Ovidius și Seneca – perspective asupra exilului în Antichitate

Constantin RĂCHITĂ*

Key-words: *exile, poetry, stoicism, literary tradition, authorial intent, language of exile*

În discuțiile referitoare la exilul antic este necesar să fie făcută de la început o delimitare strictă între realitatea socio-politică a exilului și tratarea sa ca temă literară. Disocierea este cu atât mai importantă în cazul lui Ovidius și Seneca, cu cât ambii autori nu scriu tratate *de exilio*, ci opere aparținând altor genuri literare antice: elegiei și consolației.

Fiind una dintre cele mai vechi manifestări ale civilizației umane, exilul devine treptat o realitate socio-politică a Antichității arhaice, constând într-o pedeapsă convențională aplicată de conducător sau de către popor individului care a săvârșit o crimă, ca mijloc de a oferi o satisfacție compensatorie pentru familia victimei. Ulterior, pedeapsa ce presupunea în esență excluderea din comunitate se extinde, cel puțin în Atena arhaică și clasică, și asupra altor delicte cum ar fi intenția de crimă, tăierea sau distrugerea măslinilor sacri, neutralitatea vinovată din timpul unui război civil, ajutorul acordat unui exilat sau, uneori, asupra delictelor de impietate. De asemenea, un alt aspect al exilului antic este cel al exilului voluntar, determinat fie de refuzul/imposibilitatea unui cetățean de a plăti o datorie sau o amendă, fie de motive politice. Dreptul roman cunoștea la sfârșitul secolului al II-lea d.Chr. nu mai puțin de patru forme de exil, indicate de juristul Ulpian într-o lucrare păstrată fragmentar: *relegatio*, *relegatio in insulam*, *interdictio aquae et ignis* și *deportatio*. *Relegatio*, pedeapsa la care este supus Ovidius în anul 8 d.Chr., era un tip de exil temporar (*ad tempus*) sau definitiv (*in perpetuum*), care, spre deosebire de celelalte forme, nu implica pierderea cetățeniei sau a bunurilor celui exilat. *Relegatio in insulam* presupunea în 41 d.Chr., anul exilării lui Seneca sub împăratul Claudius, atât indicarea unui loc precis de exil, cât și confiscarea a jumătate din averea exilatului.

A doua problemă care se cere a fi explicată este modalitatea de raportare a autorilor antici la tema exilului. Într-o lume dominată de toposuri retorice și de un respect aproape patologic pentru refacerea traseelor gândirii înaintașilor, tratarea temei exilului în Antichitate nu depinde, după cum se va putea observa, atât de experiența personală, cât mai ales de conectarea la una dintre tradițiile literare și culturale ale trecutului. Experiența exilului este trăită prin intermediul unei tradiții

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România.

„Philologica Jassyensia”, An X, Nr. 1 (19), 2014, Supliment, p. 457–469.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

moştenite şi adaptate la realităţi personale. De la această regulă nu fac excepţie nici poetul Ovidius, care în *Tristele* şi *Ponticele* urmează tradiţia poetică a liricilor greci (Arhiloh, Teognis, Alceu, Sapho etc.) şi a epicii greceşti/alexandrine (Homer, Apollonios din Rhodos)[1], nici filosoful Seneca, a cărui *Consolatio ad matrem Helviam* este un bun pretext pentru redarea în interpretare personală a doctrinei stoice. Tema exilului cunoaşte în Antichitate o dezvoltare treptată în cadrul literaturii antice: de la o condiţie fizică şi psihologică, aşa cum se întâlneşte în epica şi lirica greceşti, exilul devine un concept filosofic, a cărui dezbatere poate determina schimbări de atitudini în viaţa indivizilor, constituind totodată un bun motiv de contemplaţie şi cunoaştere de sine.

O analiză comparativă a temei exilului la Ovidius şi Seneca, doi autori conştienţi de arta lor, este interesantă cu atât mai mult cu cât fiecare dintre cei doi este la curent cu gândirea poetică şi filosofică (drept dovadă, limbajul folosit este de multe ori identic), însă optează pentru propriul mod de a vedea exilul. Câteva versuri din *Pontica* stau mărturie pentru faptul că Ovidius cunoştea locurile comune ale consolaţiilor antice, care îşi propuneau în general să atenueze suferinţele cauzate de evenimente nefericite, dar de care se delimitează conştient: *Dar eu, nepriceputul, pe tine să te mângâi?/ Să-nşir aici cuvinte rostite de-nţelepţi?* (IV, 11, 11-12 – trad. de T. Naum); sau: *Eu sunt cu soarta-mi crudă deprins de multă vreme/ De nicio suferinţă azi nu mai sunt străin./* [...] *Adeseori o rană se face şi mai mare/ De-o îngrijeşti: mai bine-i să n-o atingi deloc* (III, 7, 17-18 şi 25-26 – trad. de T. Naum). Pe de altă parte, Seneca, sub pretextul de a-şi consola mama, scrie o lucrare cu caracter universal, în care scopul său este acela de a discredita ideea comună de exil negativ, întâlnită şi la Ovidius[2]. Avem parte aşadar, în operele celor doi autori, de o imagine negativă a exilului şi de una pozitivă.

Ceea ce înţeleg Ovidius şi Seneca prin exil este, la rigoare, un joc cu sensurile poetice ale limbajului, respectiv o meditaţie filosofică. Dacă prin termenul modern de „exil" se înţelege de regulă plecarea involuntară a cuiva dintr-un loc, în urma unei sancţiuni impuse de autorităţi politice sau juridice, prin termenul corespondent de *exilium* latinii acopereau o arie semantică mult mai largă, în care înglobau şi sensurile termenului *fuga*. Sub influenţa limbii greceşti, care desemna atât expulzarea, cât şi exilul voluntar, cu termenul φυγή, latinii nu mai distingeau net între cei doi termeni, folosindu-i în paralel. Uzul în paralel este atestat la Cicero în *Republica* I, 6, unde întâlnim cu acelaşi sens expresiile *exsilium Camillii* şi *fuga Metelli*. La începutul secolului I d.Chr., în afara sancţiunii propriu-zise, a ordinului de exil, prin termenul *exilium* se mai înţelegea: 1. locul de exil; 2. refugierea,

[1] Jan Felix Gaertner, un excelent specialist în filologie clasică, editor şi comentator al lui Ovidius, identifică în opera poetului latin o serie de toposuri comune poeticii antice: sentimentul părăsirii şi al abandonării exilatului de către prieteni apare şi la Theognis (*Theognidea* 209-210, 332a-b); imaginea corabiei sfărâmate din *T* I, 5, 17; *P* I, 2, 60 şi I, 5, 39-42 se întâlneşte la Alceu, poetul din Lesbos, care îşi compară exilul cu o corabie pe vreme de furtună; toposul exilului privit ca o călătorie a gândului în patria părăsită (*T* III,4, 55, III, 8, 1; *P* I, 2, 47-50, I, 8, 31) se întâlneşte la Apollonios din Rhodos în *Argonautica* II, 541-547 (Gaertner 2007: 158).

