Boni iudicatio. Utilizarea mitului lui Orfeu şi Euridice în *Consolarea filosofiei*, III, 12

Alexander Baumgarten
Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj

Resumé: Le sens classique de l'utilisation du mythe d'Orphée et d'Euridice dans la *Consolation de la Philosophie* de Boèce concerne la possibilité de l'âme de conversion vers les principes originaires et l'éliberation des conditionnements de ce monde-là. En approfondissant le sens de ce mythe, l'auteur de la présente intervention souligne l'existence d'un contexte néoplatonicien du discours de Boèce, dans lequel les imperatives d'une théorie de la connaissance, provenant de la soteriologie plotinienne sont bien visibles. En devellopant des suggestions du commentaire du Guillaume de Conches sur Boèce, le résultat de ce demarche est l'illustration d'un sens innattendu du mythe, lecturé à l'horison de la théorie plotinienne de l'oubli de soi préalable à tout acte de connaissance. C'est ainsi que le sens soteriologique du mythe se lie avec la dispute antique et médiévale de la "reditio completa" et clarifie la position de Boèce dans ce contexte-là.

Mots-clefs: mythe, Boèce, Plotin, théorie de la connaissance, Orphée et Euridice.

Ne propunem în aceste rânduri să aprofundăm sensul uneia dintre metaforele folosite de Boethius în *Consolarea filosofiei*, III, metrul 12. Ea se referă la Orfeu şi la Euridice şi are în vedere o descriere a modului în care sufletul are acces la natura principiilor, aşa cum o enunţă primele două versuri ale metrului: *Felix qui potuit fontem visere lucidum*. Intenţia noastră este a analiza sensul episodului ratării urcuşului dinspre Hades a lui Orfeu cu Euridice, datorat întoarcerii privirii lui Orfeu spre iubita lui, exprimată în versul 51: *vidit, perdidit, occidit*. Ne vom referi, pentru acest demers, la trei aspecte: a) analiza carierei folosirii metaforice a mitului lui Orfeu şi a istoriei sale în literatura primelor secole creştine şi relevanţa acestei folosiri pentru înţelegerea sensului boethian. b) plasarea folosirii metaforei în contextul *Consolării* şi ilustrarea funcţiei sale. c) urmărirea sensului pe care îl acordă primii comentatori medievali ai tratatului episodului pierderii Euridicei. d) avansarea unei ipoteze conform căreia lectura epistemologică a mitului poate fi pusă în corelaţie cu teoriile neoplatoniciene ale conştiinţei de sine. e) Lectura metaforei din perspectiva corelaţiei propuse.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

I.

Asimilarea figurii orfismului în interiorul cristologiei face parte din atmosfera generală a sincretismului antichităţii târzii şi se bucură deja de o bogată literatură[1]. André Boulanger a analizat, încă de la începutul secolului trecut, această imagine sincretică şi a subliniat maniera în care imaginea lui Orfeu a fost suprapusă peste cea a Verbului divin în numeroase reprezentări creştine sau gnostice timpurii. Orfeu a fost reţinut în această tradiţie drept un întemeietor al artelor, erou civilizator şi *precursor Christi* (Boulanger 1925: 51). Mult mai recent, M. Tabaglio s-a ocupat de creştinarea mitului lui Orfeu în contextul interpretărilor alegorice legate de episoadele vieţii lui Orfeu, interferenţa cu mitul lui Dyonissos, uciderea lui de către Titani, învierea lui şi transpunerea creştină a acestor mituri (Tabaglio 1999: 65–82). Simbolistica discursurilor patristice care au în vedere preluarea lui Orfeu a fost recent analizată de Fabienne Jourdan[2], care insistă asupra valorii „cuvântului eficace" al cântecului lui Orfeu, comparat cu Verbul divin şi instaurat într-o teologie politică în *Protrepticul* lui Clement din Alexandria, într-un discurs al lui Eusebiu din Cezareea elogios la adresa împăratului Constantin şi Themistios, autor păgân care preia tema comparaţiei de la Eusebius (Jourdan 2008: 319, 322, 327). Toate cele trei situaţii analizate de autoare converg spre o folosire a mitului lui Orfeu în analogie cu persoana christică, graţie analogiei dintre menţionarea în mitul orfic a eficacităţii muzicii asupra vieţuitoarelor sălbatice şi efectul cuvântului christic asupra oamenilor.

