comunitatea (asigurarea ei că defunctul este preluat și însoțit în lumea *i-reală* de strămoșii săi, forțe care ocrotesc și garantează liniștea vieții spirituale a cetății); gira memorarea colectivă a evenimentului și a destinului măreț al împăratului (ca martori necesari, superiori substanțial celor prezenți), precum și consacrarea memoriei împăratului; întărirea legătura puternică a comunității cu trecutul și cu valorile sacre ale cetății.

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

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 și contexte istorice. În cadrul orașului – pe traseele specifice fiecărui tip de ceremonie și cu întregul lor arsenal de semnificații –, planul urbanistic, decorul arhitectural, scenografiile specifice și iconografia monumentelor deveneau elemente-suport pentru spectacolul puterii, alături de formulele co-participative obligatorii (decrete, orații etc.).

Beneficiile majore pentru instituția imperială s-au făcut vizibile în primul rând la apariția și în consolidarea cultului imperial. Valoarea edilului, date fiind ritualizarea puterii sale și proiectarea figurii sale sacre în rândul înaintașilor glorioși, era astfel definitiv integrată în memoria Romei eterne, martorul direct al apoteozei. Mișcarea de *translatio* din planul existenței terestre în cel divin era astfel consfințită politic printr-un decret dat de Senat pentru organizarea ceremoniei speciale de *consecratio* a împăratului (valabilă pentru întreaga *oikouménè*). Decizia instituțională impunea ca omagierea defunctului august să iasă din „normalitatea” ritualică și din cadrul cultural 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 și impactul pe care acest ceremonial îl avea asupra comunității 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 măștile, ci și costumele aferente gradelor militare sau funcțiilor politice, sau nivelului social al strămoșului, după care puteau fi recunoscuți atunci când numele lor era invocat în orație. Ceremonialul în mișcare oferea și o lectură politică a spațiului guvernat de fostul *augustus*. Scenografia și ansamblul ceremoniei transformau în monument carul pe care era așezat defunctul și 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 instituțional, prin ceremonialitatea sa, îi solicita comunității un autocontrol sever în manifestarea emoțiilor în fața morții. El constituia și o lecție de pedagogie civică în raport cu figurile mitice tutelare ale războiului, în special cu *Mars Ultor* roman (vezi fig. 5), pentru că îi revela cetății caracterul apoteotic al funcției 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 soldaților, *ordines*.

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

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

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

Autocratul, *Conservator Urbis Suae*, politica sa edilitară și planul de construcție monumentală a Romei au dat noi valențe registrului vizualului urban, generând proiecte grandioase de întărire a corpului arhitectonic al cetății. Cum, în paralel, se pregăteau și itinerariile ceremoniilor imperiale, ca vertebre ale spectacolului de confirmare a puterii, „corporeitatea” acestuia din urmă se insera în corporalitatea urbană, astfel încât comunitatea romană ajunge să străbată cotidian un spațiu sacralizat, unic, ca pe scena pregătită permanent pentru o nouă reprezentare. Relația dintre principe sau împărat și Cetatea sa presupune, implicit, prezența acestui *populus Romanus*, beneficiarul absolut al actului construcției. Corpul politic al comunității devine vizibil, la rândul lui, atât în ceremoniile de *adventus–funus–consecratio*, cât și 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 și al anunțării Legii, funcția politică tutelară pentru întregul teritoriu administrat de puterea romană. Cum politicile de memorare a evenimentului sunt configurate și susținute prin spectacolul periodic și prin reprezentările puterii instituționale sau comunitare, se poate admite că mecanismele principale de construcție a „istoriei” au fost și ele definitive tot în capitală.

Nu întâmplător termenul *imaginarius* apare într-o perioadă în care filosofia stoicilor influențează gândirea politică romană: relația care se stabilește natural între principe și cetatea sa, între reprezentările puterii sale și cerințele comunității trebuie susținută de virtuțile pe care autocratul le dovedește atât în actul de guvernare, cât și prin politicile corelative cu acesta. Nevoia de ordine istorică, de control asupra faptului și evenimentului, de cunoaștere și apropiere a semnificațiilor și a învățăturii desprinse din cunoașterea contextului, dezbateră asupra celor mai bune modalități

de guvernare și a virtuților sunt, toate, influențate de filosofii post-aristotelice, din care împărați precum Marcus Aurelius trag învățăminte. Idealurile stabilite, sub influența stoicilor, întăresc relația puternică dintre autocrat și corpul politic al cetății și al imperiului său, relație tradusă simbolic printr-o metaforă organică anunțată încă de Platon, integrată și comentată de Aristotel în tratatele sale.