[2] Cu siguranţă, prin opinie comună, Seneca avea în vedere şi viziunea poetică a lui Ovidius despre exil. Verbul *carere*, folosit de Seneca în *CH* 6, 2 (*carere patria intolerabile est*) pentru a defini opinia comună despre exil, o dovedeşte pe deplin, întrucât Ovidius îl foloseşte frecvent în opera sa (*Cf. T* I, 5, 83, III, 7, 45, III, 11, 16, IV, 6, 19, IV, 9, 12, V, 10, 47–48; *P* IV, 4, 7).

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

plecarea sau mutarea voluntară a cuiva dintr-un loc în altul. Nu întâmplător la Ovidius și Seneca discursul despre exil se conturează în jurul sensurilor pe care le presupune termenul și pe baza asocierilor ideatice care se realizează pornind de aici.

Ovidius își numește relegarea *fuga*, cu sensul de „alungare", „peregrinare" sau „plecare" (*T* I, 1, 56: *ingenio sic fuga parta meo* – „destul că *alungarea* mi-a fost cauzată de talentul meu"; *T* I, 3, 36: *hanc odiis exonerate fugam* – „scutiți de ură această peregrinare"; *T* I, 1, 84: *quodque sit a patria tam fuga tarda, queror* – „mă plâng că plecarea din patrie îmi este prea înceată"), iar pe sine se numește *profugus*, cu sensurile de „fugar", „pribeag", „rătăcitor". Aceste asocieri explică de ce Ovidius se compară pe sine cu Ulise și propriul exil cu rătăcirile pe mare ale celebrului erou homeric. Ovidius are în vedere sensurile poetice grecești ale lui φεύγω și ale compușilor verbului, care apar în *Odiseea* lui Homer cu referire la „rătăcirile" pe mare ale vitejilor întorși de la Troia. Odată intrat pe tărâmul mitologiei, Ovidius creează un adevărat „mit al exilului", ale cărui relații cu realitatea propriului exil nu se mai întrevăd decât în rugămințile adresate împăratului de a fi iertat. În mitologia personală a poetului, construită cu teme și motive homerice, fiecare personaj își are rolul său: soția sa devine Penelopa, prietenii săi sunt transpuși în rolurile pe care le joacă anumite personaje în amicițiile celebre ale epopeilor, însuși Augustus este identificat cu Jupiter, iar decretul de exil nu este altceva decât *ira dei*, destinul care prigonește un erou nefericit.

În privința locului de exil, imaginea negativă pe care o creează poetul Ovidius pornește de la etimologia falsă pe care au atribuit-o anticii termenului de *ex(s)ilium*. Dacă cercetarea modernă consideră că termenul este un derivat de la prepoziția *ex* („din", „în afară") și verbul *saliere* („a sări"), anticii credeau că este compus din *ex* și *solum* („în afara pământului"), așa cum scrie Isidor de Sevilla în *Origines* V, 27, 28: *exsilium dictum quasi extra solum*. De aceea, Ovidius spune că locul său de exil este „în afara lumii", „la marginile pământului" (*T* III, 3, 13: *in extremis*), „la capătul pământului" (*T* I, 3, 84: *ultima tellus*; *T* III, 4b, 6: *ultima terra*), „în ultimul loc de pe pământ" (*P* I, 2, 72: *ultimus locus*). Pentru poet, care nu admite că se află *in humano loco*, descrierea în termeni negativi a spațiului de exil urmărește mai degrabă să exprime stări sufletești decât un spațiu real; capătul lumii cunoscute reprezintă limitele suferinței exilului, după cum o dovedește similaritatea de limbaj în descrierea stării de moarte spirituală: *ultima nunc patior* (*T* III, 2, 11), *ultima pars animae dum mihi restat, ades* (*P* III, 1, 70: „ajută-mă cât timp îmi rămâne ultima parte de suflare"). Epitetele care descriu spațiul de exil sunt metafore care se pot mișca simultan în două direcții semantice. Un exemplu clar ar fi cel al climei tomitane: poetul creează iluzia unui ținut înghețat, a unei ierni veșnice și a unei Mări Negre înghețate în permanență, care își găsesc corespondența în starea interioară a poetului (*T* III, 10). Un alt exemplu ar fi legătura pe care o face Ovidius între substantivul *desiderium* („dorință", „dor", „regret", „mâhnire") și locul exilului. Ca și în cazul termenului *ex(s)ilium*, Ovidius interpretează după o etimologie falsă și acest termen, considerând că este un compus format din prepoziția *de* și substantivul *sidera*, în traducere literală „din stele", „din astre". O astfel de etimologie falsă pentru moderni este creatoare de sens în poezie, explicând în mare măsură de ce poetul se descrie ca trăind „în apropiere de stele" sau „sub un alt car de stele" (*T* III, 4b, 1: *Proxima sideribus tellus Erymanthidos Ursae me tenet* – „pământul lui

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

Erymanthos mă ține în apropierea stelelor Ursei") sau jocurile de cuvinte intraductibile în limba română (*P* IV, 10, 39-40: *Proxima sunt nobis plaustri praebentia formam et quae praecipuum sidera frigus habent*). Așadar, la Ovidius se creează o întreagă rețea de sensuri între termeni care în contextul lor semantic inițial nu sunt conectați („exil", „moarte", „dor", „stele", „loc", „frig" etc.), dar care prin asociere ajung ulterior să genereze sens în poezie.