Totuşi, niciuna dintre aceste interpretări nu insistă asupra raportului dintre Orfeu şi Euridice şi a tragicei poveşti de dragoste dintre cei doi protagonişti narată de Vergilius[3]. Este posibil, din acest motiv şi datorită faptului că nu am putut identifica o sursă a folosirii acestui mit în literatura creştină anterioară debutului secolului al VI-lea, ca preluarea mitului lui Orfeu şi Euridice de către Boethius, în *Consolarea filosofiei*, să reprezinte o turnură de sens în interpretarea figurii lui Orfeu care se deplasează, astfel, de la analogia cu Verbul la analogia cu sufletul omenesc. Parcursul spiritual al acestuia din urmă poate fi citit, din acest moment, în eşecul tragic al istoriei recuperării Euridicei din Infern.

[1] Boulanger 1925, cu o bogată bibliografie, precum şi Mead 2012.

[2] Jourdan 2008, dar mai ales cele două volume ale autoarei, Jourdan 2003.

[3] Vergilius, *Georgica,* IV, 452-459: Ad haec vates vi denique multa / ardentes oculos intorsit lumine glauco /et graviter frendens sic fatis ora resolvit. /"Non te nullius exercent numinis irae; /magna luis commissa: tibi has miserabilis Orpheus /haudquaquam ob meritum poenas, ni fata resistant, /suscitat et rapta graviter pro coniuge saevit. /Illa quidem, dum te fugeret per flumina praeceps, /immanem ante pedes hydrum moritura puella /servantem ripas alta non vidit in herba. Cf. şi Ovidiu, *Metamorfoze*, X, 1-90 si XI, 1-66, dar şi Seneca, *Herc. Furens* 569-591 şi *Herc. Oetaeus*, v. 1031-1101.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

II.

Contextul restrâns al pasajului din *Consolarea Filosofiei* plasează episodul orfic în plină desfăşurare a argumentaţiei Filosofiei către personajul Boethius, în care şirul narativ a admis deja faptul că Boethius, ca personaj, este convins de situarea sa originară „maladivă" şi acceptă eliberarea propusă de Filosofie. Acest accept are ca punct relevant în prezenta analiză faptul că Filosofia, în pasajele anterioarele metrului 12, se referă la natura transcendentaliilor şi la principiul convertibilităţii lor (proza 11), la o clarificare a legăturii legitime prin reamintire a sufletului cu aceste transcendentalii (metrul 11) şi o aplicaţie a teoriei platoniciene a reamintirii la numele divine (proza 12). Ne interesează mai cu seamă cel din urmă fragment, deoarece el ne vorbeşte despre un exerciţiu de revenirii al minţii spre sine însăşi prin care încearcă să se autodepăşească pe sine cu ajutorul reamintirii, avansând spre cunoaşterea numelor divine, care prin natura lor sunt transcendente şi nu pot fi cunoscute complet de inteligenţa umană. Ceea ce vom încerca, de fapt, este să recunoaştem mai jos în sensul eşecului urcării Euridicei este intim legat de această cenzură a cunoaşterii depline a numelor divine. Dacă adăugăm la această schiţă contextuală restrânsă faptul că cele mai multe dintre fragmentele în metru sunt confirmări sau aplicaţii ale paşilor construcţiei teoretice din întreg tratatul, putem considera, ca ipoteză de lucru, faptul că metrul 12 al cărţii a IIIa ar putea fi considerat o trecere în registrul mitului a problemelor teoretice abordate începând cu proza 11. Ar reieşi de aici că Orfeu corespunde sufletului omenesc în exerciţiul său de cunoaştere, prin reamintire şi introspecţie, a principiilor.