Translarea puterii și a prestigiului de la *Æterna Roma* la *Æternus Augustus* a implicat stabilirea și respectarea unei responsabilități fundamentale a împăratului, nu doar edil și garant spiritual, model politic și militar, ci și „memorator” al destinului comunității și al imperiului, și autocrat ce merită, la rândul său, să fie „memorat”. Calitatea de reper moral se menține și se accentuează după moarte, prin ceremonia specifică, de *consecratio*. Împăratul este el însuși un depozit al virtuților întrupate perfect, este și autor de strategii de reprezentare a acestora, este și actorul principal pe scena istoriei comunității politice. Performanțele sale politice și militare sunt redată și de decizia de lărgire a granițelor capitalei/ imperiului, simbolic și practic oferind astfel spațiu de celebrare și de existență pentru noua stare a lucrurilor.

„Corpul politic” al Romei este personificat printr-o femeie-mamă (v. fig. 9) și ei i se atribuie o iconografie complexă, redată pe frontispiciile monumentelor, în acte juridice și pe însemne militare (politică pe care Constantinopolul o va prelua aproape integral); împăratul, în schimb, împrumută atributul eternității de la cetatea supremă, devenind *Imperator Caesar Augustus*. Se realizează în acest fel un transfer de funcții și de reprezentări, astfel încât cei doi, împărat și cetate, vor constitui împreună „corpul politic” prin definiție – 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 relație exclusivistă și sacră, însă cu *populus urbis constantinopolitanae* și în termenii reali și pragmatici ai „contractului” dintre fondatorul eponim și orașul său.

### **Imaginarul romano-bizantin. Uitarea Romei păgâne și doliul creștin**

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

Despărțirea 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 exercițiu (312, 315, 336). Pe 8 noiembrie 324 se retrăsese sub ordinele lui perimetrul Byzantionului, (re)construit ca a doua Romă și 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 ceremonie de *adventus* auster organizată și refuză să se mai închine poliadei romane. Latura militară și practică a personalității lui Constantiu II, dar și spiritul de creștin

(prezența lui e descrisă drept hieratică, tăcută și rigidă) erau consonante cu o restrângere a fastului ceremonial – cu atât mai mult cu cât Roma însăși traversa o perioadă de criză instituțională, după mutarea reședinței imperiale în Orient.

Ceremoniile imperiale la Roma în raport cu împăratul creștin se modifică fundamental. În doar trei decenii, Roma ajunge un oraș cu funcții politice reduse în raport cu Constantinopolul și cu o legitimitate confuză; de fapt, dacă citim odată cu Gilbert Dagron istoria secolului al IV-lea, în mod intenționat lăsată să fie ambiguă, în favoarea capitalei din orient (Dagron, 1974). Împăratul creștin devine centrul procesiunilor doar ca funcție politică, iar relația pe care *adventus* o asigura înainte între augustul sacerdot, comunitate și zeități, se estompează. În trecerea sa dificilă către creștinism, Roma va fi nevoită să-și adapteze practica ritualică păgână și ceremonialurile la noua teocrație politică, pentru a-i asigura totuși împăratului „în maiestate”, aflat fie și în vizită, rolul major în orice manifestare publică de proporții, însă fără apelul la strămoși și la vechea mitologie locală.

La data divinizării lui Constantin I, existau deja în esența puterii imperiale fundamentele pentru *basilēia*: credința într-o relație unică pe care împăratul o stabilește, prin funcția sacerdotală asumată, cu zeitățile (mai apoi, cu divinitatea creștină); imaginile (figurile) care îl reprezentau când era în viață (așadar, ca substitute ale autorității sale), dar și *post-mortem* (efigiile și măștile mortuare); ritualul aulic dedicat lui, *divi filius* și *Augustus*, *numen* și *genius* totodată; ceremonialurile publice anuale; atribuirea calităților de *invictus* și de *pater patriae*, precum și a unui prenume (legat de cuceririle sale), devenit nume (*Caesar*); recunoașterea periodică a virtuților unice pe care le întrupa, într-un oraș construit și folosit permanent pentru spectacolul grandios al puterii – forumuri, trasee urbane, arcuri triumfale, temple și 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 și o ceremonie creștină, închinată înhumării sale (Eusebiu din Cesareea, *Vita Constantini* IV, 73 și *Historia Ecclesiae* X, 8). *Funera imperatorum* se transferă în capitala de est și se transformă, în pofida capitalei de vest.