Cum se raportează Seneca la cele două sensuri ale termenului *exilium*? Dacă pentru Ovidius *fuga* are sensurile negative de „rătăcire", „pribegie", Seneca îi conferă conotații pozitive[3]. Seneca vede cosmosul ca un *totum* unitar, pătruns și însuflețit de un principiu corporal pe care îl numește *caelestis spiritus* („suflare cerească"). Intelectul/gândul (*mens*) sau partea rațională a sufletului își află originea în această suflare cerească (*CH* 6, 7: *ex illo caelesti spiritu descendit* – „a coborât din acel suflu ceresc") și are aceeași natură precum cea a corpurilor cerești. Așa cum corpurile cerești se află în mișcare perpetuă pe orbite, sufletul rațional (*mens*) imită pe pământ mișcarea lor, până în momentul în care se va întoarce la origine (*CH* 6, 7: *caelestium autem natura semper in motu est, fugit et velocissimo cursu agitur* – „iar natura îi este cea a corpurilor cerești, mereu în mișcare; fuge și este împins într-o cursă foarte iute"). Așadar, generalizând, viața omului este o călătorie care nu se încheie în lumea materială, deoarece sufletul tinde în permanență spre contopirea cu Universul. De aceea, din perspectiva lui Seneca, întreg neamul omenesc se află în exil pe pământ, de vreme ce omul aparține „suflului ceresc" și are un destin cosmic. Dacă lucrurile stau astfel, atunci exilul nu poate fi un lucru rău, deoarece toți oamenii sunt în mod natural (*CH* 6, 8: *ut lex et naturae necessitas ordinavit*) înstrăinați de identitatea lor cosmică. *Fuga* are în acest context sensul de *motus*, mișcare a sufletului către originile sale astrale.

Potrivit aceleiași gândiri, Seneca discreditează și ideea de „loc al exilului", văzut ca spațiu al nefericirii. Dacă patria firească a omului este cea cosmică, pe pământ nu există un loc mai bun decât altul, în consecință nu există loc de exil: *nullum inueniri exilium intra mundum potest* (*CH* 8, 6: „nu se poate găsi loc de exil pe lume"). Exilul nu poate provoca nefericire dacă el nu este altceva decât înlocuirea unui loc cu altul, numită de Seneca *loci commutatio* (*CH* 6, 1: „schimbare de loc") sau *loci mutatio* (*CH* 10, 1). Relativizarea spațiului este susținută de filosof pe baza argumentelor care își au originea în realitatea foarte veche a exilului benevol. Seneca amintește de străinii de diferite origini atrași de cetatea Romei, de locurile neprimitoare ale insulelor mediteraneene care au atras totuși locuitori veniți din alte zone (*CH* 6, 4), de fenomenele colonizării și migrației popoarelor, pe care le numește *publica exilia* (*CH* 7, 5).

Odată stabilite sensurile pe care le conferă Ovidius și Seneca termenului *ex(s)ilium*, merită pusă în discuție și intenția fiecărui autor în parte, pornind de la faptul că literatura antică este încă departe de actul estetic pur gratuit al modernității.

[3] Ideea exilului pozitiv, așa cum este explicată metafizic la Seneca, este foarte veche. În secolul al V-lea î.Chr. Empedocle vorbea deja despre o patrie metafizică, considerând viața pe pământ un fel de exil din ceruri (Empedocle este citat de Plutarh în *De exilio*, 607c). Apostolul Pavel nu este departe de gândirea lui Empedocle în *II Corinteni* 5, 6: ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου·(„locuind în trup, suntem departe de Domnul") și în *Evrei* 11, 13-16 sau *Evrei* 13, 14 (vezi Gaertner 2007: 12).

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

În *Tristia* și *Pontica* sunt mărturisite două motive pentru opera de exil ovidiană, care se constituie în jurul celor două genuri literare amalgamate în poezie: epistolografia și elegia. Primul ar plasa elegiile ovidiene în categoria discursurilor de apărare, adresate prietenilor sau împăratului, menite să-l determine pe Augustus să-l recheme la Roma sau măcar să-i schimbe locul de exil. Al doilea scop ține de rolul cathartic al poeziei, prin care Ovidius caută să descrie o stare psihologică universală a exilului și a exilatului, construind o lume poetică opusă celei reale[4]. Din această perspectivă, Ovidius practică autoconsolarea prin mijloacele de expresie ale poeziei, așa cum reiese din *T* V, 7, 67: *carminibus quaero miserarum oblivia rerum* („prin poezie caut uitarea suferinței mele") sau *P* I, 5, 53–55: *magis utile nil est/ artibus his, quae nil utilitatis habent./ consequor ex illis casus oblivia nostri* („nimic nu este mai folositor/ decât această artă, care nu are niciun folos./ Prin ea obțin uitarea nefericirii mele"). Nefericirii exilului real Ovidius îi opune imaginația poetică, reprezentarea ficțională a realității, asupra căreia Augustus nu mai are nicio putere: *ingenio tamen ipse meo comitorque fruorque:/ Caesar in hoc potuit iuris habere nihil* (*T* III, 7, 47-48). Pentru Ovidius, exilul este o stare psihologică în a cărei reprezentare nu mai interesează detaliile factuale, evenimentele, ci plăsmuirea lor; lectura în cheie evenimențială a operei de exil nu poate conduce decât la concluziile celor care au văzut aici doar scrisori versificate, al căror conținut constă într-o lungă tiradă de lamentații patetice. Și totuși *Tristele* și *Ponticele*, deși păstrează câteva dintre convențiile formale ale genului epistolografic, rămân în esență elegii, în care datele de *realia* joacă rolul de intensificatori ai patosului. De altfel, Ovidius spune în *P* IV, 9, 41: *Mente tamen, quae sola loco non exulat, utar* („Totuși mă voi folosi de minte, căci numai ea nu este exilată într-un loc"). Arta poetică din opera de exil transpare și mai bine prin analogie cu apologia adresată împăratului cu privire la *Ars amandi* într-o elegie din *Triste*:

> Iar opera mea este mai mult o plăsmuire,/ Ea decât autorul mai mult a îndrăznit./ Și cartea mea nu este oglinda unui suflet:/ Ea este-o desfătare mai mult pentru urechi./ Altfel, cei care cântă războaie-ar fi războinici,/ Iar Accaciu un sălbatic, Terențiu parazit (*T* II, 1, 355-360 – trad. de T. Naum).