O concluzie similară se poate susţine şi în cazul în care aruncăm o privire asupra întregului tratatul, încadrând în această privire de ansamblu mitul pe care îl studiem. Astfel, putem urmări construcţia tratatului în următorii paşi: 1. cartea I construieşte un concept al căderii („boala" lui Boethius şi disperarea în faţa morţii) iar Filosofia apare ca recuperatoare inalienabilă (proza 3). Boala este uitarea parcursului spre „patria" transcendentă, iar misiunea Filosofiei este repunerea sufletului căzut în contact cu originea. 2. Cartea a IIa şi a IIIa, considerate împreună, constituie o lungă critică a posesiei, cu bogate argumente de origine stoică, orientând sufletul de la conţinuturile oricărei posesii spre meditaţia asupra condiţiilor de posibilitate ale oricărei posesii, (înţelegând „posesia" de la cel mai concret nivel al ei - averea - până la cel mai abstract şi mai filosofic nivel – conţinuturile însele ale cunoaşterii) şi, implicit, punând în evidenţă structura receptivă a subiectului. 3. Cartea a IV-a şi Cartea a V-a, dar numai până la proza 4 a acestei cărţi, autentifică autonomia acestei receptivităţi a sufletului dornic de salvare, prin discuţia asupra liberului arbitru şi a roţii destinului.

Lăsând la o parte finalul (metrul 5 şi proza 6, care discută despre apetitul inteligibil omenesc şi definiţia eternităţii, oferind mai degrabă un suport al reprezentării despre lume în care pledoaria lui Boethius se încadrează) ne putem concentra asupra prozei şi metrului 4. Ambele se referă strict la temeiul soluţiei oferite de Filosofie „bolnavului". În baza asemănării dintre suflet şi natura divină,

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

caracterul transcendental al cunoaşterii divine, de cuprindere a realităţilor prin cunoaştere divină şi de transformare a cunoaşterii divine în condiţie de posibilitate a existenţei lucrurilor (exprimate în proza 4) se transferă la nivelului sufletului omenesc în metrul 4 şi în proza 5. Avem aici o adevărată declaraţie de transcendentalitate a facultăţilor cunoaşterii, care porneşte tacit de la analogia dintre facultăţile sufletului şi figurile geometrice din Aristotel, *Despre suflet*[4], şi care afirmă construcţia obiectului cunoaşterii de către facultăţile sufletului: *omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem* (V, pr. 5, 66-68).

Putem acum accepta faptul că această conversie a sufletului spre propriile facultăţi desemnează cadrul teoretic în care, pentru Boethius, cunoaşterea este posibilă. La fel, putem admite în mod corect faptul că situaţia teoretică în care este aşezat Orfeu, ca simbol al sufletului (a cărui cunoaştere are puterea vieţii, urcând-o pe Euridice spre lumina pământului, dacă admitem că simbolul tradiţional al analogiei dintre Orfeu şi Verb, chiar transpus la nivelul sufletului, mai avea vreo incidenţă asupra lui Boethius) revine la o cercetare asupra capacităţilor sufletului de cunoaştere a naturii numelor divine. Această cercetare a facultăţilor sufletului are lor, potrivit lui Boethius, prin examinarea propriilor facultăţi cu valoare transcendentală abordate sub forma reamintirii. Dacă această reformulare este întemeiată în structura argumentaţiei din *Consolare*, putem adăuga un argument simplu şi extrinsec *Consolării* în favoarea acestei lecturi: ideea de a aplica structurile predicative la natura divină întâlneşte însuşi proiectul boethian propriu enunţat în *Articolele teologice* ca *praedicatio in divinis*[5], ceea ce ar putea confirma suplimentar lectura noastră. Legătura dintre cele două mari teme boethiene, adică descoperirea naturii transcendentale a facultăţilor cunoaşterii în *Consolare* şi proiectul convertirii categoriilor la numirea naturii divine aflate în afara experienţei ne permite o observaţie interesantă: al doilea proiect este condiţia celui dintâi. Astfel, elanul teologic al lui Boethius de apropriere a naturii divine conduce spre descoperirea unei filosofii transcendentale a subiectivităţii.

Asumând o asemenea intenţie de lectură, să reconstruim acum sensul metrului 12 vers cu vers. Astfel, metrul debutează prin enunţul temei: sufletul urmează a fi condus spre izvorul binelui (v. 96-97: *boni fontem*), dar cu condiţia eliberării de bunurile terestre (v. 99: *terrae ... vincula*). Pierderea Euridicei este condiţia dată cântăreţului trac (v. 101, *vates Threicius*, parafrazând direct versul 452 din Vergilius), al cărui cântec (v. 1-14) îmblânzeşte fiarele. El coboară în infern (v. 15-19) şi cere îndurare în baza naturii sale divine care conferă cântecului său putere

[4] Aristotel, *Despre suflet*, II, 3, 414b 20 sqq.