Grija „păgână” pentru transferul valoric în lumea celestă este însă atent preluată în ceremonialul constantinopolitan, „creștinat”; el va susține construcția unui eșafodaj simbolic și a unei arhitecturi complicate a ierarhiilor de putere, reale și „imagine” – memorate toate de comunitate –, în care intră „figurile” cetății, respectiv modelele politice și spirituale. În relație cu ele ne așează și „arheologia” imaginarului, pe un amplu bazin conceptual, al formelor care susțin memoria și existența comunității: gestul întemeietor și faptul glorios, politicul, credințele și instituțiile, ideologia militară și civică, identitatea colectivă și virtuțile individuale, obligatorii pentru o bună guvernare; reamintim, în viziunea stoicilor, de la Cicero la Seneca și la Marcus Aurelius (Vogt 2008), dar și la puterea creștină (Agamben 2007).

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

În schimb, în „a doua Romă”, Constantiu II caută să acorde mausoleului familial (închinat Sfinților Apostoli) o valoare de templu, prin încadrarea catafalcului tatălui său cu 12 „posturi”, echivalându-i astfel pe tovarășii 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 creștină ulterioară, care a amendat sever această concepție, conform căreia împăratul ar fi fost *episcopus episcoporum* (expresie consacrată în Matei XXII, 21), ceea ce astăzi este numit de la distanță istorică „cezaro-papism” (Dagron 1996, 158-159).

Casa basileică și-a dorit o apoteoză finalizată nu cu cremația, ci cu înhumarea (opțiune creștină), dificil de realizat, în condițiile în care și tipul de construcție (mausoleul), și ceremonialul de *consecratio* țineau încă de vechile credințe „păgâne”. Prin aplicarea ca atare a concepției grecești despre *mimēsis*, 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, moștenitorul nu a urmărit altceva decât glorificarea tatălui. În absența unui *funus imaginarium* (oricum legătura cu Roma nu avea sens, iar cea cu Bizanțul nu avea conținut), a devenit posibilă așezarea de plăci comemorative sau de posibile amplasamente funerare simbolice pentru cei 12 apostoli. Prin acest „cortegiu” sacral imobil, non-figural, proiectat totuși cu prudență pentru mausoleu, și 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 eșecul acestei tentative, de suprapunere a rolurilor celor doi „divini”, precum și a funcțiilor celor două spații (Dagron 1996). Mai întâi, Constantiu II transformă rotonda funerară existentă într-un mausoleu imperial și proiectează acolo scenografia pentru depunerea catafalcului tatălui său. Imediat apoi însă, poate din cauza unei anumite rezistențe a clericilor (nu e atestată, dar nici nu se poate găsi un alt motiv

obiectiv), construiește alături o biserică închinată cultului creștin, 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 spațiului bisericesc (în cazul împăratului și al marilor săi demnitari, edificiul creștin este ridicat de ei înșiși cu această funcție, de capelă palatină, fie susținut prin donații materiale sau financiare pentru a o îndeplini). Spațiul funerar privat va fi până la urmă înglobat în spațiul de rugăciune creștină colectivă, pentru ca trupul autocratului să rămână pentru totdeauna în centrul credinței, în „casa Domnului”, dar subordonat lui.

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

Transformarea pe care a suportat-o *funus imaginarium*, dispărut după stabilirea capitalei la Constantinopol, a constat în înlocuirea sa cu celebrarea permanentă a virtuților basileului, așezat în descendența directă a figurii christice. Invincibilitatea puterii lui și-a găsit sursa în credința monoteistă și în relația privilegiată a împăratului cu divinitatea (semnul crucii și celebra inscripție *In hoc signo vinces*, un motiv spiritual), în timp ce pentru autocratul „păgân” cauza primară a forței sale indestructibile fusese romanitatea competitivă (așadar, un argument etnic și valoric).

Imaginarul bizantin va oglindi această convertire a vechii ceremonii romane – care îl puna în relație pe defunctul imperial cu spiritele marilor săi înaintași – în ceremonia omagierii basileului și a relației sale exclusiviste cu divinitatea. În ambele situații, predomină tema victoriei eterne datorate calităților împăratului, un (re)întemeietor (edil, dar și civilizator în noi teritorii) și un învingător absolut.

Imaginarul puterii creștine va prelua simbolistica augusteană pe care o va corela cu cea a cetății sale, Constantinopol (ilustrate de iconografia monetară bogată), dar și cu ideea de corporeitate a imperiului. Domnia lui Constantin I păstrează și transferă în imaginar, pe lângă interpretarea maiestății romane în limbaj retoric, și gândirea absolutistă legată de dreptul imperial de guvernare a corpului/ teritoriului întregii *oikouménè* (cel puțin la Eusebiu din Cesarea). Conceptul politic suprem, reprezentativ pentru identitatea noii cetăți-capitale, va fi *aeternitas*, cuvântul-cheie care înlocuiește *triumphus*, atât în vocabularul puterii, cât și în practica ceremonială. Basileul și cetatea sa își vor apropria, politic și teologic, vocația universalistă a conceptului, în care se va proiecta însuși corpul puterii, prin noțiunea de *imperium christianorum*.