Nici modul în care apare descris exilul la Ovidius nu face rabat de la arta sa poetică anterioară din *Ars amandi*, *Heroides* sau *Metamorphoseon libri*. Ne putem imagina la fel de bine un poet vesel care își propune să descrie din nou stări deprimante, după experiența acumulată în *Heroides*, elegiile erotice în formă de epistolă care îl consacraseră ca poet la Roma. Pentru Ovidius, realitatea și ficțiunea sunt inseparabile: așa cum eroinele din mitologia pe care o reinterpretează sau o recreează în elegia erotică sunt singuratice, abandonate, triste, sperând într-o schimbare a cursului vieții lor, poetul se transpune pe sine în aceeași tramă poetică, interpretându-și nefericirea în aceeași manieră. În epistola imaginară a Didonei către Aeneas, regina Cartaginei își rememorează trecutul și își amintește că plecarea din patrie nu a fost altceva decât un exil: *Exul agor cineresque viri patriamque relinquo*

[4] Cu greu ar mai putea fi acceptată în cercetarea actuală ipoteza unei descrieri fidele a spațiului dobrogean sau a unei realități istorice exacte. Studiile filologice tind nu atât să excludă un exil real (vezi, de pildă, Brown 1985: 19-22), cât mai ales să identifice toposurile lirice sau retorice din opera de exil ovidiană, care să explice modul de funcționare al imaginației poetice ovidiene.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

(*H* VII, 115). Iubirea trădată, părăsirea, aşteptarea sau dorul altor eroine mitologice din *Heroides* au aceleaşi caracteristici ca şi sentimentele relegatului la Tomis. Ovidius oscilează între exilul privit ca moarte spirituală (*T* III, 3, 53-54: „Când mi-am pierdut eu ţara, atunci mi-a fost pieirea,/ Aceea mi-a fost moartea dintâi şi cea mai grea!" – trad. de T. Naum) sau ca boală, ale cărei efecte se răsfrâng asupra sufletului şi trupului:

> Nici cerul, nici pământul, nici apa nu-mi prieşte,/ nici aerul, şi trupul mi-i lânced tot mereu:/ Ori că se molipseşte de-a sufletului boală,/ Ori locul însuşi este o pricină de rău./ De când venii aice, mă chinuie nesomnul,/ Sunt piele doar şi oase, mâncarea n-are gust./ Ca frunzele pădurii, când vine toamna rece/ Şi dă deodată frigul şi ele-ngălbenesc,/ Aşa sunt eu de galben! vai! nu mai am putere,/ Durerea nu mă lasă şi pururea jelesc./ La suflet nu-s mai teafăr decât la trup; şi unul/ şi celălalt mi-i bolnav şi sufăr îndoit (*T* III, 8, 23-34 – trad. de T. Naum).

Motivele morţii şi bolii apar schiţate şi în *Heroides* (*H* III, 140-141; XX, 123-125; 137; XXI, 13-16), situându-se într-o tradiţie lirică a imaginarului medical ce coboară în timp până la Sapho[5]. Ovidius insistă pe faptul că „rănile" exilului sunt dificil sau imposibil de vindecat: durerea (*cura*) este infinită (*P* I, 3, 13-14), necazurile sale sunt mai puternice decât orice leac (*P* I, 3, 17-18; 25). Pentru Ovidius nu există vindecare pentru durere; nu numai că respinge orice tratatment, dar nici nu speră la ceva mai bun pe viitor: *tempore ducetur longo fortasse cicatrix* (*P* I, 3, 15). Timpul nu va şterge urmele durerii, rănile nu se vor închide niciodată, iar unele boli sunt incurabile, deoarce nici măcar Asclepius nu poate vindeca *vulnera cordis*. Suferinţa exilului şi condiţiile nefavorabile ale exilatului sunt direct raportate la elegia erotică, specie lirică în care Ovidius se specializase în a rescrie pagini de mitologie. Poezia de exil apelează la toposuri cel mai probabil curente în epocă: iarna aspră a ţinutului tomitan îşi face loc şi în sufletul îndrăgostitei Oenone (*H* V, 33-34: *Illa dies fatum miserae mihi dixit, ab illa/ Pessima mutati coepit amoris hiems*), crivăţul nordului, Aquilonul, suflă peste lanurile dobogene, dar şi peste trupul Ariadnei (*H* X, 139: *Corpus, ut inpulsae segetes aquilonibus, horret*). Totuşi, dacă în elegiile de dragoste respectarea naraţiunii mitului restrânge oarecum posibilităţile de fantazare, în poezia de exil, când Ovidius devine el însuşi personaj al propriei mitologii, este creat un cadru mult mai larg, unde epica, lirica şi retorica se întâlnesc pentru a elimina orice graniţă dintre realitate şi ficţiune. Dacă doreşte să descrie o stare a exilatului sau a condiţiilor de exil, Ovidius apelează la puterea de reprezentare a mitului: pe scena poeziei imaginate de poet se perindă măştile de zei, de personaje mitologice sau de eroi epici care reuşesc să sugereze mai uşor afecte[6]. De pildă, nedreptatea exilului, pe

[5] La celebra poetesă din secolul al VI-lea î.Chr. regăsim efectele erotismului asupra trupului care cu siguranţă l-au influenţat pe Ovidius în descrierea stărilor exilatului. Iată câteva versuri care amintesc de motivul bolii şi al morţii: *Tare-atunci în piept inima mă doare./ De cum te zăresc mi se moaie glasul/ şi mi se stinge* [...] *Să mai văd cu ochii nu pot şi tare-mi/ Vâjâie auzul/ De sudoare-s plină şi mă cuprinde-un/ Tremur; şi mai glabenă sunt la chipu-mi/ De cum este firul uscat de iarbă;/ Parc-aş fi moartă* (trad. de C. Balmuş; în Himu, Piatkowski 1972: 224-225).