[5] Boethius, *De trinitate*, II: „(...) in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. (...); IV. (...) At haec cum quis in divinam verterit predicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt, ad aliquid vero omnino non potest praedicari".

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

(v. 21-28). Divinităţile infernale îşi suspendă acţiunea (v. 30-39) iar *arbiter umbrarum* spune (v. 40): *vincimur* şi o cedează pe Euridice, cu condiţia ca Orfeu să nu îşi întoarcă privirile spre ea (v. 45-46: *ne ... lumina flectere*) cât timp străbate Hades-ul (v. 45: *dum Tartara liquerit*), în numele iubirii (v. 47-48). Orfeu o pierde (v. 50: *vidit, perdidit, occidit*), iar Boethius remarcă imediat nevoia analogiei, în v. 53: *vos haec fabula respicit*. Altfel spus, mitul se referă la orice suflet în condiţia efortului său de a accede la principii (v. 48-49: *in superum mentem ducere quaeritis*).

Euridice joacă aici rolul unei poziţii intermediare între Orfeu şi zeii din Hades. Euridice este legată de Orfeu prin legea iubirii, o *lex amantium* care îi va face, aşa cum vom vedea, pe primii comentatori medievali ai textului să vadă în ea o parte consubstanţială a sufletului omenesc. Urmând această sugestie, când Orfeu priveşte înapoi, el revine spre Euridice ca spre un sine mai profund decât i-ar fi putut indica percepţia empirică a propriei persoane, iar interdicţia de a o privi în parcursul non-uman al Hades-ului poate fi tradusă astfel printr-o interdicţie asupra revenirii complete asupra sa însuşi. O asemenea interpretare, chiar dacă inspirată de transformarea principiului iubirii într-o consubstanţialitate a celor doi protagonişti, chiar dacă nu ţine cont de conotaţia negativă a zeilor din Hades, asimilându-i lumii principiilor graţie naturii lor divine, poate conduce spre integrarea fidelă şi corectă a mitului în sensul întregului tratat, de analiză a posibilităţii cunoaşterii obiectelor divine de către facultăţile sufletului prin reamintire. Pentru a susţine ceea ce deocamdată este o simplă ipoteză de lectură, avem nevoie de doi paşi: examinarea sensului câtorva comentarii medievale ale pasajului şi sprijinirea acestei interpretări pe modul în care antichitatea târzie a tratat problema revenirii sufletului la propriile facultăţi prin actul reflexivităţii.

III.

Fulgentius din Ruspe, contemporan cu Boethius, în *Mythologiae*, III, 10, reaminteşte mitul lui Orfeu şi al lui Euridice şi recunoaşte, primul, în figura mitologică a Euridicei o facultate a sufletului legată de natura înţelepciunii. El o numeşte pe Euridice *profunda diiudicatio*: *Haec igitur fabula artis et musicae designatio Orphaeus enim dicitur oreaphone, id est optima vox, Euridice veo profunda diiudicatio*[6].

Este posibil ca Boethius să fi avut la dispoziţie această sursă (Courcelle 1967: 60). Interpretarea filosofică a lui Boethius şi cea alegorică a lui Fulgentius s-au suprapus în comentariile medievale latine timpurii la *Consolarea filosofiei*, fapt dovedit deja de J. B. Friedmann. Autorul reţine de aici faptul că ar fi vorba despre o suprapunere medievală între Euridice şi *concupiscentia* în sensul dorinţei decăzute a unor *bona temporalia* (Friedmann 1970: 116) , având în vedere comentariul pe care, în jurul anul 904, l-a compus Remigius din Auxerre, care atestă primul suprapunerea între interpretările date de Fulgentius şi Boethius. Astfel, pentru Remigius, *quod*