„Imaginar”, după cum îl atestă sursele pentru ceremonialul roman, însemna prin extensie și amintirea despre înaintași, rememorarea trecutului comun, într-un cadru urban prin excelență glorificator. Printre condițiile utilizării măștilor de ceară în cadrul

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

Pe granița dintre lumea celor vii și a celor morți, etern, privirea autocratului ajunge să legitimizeze ea însăși un trecut eroic, dar și, în practica ritualică, un viitor împărat. „Privirea” basileică (și, cu ea, cea a întregii lumi creștine) este îndreptată în schimb într-o singură direcție, înspre un viitor indefinit: Judecata de Apoi. Trecutul (vetero- și neo-testamentar) impune *doliul*, pe care doar obținerea iertării dumnezeiești îl poate împlini, și *penitența* (în existența terestră), care, dacă e respectată până la capăt, conduce către *mântuire*.

Credința ortodoxă va păstra neschimbată această interpretare a eternității, chiar în spiritul ei originar (respectând textele sfinte și scrierile creștinismului timpuriu). Pe de altă parte, deși în practicile lor religioase diferă funcția și suportul material al „imaginii” sacre (vorbit fie despre măști, efigii și statui, fie despre mozaicurile bizantine din biserici), romanii și creștinii de mai târziu au urmărit deopotrivă să recupereze, prin ritual și prin comportament colectiv adecvat, vârstele de aur (oricare ar fi fost forma lor imaginată) și pacea absolută.

În ce privește imaginea și stilistica sa iconografică, principatul s-a vrut reprezentat realist, accentuând calitățile individuale, forța, frumusețea chipului, sugerând valoarea civică și politică a persoanei (statuile lui Augustus însuși, spre exemplu). *Basilèia* a ales în schimb, în detrimentul individualității și al diferenței, hieratismul, privirea abstrasă și transcendentă, subliniind obligația penitenței și a datoriei îndoliate față de figurile sacre; de aici, motivul donației și al închinării bisericilor împărătești; un tipar pentru portretul votiv este mozaicul din secolul X, care îi figurează pe Constantin I, în dreapta, închinând Fecioarei cetatea orașului ca fondator eponim, iar în stânga, pe Iustinian I, prezentând macheta bisericii Hagia Sophia (v. fig. 10), model prezent și în evul mediu în occident (v. fig. 11), preluat și de evul mediu românesc (v. fig. 12) și menținut până azi.

*Funus imperatorum* a acordat, indiscutabil, o valoare spirituală majoră semantismului originar al „imaginarului”. A creat, de fapt, fundamentul și bazinul larg pe care se va reaseza noțiunea în vocabularul medieval creștin, cu noi înțelesuri, dintre care pe unele le folosim și astăzi. Componenta politică explicită s-a estompat în timp, în favoarea unor seme înrudite sau a unor vecinătăți semantice, și datorită influenței celorlalte cuvinte din familia lexicală, *imagine* și *imaginație* – toate trei cu o mare relevanță teoretică pentru instituțiile puterii și pentru diseminarea și susținerea ideologiilor lor în imperiul creștin. Totuși, *funera imperatorum* au fost cele care au impus în gândirea colectivă imaginea puterii sacre ca factor dominant în procesul de memorare.

Imaginarul – inițial legat de o colecție de imagini materiale (de obiecte) aflate în relație cu imagini-amintire – primește o sumă de afluente conceptuale și semantice,

substanțiali, dinspre temele prezente în discursul public *al* puterii și *despre* putere (texte, scenografii, ceremonialuri), și anume: măreția, romanitatea (etnie cu destin glorios), istoria unei mari civilizații, memorarea modelelor, forța autocratului, politicile co-participative, instituțiile deliberative și legiuitoare, credințele-suport etc.

În procesul de transformare a măștilor, nici „gramatica” ceremonialului funerar, nici *oikonomia* creștină nu vor mai păstra practica ritualică de tip *funus imaginarium* (anulată, în primul rând de logica întemeierii orașului Constantinopol), ci vor menține din simbologia imaginii ca *imagines* doar nevoia și obligația de a corela valorile trecutului cu prezentul comunității-martor.