[6] Inserţia referinţelor mitologice în poezie cu scopul de a crea psihograme este afirmată explicit de Ovidius în cartea a III-a a Ponticelor: O nouă Penelopă ai fi şi tu, iubito,/ De-ai vrea să-nşeli c-o pânză pe peţitorii tăi;/ De vrei să mergi la moarte o dată cu bărbatul/ Atunci Laodamia e călăuza ta,/ Şi-ar trebui Evadne să-ţi fie pusă-n faţă,/ Dac-ai voi, ca dânsa, să te arunci pe rug (P III, 107-112 – trad. de T. Naum).

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

care poetul o considera nu atât lipsa unei motivații, cât mai degrabă pedeapsa excesivă a împăratului, este indicată prin intermediul mitului lui Acteon (*T* II, 105-106). Mitul lui Acteon are în centru figura vânătorului transformat de zeița Diana într-un cerb sfâșiat de propriii câini de vânătoare. Vina lui Acteon este aceea de a o fi văzut involuntar pe zeiță goală, în timp ce se scălda. Termenul pe care îl folosește Ovidius pentru a desemna vina lui Acteon este *error* (*Met.* III, 142), același pe care îl folosește și pentru vina sa nemărturisită, termen care, spre deosebire de *crimen* sau *scelus*, desemnează o faptă săvârșită neintenționat. De asemenea, când dorește să sugereze că exilul elimină orice formă de umanitate, că în condițiile exilului până și hrana își pierde orice gust, poetul face aluzie la mitul lui Erysichthon din cartea a VIII-a a *Metamorfozelor*. Personajul mitologic sfârșește prin a se devora pe sine, după ce zeița Ceres l-a pedepsit pentru impietate cu o mistuitoare insațietate, ilustrată în versurile *nec mora, quod pontus, quod terra, quod educat aer,/ poscit et adpositis queritur ieiunia mensis* („Fără-ncetare cere ceea ce oferă marea, pământul și aerul/ și, după ce i se umplu mesele, se plânge de foame") (*Met.* VIII, 833-834); adaptând mitul la propria condiție, poetul se folosește de aceeași imagine: *Quod mare, quod tellus adpone, quod educat aer,/ nil ibi quod nobis esuriatur erit* (*P* I, 10, 9-10). Urmărește Ovidius să scrie o petiție în versuri pentru un împărat sensibil la erudiția mitologică? Nu știm. Oricum, *Tristia* și *Pontica* par mai mult un joc poetic pe tema exilului, în care patosul nu reprezintă altceva decât decorul, acel „veșmânt trist" (*infelix habitum – T* I, 1, 4) cu care își îmbracă Ovidius Poezia trimisă la Roma în calitate de reprezentant[7].

Printre cititorii poeziei lui Ovidius s-a aflat și Seneca, determinat probabil nu de interesul pentru poezie[8], ci de împrejurările aproape similare în care a fost trimis în exil și de imboldul de a prezenta o altă atitudine față de exil, cea proprie filosofiei stoice. Chiar dacă afirmă explicit că intenția lui este de a o consola pe mama sa, profund afectată de îndepărtarea fiului ei din Roma, opusculul este conceput mai degrabă ca o *controversia* în care filosoful combate „opinia comună" (*CH* 5, 6: *opinio volgi*) privitoare la exil. Nu importă atât de mult faptul că el se află în Corsica, insulă stâncoasă și neprimitoare, cât mai curând lecția pe care înțeleptul stoic ar trebui să și-o însușească: în orice loc al lumii s-ar afla și în orice împrejurare, stoicul trebuie să rămână impasibil. Din text reiese că filosoful latin încearcă să înlăture o prejudecată a mulțimii, formată prin „convingere și consens" (*persuasione et consensu*), cum că exilul ar fi un lucru negativ (*tristis et execrabilis*); cauza prejudecății, spune Seneca, se află în judecata superficială a mulțimii, care de cele mai multe ori se bazează pe aparențe (*CH* 6, 1: *Remoto ergo iudicio plurimum, quos prima rerum species, utcumque credita est, aufert* [...]). Prin urmare, datoria filosofilor este aceea de a abroga (*abrogare*) opiniile însușite greșit ale poporului (*CH* 5, 6).

În *Consolatio ad Helviam* există destule mărturii care demonstrează că în combaterea ideii negative de exil Seneca a avut în vedere și opera de exil a lui Ovidius. Lexicul suferinței Helviei și al sentimentelor celui exilat are în mare parte proveniență ovidiană: „pierderile" (*amissa*) pe care le aduce cu sine exilul sunt

[7] *T* I, 7, 11: *carmina maior imago sunt mea*.

[8] Cercetătorii de astăzi înclină să creadă că epigramele lui Seneca, în care se regăsesc teme ovidiene, sunt falsuri efectuate spre sfârșitul Antichității sau în perioada medievală. Vezi, de pildă, Elaine Fantham, *Dialogues of displacement: Seneca's Consolations to Helvia and Polybius*, în Gaertner (2007: 175).

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

exprimate similar[9]; ca și Ovidius, Helvia este „expusă”[10] vitregiilor sorții; tot în termenii metaforici ai poeziei ovidiene optează Seneca să exprime „rapt-ul” exilului: *raptum me audisti*[11]. Cu toate acestea, paralelismul cert dintre cei doi autori se poate opri la limbaj, întrucât în tratarea temei exilului și Ovidius, și Seneca beneficiau de tradiții literare diferite care, inevitabil, aveau și toposuri comune. Este cazul exilului văzut ca boală care provoacă răni sufletești. Însă dacă pentru Ovidius boala se cere descrisă în stadiile ei care conduc spre extincție fizică și spirituală, pentru Seneca ea trebuie tratată în conformitate cu preceptele stoice (*CH* 3, 1).