[6] Fulgentius din Ruspe, *Mitologii,* III, 10, citat după Delgado 2003: 10. Opera lui Fulgentius, mai puţin *Mitologiile,* se află în PL 65.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

carmen inde respicit illos qui postquam viam veritatis agnoverint et in ea profecerint rursus ad saeculi desideria revertantur sicque opus inceptum perdant, sicut Orphaeus perdidit uxorem retro aspiciens.[7]

Esenţial în comentariul lui Remigius ni se pare faptul că interpretarea sa deplasează sensul decăderii în temporalitate de la faptul că Orfeu cedează şi priveşte înapoi spre Euridice însăşi ca personaj, întrucât la Remigius expresia *ad saeculi desideria* corespunde cu *perdidit uxorem* în virtutea analogiei. Remigius vede în Euridice *profunda inventio* şi o stăpână a muzicii, iar pierderea ei echivalează cu „*vocem musicam absque ratione retinens*" (*Apud* Friedmann 1970: 101), ceea ce revine, în opinia lui Friedmann, la tema medievală a unei *eloquentia sine sapientia*. Prin Remigius se instalează, astfel, una dintre interpretările medievale ale Euridicei, conotată negativ, care trimite spre analogia dintre feminin, ispită şi păcat. Dezvoltarea acestei teme este complementară unei largi notorietăţi de care s-a bucurat mitul în romanul medieval, atât în literatura latină cât şi în cea greacă medievală (*Cf.* Friedmann 1970: 178 sqq.), dar fără ca figura Euridicei să treacă peste nivelul simbolul iubitei pierdute, asimilabile originii muzicii a cărei interpretare îi marchează dureroasa absenţă (*Cf.* Dronke 1962). Totuşi, această interpretare nu este singulară şi nu dă tonul general al interpretărilor medievale la acest mit, aşa cum pare să fi considerat, recent, R. G. Delgado (*Cf.* Delgado 2003 : 15, 17).

În schimb, alte două comentarii medievale se disting de sensul prin care Remigius înţelege textul lui Boethius. Primul este cel al lui Reginon de Prüm, din secolul al IX-lea, în care Euridice redevine *profunda diiudicatio*, a cărei utilizare justă îndreaptă sufletul spre cele divine[8].

În linia acestei noi interpretări, diferită de Remigius, se inserează comentariul lui Guillaume de Conches[9], care reia mitul lui Orfeu şi Euridice de la Boethius şi îi schimbă complet sensul. În analiza sa *ad litteram* a metrului boethian, ne frapează mai întâi o schimbare terminologică şi o nouă definiţie. În loc de *profunda diiudicatio*, care ne trimitea anterior la o cunoaştere preocupată de cele pământeşti, avem aici însăşi ideea augustiniană a alegerii inerente a binelui, încarnată în rolul Euridicei:

---

[7] Remigius din Auxerre, *com la Boethius*, citat *apud* Friedmann 1970: 99.

[8] *Orpheus dicitur quasi oreon phone, id est, optima vox. Eurydices interpretatur profunda diiudicatio* (...) *Orpheus ergo vult revocare de inferno Eurydicem sono cytharae, sed non praevalet, quia humanum ingenium contatur profunditatem harmonicae subtilitatis penetrare, et ea certis rationibus diiudicare et discernere, et ad lucem, id est, ad scientiam revocare; sed illa humanam cognitionem refugiens in tenebris ignorantiae latet".* în *Epistola de harmonica institutione*, în *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, ed. M. Gerbert, Saint Blaise, 1784, reeditare Hildesheim, Olms, 1962, vol. I, cap. 18, p. 246, citat *apud* Lessieur 2003: 301-302. Textul lui Reginon de Prum se află şi în PL 132, col. 981b.