Reprezentările figurale ale divinului, în relație cu corpul simbolic al puterii creștine, vor înlocui după anul 330, prin mozaicuri, fresce și icoane sau prin monedele bătute, „chipurile” înaintașilor păgâni din ceremonialurile funerare urbane (precum și spiritele lor protectoare). Datorită activității clericale asidue de prozelitism, susținute de basileii iconoduli și de teocrația bizantină, dar și de mai tinerele puteri creștinate, se vor răspândi în diocesele imperiului îndeosebi icoanele, iconografia votivă și iconografia narativă (evanghelică) în frescă. *Oikonomia* imaginii creștine va face să supraviețuiască și să se amplifice haloul conceptual al „imagnarului”, înțeles în secolul al IV-lea ca un cortegiu de spirite figurate ce însoțesc corpul mort al autocratului.

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

Ceea ce putea fi controlat în lumea romană, fizic și temporal (obiectele-măști erau integrate doar în anumite momente și scenografii), spiritual și chiar politic, printr-o procesiune asumată de comunitate și de instituțiile puterii locale, în lumea creștină ține de o guvernare simbolică de proporții mult mai mari, din moment ce teocrația basileică gestionează centralizat credința monoteistă și o impune ca atare în întregul teritoriu stăpânit, fără alternativă. *Funus imaginarium* este filtrat istoric și politic de gândirea creștină, ca apoi să se disemineze în ceea ce va fi numită *oikonomia* imaginii, iar aceasta să greveze imagnarul medieval. *Oikonomia* a impus ca în descendența imediată a divinității și 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 (împărtășind o anumită condiție sacră) – reamintesc aici semiologia politico-religioasă (J. Le Goff).

Această politică a puterii imperiale creștine se va impune în timp și în imagnarul colectiv; ea s-a dovedit foarte puternică și persuasivă, cu toate mutațiile și 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 și teologică în lumea bizantină, pe alocuri și de gândire politică, canonul credinței și al imaginii divinului, precum și

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

Deși reprezentările și temele care se regăsesc în el, păstrate în memoria colectivă, în cultura orală sau ilustrate de diferite mărturii materiale, sunt variate și 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 creștină la dimensiunile unui arhetip, iar în jurul fondatorilor religiei – figurile sacre, Iisus Christos și Fecioara Maria, sau figurile laice, Constantin I și împărăteasa Elena – se formează o întregă ideologie cu privire la relația mamă-fiu și la obligația omagierii ei îndoliate.

Ceea ce numim astăzi „imaginar creștin” 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 creștinismului. Acest câmp central, al reprezentării divinului, nealterat până astăzi, păstrează din vechea semnificație a imaginarii doar semele și simbolele gloriei, ale memoriei colective (aici, creștine), menținând în același timp și componenta funerară a sacrificiului (dar ca martiriu apostolic) și primește ideea de penitență asumată de credinciosul aflat în așteptarea judecării și a mântuirii sale.

Imaginarul creștin este el însuși o „procesiune simbolică”, un *funus imaginarium* cu finalitate istorică, atât în plan colectiv, cât și 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 și teorii*. Iași: Institutul European.
- Mesina, Laura. 2013. *Uitarea Romei. Studii de arheologie a imaginarii*. 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, Katy 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 imaginarii*. Trad. de Tudor Ionescu. Cluj-Napoca: Ed. Dacia.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 2003. *L'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Figuri



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



Fig. 2. *Jupiter Otricoli* (replcă 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.



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



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



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



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



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.



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

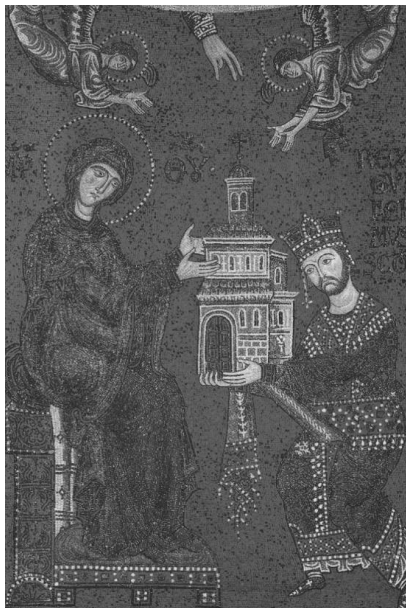


Fig. 11. Regele Wilhelm II (1166-89) donează catedrala Fecioarei Maria. Mozaic, 1176. Domul din Monreale, Palermo.



Fig. 12. Tabloul votiv al lui Neagoe Basarab (1512-21), al doamnei Despina Milița (1512-21) și al copiilor lor. Frescă, înainte de 1526. Meșterul Dobromir. Mănăstirea Curtea de Argeș, Argeș.