În filosofia practică a stoicismului, „îngrijirea de sine” (ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) sau practica virtuții, pentru a dobândi fericirea, apare descrisă întocmai ca o operație medicală care constă în vindecarea efectivă a bolilor sufletești. Stoicii credeau că sufletul cunoaște în mod natural un apetit instinctiv, un elan (gr. ὁρμή; lat. *impetus*) irațional, echivalentul aproximativ a ceea ce astăzi s-ar numi instinct primar, asupra căruia acționează rațiunea cu scopul de a-l supune[12] și de a-l controla. Controlul rațiunii asupra vieții sufletești înseamnă de fapt viața în conformitate cu natura, recomandată de stoici. Dacă acest impuls primar nu este controlat și dominat de rațiune, consecința ar fi pasiunea (πάθος) sau, în termenii lui Zenon, elanul irațional crescut în mod exagerat (ὁρμή πλεονάζουσα)[13]. Prin analogie cu bolile trupului, pasiunile sau afectele sufletului (numite de Cicero *perturbationes*, iar de Seneca *affectus*) au fost ierarhizate de stoici și descrise asemenea unor boli cu stadii evolutive și cu tratamente specifice fiecăreia. Acestor boli ale sufletului, încadrate în patru categorii fundamentale (φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή, λύπη) și considerate firești și indispensabile vieții lăuntrice (*sine his nihil moveri, nihil agi posse*[14]), stoicii au considerat că trebuie să le opună, drept antidot, stări afective bune (εὐπαθεῖαι) sau stări afective controlate de rațiune: fricii (gr. φόβος; lat. *metus*) îi va răspunde prudența/precauția (gr. εὐλαβεία; lat. *prudentia*); poftei (gr. ἐπιθυμία; lat. *cupido*) îi va răspunde voința (gr. βούλησις; lat. *voluntas*); plăcerii (gr. ἡδονή; lat. *laetitia*) îi va răspunde bucuria senină (gr. χαρά; lat. *gaudium*)[15]. Cea de-a patra tulburare sufletească, durerea/mâhnirea/suferința (gr. ἡδονή; lat. *aegritudo*), rămâne singura afecțiune considerată de stoici drept nefirească sau, în termenii lui Cicero, *animi adversante ratione contractio* („strângere a sufletului potrivnică rațiunii”)[16]. Ea ține de neființă pentru că nu are nicio stare afectivă bună care să i se opună în mod constant și să o aducă sub controlul rațiunii[17].

[9] *Cf. CH* 2, 4; 11, 2; 14, 1; 16, 1; 16, 6-7; 18, 7; și *T* III, 2, 22; III, 3, 53; V, 9, 6; *P* I, 8, 41.

[10] *CH* 2, 4: *ad uitam quodam modo exposita es*; *T* IV, 8, 15-16: *qui me* [...] *Sarmaticis exposuere locis*.

[11] *Cf. T* III, 7, 45; *P* III, 4, 14.

[12] *Ep*. 37, 4: *Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges si ratio te rexerit.*

[13] *Cf*. DL VII, 63, 110. La Zenon, pasiunea cunoaște și o a doua definiție, potrivit căreia ea își are originea într-o judecată greșită asupra lucrurilor sau într-o pervertire a rațiunii care presupune ca fiind bune impulsuri rele. Vezi continuarea pasajului în traducerea lui C.I. Balmuș (Diogenes Laertios 2001: 242) și nota explicativă foarte utilă a lui Aram Frenkian (n. 297).

[14] *Div. Inst.* VI, 15.

[15] Vezi DL VII, 63, 116.

[16] *Tusc. disp.* IV, 14. Cicero traduce aici sintagma grecească συστολή ἄλογον, definiția dată de stoici durerii (*cf.* DL VII, 63, 111 și 118).

[17] *Tusc. disp*. IV, 14: *sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur*.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

După această scurtă incursiune în doctrina stoică se poate înțelege mai bine de ce stoicii au manifestat o predilecție deosebită pentru tema exilului[18]; surghiunul cauza mâhnirea, tristețea, asupra căreia înțeleptul stoic nu avea antidot rațional și, prin urmare, o excludea din viața sufletului. Cu alte cuvinte, se poate vorbi de un punct sensibil al doctrinei stoice, căruia Seneca îi acordă o atenție deosebită, după cum reiese și din *Consolatio ad Marciam*, unde exilul, cauza mâhnirii, este inclus înainte de temniță și de suicid pe scara nefericirilor vieții[19]. Dacă durerea sufletească nu-l poate afecta pe înțeleptul stoic, atunci doar apropiații au nevoie de „tratament" împotriva bolii, iar acesta nu constă decât în prezentarea exilului într-o lumină cât mai favorabilă.

Este interesant că în consolația adresată mamei sale Seneca nu folosește decât o singură dată termenul tehnic al filosofiei stoice, cel de *aegritudo* (introdus în limba latină de Cicero, pentru a echivala grecescul λύπη). Latinescul *aegritudo* („durere", „mâhnire", „întristare", „supărare") desemna o slăbiciune a minții și a trupului, spre deosebire de *aegrotatio*, care desemna doar o boală fizică. Seneca îl folosește abia spre finalul consolației, cu sensul general de „durere" care trebuie stăpânită și înăbușită (*CH* 16, 7: *in coercenda comprimendaque aegritudine*). Mult mai frecvent apar sinonime ale lui *aegritudo*, întâlnite în proporție covârșitoare în opera poetică a lui Ovidius. De pildă, *luctus* („plâns", „jale", „doliu", „tristețe", „lamentație")[20] redă viziunea poetului asupra durerii sufletești provocate de exilul privit ca moarte spirituală, termen pe care Seneca îl integrează în filosofia stoică drept echivalent al abstractului *aegritudo*, așa cum reiese dintr-o expresie asemănătoare cu cea anterioară, *ad compescendos moderandosque luctus* (*CH* 1, 2). Același fenomen de adaptare a abstracțiunilor filosofiei la cotidian se întâlnește și în cazul termenilor *dolor*, respectiv *tristitia*[21], folosiți pentru a exprima aceeași boală ovidiană pe care Seneca, spre deosebire de poet, și-a propus să o vindece (*CH* 4, 1: „am decis să-ți învinge durerea, nu să îi dau târcoale") cu argumente stoice.

În linii mari, schema argumentativă se desfășoară în jurul a două mari concepte, interconectate în etica stoică: autosuficiența sau independența înțeleptului față de lucrurile exterioare (αὐτάρκεια) și doctrina „indiferentelor".