[9] De Conchis 1999: 198-216. Interpretarea lui Guillaume este comună cu cea a lui Werner de S. Blas, în *Libri defloration*um, P.L. 157, col. 1124b-d, *apud* Delgado 1962: 26. *Cf.* şi. Hatinguais 1954: 285-289. Autorul trece în revistă interpretarea lui Guillaume, fără a marca, totuşi, nuanţa de profundă originalitate a acestui comentariu.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

ed. Nauta, 61-64: *Sed haec naturalis concupiscentia merito dicitur Euridice, id est* ***boni iudicatio*** *(s.n.), quia quod quisque iudicat bonum, sive ita sit sive non sit, id concupiscit.*

Guillaume pare foarte conştient de distanţa pe care şi-o ia faţă de interpretarea tradiţională a mitului[10], fixând în figura Euridicei naturalitatea alegerii binelui (iar *boni* are în text valoarea unui genitiv obiectiv). Această naturalitatea este locul întâlnirii tradiţionale augustiniene între suflet şi natura divină[11]. Orfeu o pierde când o reduce la bunurile temporale prin privirea sa întoarsă complet spre ea (ed. Nauta, p. 215, 370-371: *perdidit, quia omnia bona quae egerat, dum ad temporalia respexit, amisit etc.*). Însă prezenţa discretă a Euridicei pare, astfel, să fie cu totul altceva decât prezenţa ispititoare a femeii care conduce spre bunurile terestre. Dimpotrivă, ea poate fi asimilată cu locul de nevizitat niciodată integral, dar mereu presupoziţie a fiinţei omeneşti, loc al întâlnirii augustiniene dintre om şi divin, *abditum mentis* ca loc al prezenţei principiilor în subiect.

Dintre cele patru interpretări medievale, ultima este cea mai apropiată de modul în care am încadrat mitul în planul tratatului lui Boethius, deoarece Guillaume vede, ca şi Boethius, în Euridice un sediu psihic al principiilor. Din perspectiva interpretării noastre, pe care am propus-o textului lui Boethius, angajarea acestor principii într-o acţiune oarecare, chiar şi în contemplarea numelor divine, rămâne implicită, iar angajarea lor ca obiecte depline ale cunoaşterii le preface în finitudini temporale iluzorii. Din acest motiv ne simţim justificaţi să comparăm această situare teoretică cu ambientul discuţiilor antichităţii târzii despre conştiinţa de sine şi posibilitatea ei de a reveni complet asupra propriilor fundamente.

IV.

Chiar dacă nu ne putem permite în acest context să reluăm o întreagă istorie detaliată a problematizării conştiinţei de sine[12], merită să schiţăm în câteva rânduri evoluţia unei probleme la argumentele căreia participă, cum vom vedea, şi Boethius. Tema conştiinţei de sine[13] evoluează pornind din fundamente peripatetice şi stoice şi pune în mai multe rânduri problema limitării conştiinţei de sine. Un caz interesant este, din această perspectivă, Alexandru din Afrodisia, în tratatul *Despre intelect,* care remarcă faptul că o conştiinţă nu este niciodată completă, deoarece se consideră pe

[10] Ed. Nauta, p. 202, 88-93: *... si aliquis legens Fulgentium aliter exponi hanc fabulam videat, idcirco hanc nostram non vituperet, quia de eadem re secundum diversas considerationes diversae inveniuntur expositiones. Sed non est curandum de diversitate expositionum, immo gaudendum, sed de contrarietate si in expositionibus esset.*

[11] Augustin, *De libero arbitrio,* I, 15 *et passim.*

[12] Pentru dezvoltarea unei asemenea teme, la nivelul surselor ei platoniciene, vezi Baumgarten 2012: 135-154, şi *Redditio completa: connaissance et réflexivité dans quelques commentaires latins sur le Liber de causis*, sub tipar.

[13] Cf. E. Balibar, *Conscience*, articol în Cassin 2003.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

sine întotdeauna numai ca un obiect de cunoaştere: *„dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis*"[14]. Ideea a fost reluată în variatele rezerve pe care Plotin (Kühn, Wilfried 2009) le adresează revenirii complete asupra sa a conştiinţei. De exemplu, în *Enneade*, I, 4, 10, cel ce studiază nu trebuie să ştie că studiază, sau în *Enneade*, II, 2, 2, actul cunoaşterii de sine este simultan efortului intelectului uman de ascensiune incompletă spre originea sa, iar în *Enneade*, III, 8, conversia intelectului spre sine, ca orice act de contemplare, este fundamental incomplet.