Seneca începe prin a spune că omul are nevoie de puține lucuri pentru a trăi: *id egit rerum natura ut ad bene vivendum non magno apparatu opus esset* (*CH* 5, 1: „firea a făcut astfel încât să nu fie nevoie de o mare prefacere pentru a trăi bine" – trad. de Ioana Costa). Prin expresia *bene vivere* filosoful înțelege aici viața în conformitate cu rațiunea (*secundum naturam vivere*), supusă la rândul ei destinului, rațiunii universale (*CH* 8, 4). Numai prin supunere conștientă față de această forță superioară își poate găsi omul adevărata libertate, cea lăuntrică, și poate obține fericirea. Dacă fericirea trebuie căutată în suflet, atunci orice eveniment exterior nu constituie decât aparență, palidă și înșelătoare imagine a fericirii. Exilul, ca orice dat al sorții, nu poate să lipsească pe cineva de cele mai de dorit bunuri: natura comună tuturor oamenilor (*natura communis*) și virtutea individuală (*propria virtus*): „Două lucruri, care sunt

[18] Printre lucrările pierdute ale stoicilor se numără și *Exilul nu este un lucru rău* a lui Musonius Rufus sau *Despre exil* a lui Favorinus.

[19] Seneca, *Consolatio ad Marciam* 22, 3 (Seneca 2004: 48-49).

[20] *CH* 1, 2; 2, 2; 2, 5; 16, 1.

[21] Pentru *dolor*, vezi *CH* 1, 2; 2, 1; 2, 5; 15, 1; 16, 1; 16, 5; 17, 1; 17, 2; 17, 5; 18, 9 etc. Pentru *tristitia* sau adjectivul aferent, vezi *CH* 5, 6; 12, 1; 15, 1; 16, 2; 16, 7; 17, 3; 18, 4.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

cele mai alese, ne vor urma oriunde vom merge: natura comună tuturor și virtutea ce ne este proprie”[22]. Singurele bunuri adevărate sunt cele ale spiritului, virtuțile; de aceea exilul, ca eveniment exterior vieții lăuntrice, nu poate provoca vreo pierdere și, în consecință, toate dezavantajele ce decurg din el trebuie tratate cu indiferență.

În afara înstrăinării de patrie, care, după cum am văzut, nu înseamnă decât o substituire de loc, Seneca identifică alte trei dezavantaje ale exilului, pe care le demontează raportându-le la aceeași etică stoică. Sărăcia (*paupertas*), infamia/dezonoarea (*ignominia*) și disprețul/oprobriul public (*contumelia*) sunt consecințele sociale și morale ale exilului antic, pe care Seneca le denumește cu termenul *incommoda*. Traducerea substantivului în limba română[23] pierde, inevitabil, sensul filosofic pe care i-l atribuia Seneca. El intenționa să redea în limba latină noțiunea grecească de ἀποπροηγμένα din filosofia stoică. Potrivit lui Diogenes Laertios, în sistemul moral al stoicilor greci atât virtuțile, cât și viciile erau clasificate în funcție de participarea lor pozitivă sau negativă la atingerea binelui suprem, viața în acord cu natura umană. Dar pentru atingerea acestui scop numai virtutea era considerată un bine; tot ceea ce ieșea din sfera sa nu putea fi nici bun, nici rău, ci doar lucruri indiferente (τὰ ἀδιάφορα) din punct de vedere moral sau lucruri „care nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire, ca bogăția, gloria, sănătatea, forța și cele asemănătoare”[24]. Însă chiar și printre „indiferente” stoicii recunoșteau că există unele lucruri care sunt în acord cu natura și cărora li se poate atribui o valoare (τὰ προηγμένα) și lucruri contrare naturii, lipsite de valoare, care trebuie respinse (τὰ ἀποπροηγμένα). Așadar sărăcia, infamia și disprețul pe care le aduce cu sine exilul intră în categoria acestor ἀποπροηγμένα sau *incommoda*, a lucrurilor lipsite de orice importanță pentru un trai în virtute și care, în consecință, trebuie respinse. Chiar dacă în limba română am fi tentați să traducem noțiunea prin „inconvenientele” sau „dezavantajele” exilului, în gândirea lui Seneca ele se încadrează direct în categoria lucrurilor indiferente, a lucrurilor care nu pot afecta în niciun fel virtutea unui exilat stoic. De altminteri, punctele forte ale argumentației că ele nu reprezintă nimic pentru înțeleptul stoic sunt centrate în jurul ideii de independență a spiritului exersat în virtute, astfel încât numai cel ce nu are rațiunea fortificată de aceasta ar putea suferi de pe urma exilului. Sărăcia exilului nu poate fi resimțită de cel care nu și-a legat sufletul de bunuri materiale și nu s-a obișnuit să trăiască în lux, refuzând să-și creeze necesități nefirești:

> Cel care se va mulțumi să rămână în limitele firii nu va simți sărăcia; pe cel care va ieși din limitele firii sărăcia îl va urma și în mijlocul celor mai mari bogății. Pentru cele firești, surghiunul dă de ajuns; pentru excese – nici regatele (*CH* 11, 4 – trad. de Ioana Costa).

Dezonoarea și disprețul nu pot constitui neajunsuri pentru cel care și-a făcut din practica virtuții singurul scop al vieții. Dezonoarea, spune Seneca, nu-l poate afecta decât pe cel care se disprețuiește singur (*nemo ab alio contemnitur, nisi a se*

[22] *CH* 8, 2.

[23] În traducerea pe care am consultat-o, indicată la bibliografie, termenul apare tradus diferit, în funcție de sensul care se potrivește cel mai bine în context, prin „dureri” (*CH* 1, 1), „neplăceri” (*CH* 6, 1) sau „chinuri” (*CH* 12, 1).

[24] DL VII, 60, 104.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

ante contemptus est), deoarece virtutea este capabilă să înlăture orice percepție negativă despre sine și, totodată, să facă sufletul imun la părerea celorlalți. Mai mult, exilul însuși este înnobilat de un om plin de virtuți, așa cum ruinele unui templu nu încetează să fie cinstite de credincioși la mult timp de la distrugerea sa:

> *Si magnus vir cecidit, magnus iacuit, non magis illum contemni, quam aedium sacrarum ruinae calcantur, quas religiosi aeque ae stantis adorant* (*CH* 13, 8: „Dacă un om mare a căzut, dacă un om mare zace la pământ, el nu este disprețuit mai mult decât ruinele templelor sfinte, pe care cei religioși le cinstesc la fel ca pe vremea când stăteau în picioare" – trad. de Ioana Costa).

După cum se poate observa cu ușurință, chiar și dintr-o interpretare trunchiată a câtorva pasaje ale lucrării, discursul lui Seneca despre exil vizează prea puțin o experiență personală și o consolație propriu-zisă, ci mai curând un exil spiritual, general valabil, al omului dintr-o lume a viciilor. De aceea, a fi exilat dintr-o astfel de lume, la care refuzi să fii părtaș, devine un lucru pozitiv; de aici și îndemnul din finalul opusculului adresat Helviei: „Iată cum trebuie să te gândești la mine: bucuros și vesel, ca în cele mai fericite împrejurări" (*CH* 20, 1).

În concluzie, indiferent dacă vorbim despre o imagine negativă a exilului la Ovidius sau despre una pozitivă la Seneca, literatura antică despre exil exclude în acest caz autobiografismul. Niciunul nu are intenția de a miza pe experiențele personale ale exilului. Reconstituind stările exilului și ale exilatului, Ovidius ne arată de fapt modul în care se contopește tradiția poeziei lirice și epice în propria imaginație poetică. Seneca își află într-o consolație motivul perfect pentru o meditație stoică asupra virtuții. Totuși, dacă privim dincolo de limbaj și suntem în căutarea a ceea ce ne pot transmite peste veacuri cei doi autori antici, o altă concluzie se cere dedusă și formulată: poetul și filosoful se întâlnesc pe teritoriul comun al unei înțelepciuni străvechi, esențializată în maxime de tipul *Omnia mea mecum porto*, potrivit căreia fiecare este liber să-și poarte cu sine în exil ceea ce îi este drag, în cazul de față poezia, respectiv virtutea.

Bibliografie

A. Lucrări de referință

CH = Lucius Annaeus Seneca, *Consolatio ad matrem Helviam*, în *Moral Essays*, vol. II, J.W. Basore (ed.), London and New York, Heinemann, 1932.

Div. Inst. = Lucius Caelius Firmianus Lactantius, *Divinarum Institutionum*, J.P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, vol. VI, Paris, Excudebat Sirou, 1844.

DL = Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, R.D. Hicks (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1972.

Ep. = Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. I-III, R.M. Gummere (ed.), Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann, 1917-1925.

H = Publius Ovidius Naso, *Heroides*, R. Ehwald (ed.), Leipzig, Teubner, 1907.

Isidor de Sevilla, *Origines = Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, tomus I, W.M. Lindsay (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1911.

Met. = Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses*, Hugo Magnus (ed.), Gotha (Germany), F.A. Perthes, 1892.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

P = Publius Ovidius Naso, *Ex Ponto*, A.L. Wheeler (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1939.
Republica = Marcus Tullius Cicero, *Librorum de Re Publica Sex*, C.F.W. Mueller (ed.), Leipzig, Teubner, 1889.
T = Publius Ovidius Naso, *Tristia*, A.L. Wheeler (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1939.
Tusc. disp. = Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, M. Pohlenz (ed.), Leipzig, Teubner, 1918.

B. Literatură secundară

Boyd 2002: Barbara Weiden Boyd (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden – Boston – Köln, Brill.
Brown 1985: A.D. Fitton Brown, *The Unreality of Ovid's Tomitan Exile*, „Liverpool Classical Monthly", X, 2, 19-22.
Cizek 1972: Eugen Cizek, *Seneca*, Bucureşti, Editura Albatros.
Claassen 1996: Jo-Marie Claassen, *Exile, Death and Immortality: Voices from the Grave*, „Latomus", vol. LV, 3, 571-590.
Claassen 1999: Jo-Marie Claassen, *The Vocabulary of Exile in Ovid's* Tristia *and* Epistolae ex Ponto, „Glotta", vol. LXXV, 3/4, 134-171.
Davisson 1983: Mary H.T. Davisson, *Sed sum quam medico notior ipse mihi: Ovid's Use of Some Conventions in the Exile Epistles*, „Classical Antiquity", vol. II, 2, 171-182.
Diogenes Laertios 2001 = Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuș, studiu introductiv, note și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom.
Frecaut 1972: J.-M. Frecaut, *L'Esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
Gaertner 2007: Jan Felix Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, „Mnemosyne", vol. LXXXIII, Leiden – Boston, Brill.
Grimal 1992: Pierre Grimal, *Seneca sau conștiința Imperiului*, traducere de N.I. Barbu și D. Slușanschi, cuvânt-înainte, adnotări și indici de Dan Slușanschi, București, Editura Univers.
Guțu 1999: G. Guțu, *Lucius Annaeus Seneca. Viața, timpul și opera morală*, București, Editura Științifică.
Himu, Piatkowski 1972: Maria Marinescu-Himu, Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, București, Editura Științifică.
Knox 2009: Peter E. Knox (ed.), *A Companion to Ovid*, Oxford, Blackwell Publishing.
Mack 1988: Sara Mack, *Ovid*, New Haven – London, Yale University Press.
McGowan 2009: Matthew M. McGowan (ed.), *Ovid in Exile. Power and Poetic Redress in the* Tristia *and* Epistulae ex Ponto, „Mnemosyne", vol. CCCIX, Leiden – Boston, Brill.
Ovidius 1972: Publius Ovidius Naso, *Tristele. Ponticele*, traducere și prefață de Teodor Naum, București, Editura Univers.
Seneca 2004: Seneca, *Dialoguri II*, ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa, traducere de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom.
Volk, Williams 2006: Katharina Volk, Gareth D. Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, „Columbia Studies in the Classical Tradition", vol. XXVIII, Leiden – Boston, Brill.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)

Ovid and Seneca – Perspectives on Exile in Antiquity

In ancient Rome of the first century AD, the exile had become a common means, at the hands of imperial power, to eliminate uncomfortable personalities from public life. In 8 AD, Augustus banished to Tomis the most appreciated poet of the time, and in 41 A.D., Claudius would do the same as in Seneca's case, relegating him on the island of Corsica. Beyond the historical circumstances, more or less clear, that led to the exile of the two writers, Latin literature enriched with two different views of exile: that of the poet and that of the philosopher. This paper aims to investigate how Ovid and Seneca relate to the topic of exile, then to highlight the main features of the thinking behind these texts of the two ancient authors.

BDD-A8087 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:01:12 UTC)