O asemenea idee a fost transmisă, pe de o parte, neoplatonismului grec. Proclus[15], în *Elementele de teologie*, 15 subliniază imaterialitatea celui ce revine asupra sa (to\ pro\j e(auto\ e)pistreptiko/n, *ad se ipsum conversivum*), propoziţia 43 îl numeşte pe cel ce revine asupra sa autoconstituant (au)qupo/staton, *authypostatum*), propoziţia 44 precizează faptul că revenirea prin operaţie o presupune pe cea prin esenţă (to\ kaq' e)ne/rgeian / to\ kaq' ou)si/an, *secundum operationem/ secundum substantiam*), propoziţia 83 identifică auto-conversia cu autocunoaşterea (ginw=skon e(auto\, *cognitivum ad se ipsum*), iar propoziţiile 167 şi 168 afirmă autocunoaşterea despre orice intelect).

Într-un sens contrar celui proclian, aceeaşi temă plotiniană a conştiinţei, de această dată sub forma rezervelor faţă de completitudinea actului de autocunoaştere, a intrat şi în patristica latină. De exemplu, ea apare la Ioan Cassian, (care citează pe Antonie cel Mare, trimiţând tema într-un context istoric anterior), în *Collationes*, IX, 31: „*non est, inquit, perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit*"[16]. Şi Augustin, în *De civitate Dei*, XI, 29, defineşte cunoaşterea matinală drept un moment al parcurs mental al îngerilor care contemplă creaţia, pornind de la o cunoaştere „matinală" marcată de admiraţie, contemplare şi uitare de sine, până la o cunoaştere „vesperală", marcată de seducţia unei substituiri a privitorului cu autorul creaţiei, ca un semn al conştiinţei de sine a lor depline. *Reductio completa* poate fi asimilabilă numai cunoaşterii vesperale, iar aici îngerii se pierd pe sine ignorând uitarea de sine, aşa cum am putea spune şi, urmărind firul analogiei deja posibile, că Orfeu a pierdut-o pe Euridice.

Nu am putut identifica în opera lui Boethius un pasaj care să ilustreze eventualele sale rezerve la completitudinea conştiinţei de sine[17], dar modul în care

[14] Alexander Aphrodisiensis tractatus *De intellectu et intellecto* [*De intellectu*] în Théry 1926.

[15] Proclus 1963. Pentru textul latin al lui Guillaume din Moerbeke, vezi *Procli Diadochi Elementatio theologica*, a Guillelmo de Moerbecca translata, novam editionem curavit Burchardus Mojsisch, 2009.

[16] Ioan Cassian, *Collationes*, IX, 31, în *Corpus Scriptorum* 2004.

[17] În afară, poate de distincţia dintre realităţile intelectibile şi cele inteligibile, pe care o interpretăm aici cu titlu provizoriu. Într-adevăr, în *In Porphyrium dialogi*, I, 3, el afirmă: *Nota, inquam, quoniam Latino sermone nunquam dictum reperi, intellectibilia, egomet mea verbi compositione vocavi. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens: nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur* (*In Porphyrium dialogi*, I, 3, în PL 63, 11C). Această distincţie ar putea fi interpretată astfel, chiar dacă indiciile

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

Guillaume de Conches intepretează mitul ne sprijină elucidarea sensului pasajului boethian în direcţia asimilării acestuia într-o posibilă istorie a criticii completitudinii de sine a conştiinţei.

V. Concluzii

Am putut constata, din această succintă analiză, câteva fapte pe care putem sprijini o concluzie. Astfel, în primul rând, graţie sesizării noutăţii de interpretare pe care o propun atât Fulgentius cât şi Boethius în interpretarea mitului orfic, acesta glisează odată cu aceşti autori de la analogia christică spre analogia cu ascensiunea sufletului spre mântuire. În al doilea rând, graţie sesizării unui plasament special al mitului în interiorul *Consolării*, am putut spune cum el pune problema accesului sufletului la principii transformând facultăţile sufletului în adevărate puteri transcendentale; de aici, am conchis că între privirea întoarsă ilicit de Orfeu spre Euridice şi „declaraţia" de transcendentalitate a facultăţilor de cunoaştere din finalul tratatului ar putea să existe o legătură, în căutarea căreia am pornit. În al treilea rând, am putut constata divergenţa comentariilor medievale, dintre care unele înclină spre identificarea Euridicei cu o înţelepciune terestră pe care Orfeu o pierde întrucât o preferă; un singur comentator, Guillaume din Conches, vede în Euridice dispoziţia naturală spre bine (*iudicatio boni*), un concept cu origini augustiniene, care ne trimite la conlocuirea subiectului cu natura divină, la un *abditum mentis* pe care privirea reflexivă (a lui Orfeu) îl poate rata dacă îl asimilează regimului comun al obiectelor cunoaşterii. În al patrulea rând, urmând firul acestei ultime sugestii, am sugerat încadrarea mitului în una dintre criticile antichităţii târzii ale principiului completitudinii conştiinţei de sine.

Bibliografie

Baumgarten 2012: A. Baumgarten, *Despre Ahile şi adevăr*, în C. Cioabă şi B. Mincă, *Liber amicorum, studii şi eseuri în onoarea lui G. Liiceanu*, Bucureşti, Editura Zeta Books, p. 135-154.

Boulanger 1925: André Boulanger, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, F. Rieder et Comp.

Cassin 2003: B. Cassin, *Vocabulaire des philosophies européenne*, Paris, Editions Seuil.

Corpus Scriptorum 2004: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIII, Viena, Editions H. Kreuz.

pentru această interpretare nu sunt încă suficiente: Intelectibilele, care sunt naturile divine inteligente la care intelectul are un acces parţial, pot fi regăsite în natura transcendentală a facultăţilor sufletului care îndrumă natural spre bine, identificate cu Euridice ca *bona iudicatio*. Privirea întoarsă complet a lui Orfeu spre Euridice, care corespunde negării transcendenţei intelectibilelor, le reduce pe acestea din urmă exclusiv la nişte *intelligibilia*, obiecte finite ale cunoaşterii raţionale. Orfeu ratează astfel întâlnirea cu transcendentul, pierzând-o simbolic pe Euridice.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)

Courcelle 1967: P. Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition litteraire*, Paris, Editions. Etudes Augustiniennes.
De Conchis 1999: Guillelmi de Conchis, *Glossae super Boethium*, cura et studio L. Nauta, Turnhout, Brepols.
Delgado 2003: G. Delgado, *Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrologia Latina*, în „Faventia", 25/2.
Dronke 1962: P. Dronke, *The Return of Eurydice*, în „Classica et Mediaevalia", 23.
Friedmann 1970: John B. Friedmann, *Orphaeus in the Middle Age*, Harvard University Press.
Hatinguais 1954: J. Hatinguais, *En marge d'un poeme de Boece, l'interpretation allegorique du mythe d'Orphee par Guillaume de Conches*, în „Actes du Congres de Tours et Poitiers", Paris.
Jourdan 2003: F. Jourdan, *Orphée et le Chrétiens, La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, tome I-II, Paris, Les Belles Lettres.
Jourdan 2008: F. Jourdan, *Le Logos de L'Empereur, nouveaux Orphée, posterité d'une image entrée dans la litterature avec Clément d'Alexandrie*, în „Vigiliae Christianae", 62, p. 319-333.
Kühn 2009: Kühn, Wilfried, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, Editions J. Vrin.
Lesseur 2003: Thierry Lessieur, *Devenir fou pour etre sage, construction d'une raison chretienne a l'aube de la reforme gregorienne*, Turnhout, Editions Brepols.
Mead 2012: G.R.S. Mead, *Orfeu, teogonia și misteriile orfice*, traducere de S. Gheție, București, București, Editura Herald.
Procli Diadochi 2009: *Procli Diadochi Elementatio theologica*, a Guillelmo de Moerbecca translata, novam editionem curavit Burchardus Mojsisch.
Proclus 1963: Proclus, *The Elements of Theology,* A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, second edition, Oxford: Clarendon Press.
Tabaglio 1999: M. Tabaglio, *La cristianizzatione del mito di Orfeo*, în A.M. Babbi (ed.), *Le metamorfosi di Orfeo*, Verona, Editura Fiorini.
Théry 1926: G. Théry, O.P., *Autour du décret de 1210 – II – Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Kain, Le Saulchoir.
Tabaglio 1999: M. Tabaglio, *La cristianizzatione del mito di Orfeo*, 1999.

BDD-V3581 © 2013 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:59:50 UTC)