

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

Alexander Baumgarten

Universitatea „Babeș-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'élibération 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 impératives d'une théorie de la connaissance, provenant de la soteriologie plotinienne sont bien visibles. En développant des suggestions du commentaire du Guillaume de Conches sur Boèce, le résultat de ce démarche est l'illustration d'un sens innattendu du mythe, lecturé à l'horizon 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 și la Euridice și are în vedere o descriere a modului în care sufletul are acces la natura principiilor, așa cum o enunță primele două versuri ale metrului: *Felix qui potuit fontem visere lucidum*. Intenția noastră este a analiza sensul episodului ratării urcușului 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 și a istoriei sale în literatura primelor secole creștine și relevanța acestei folosiri pentru înțelegerea sensului boethian. b) plasarea folosirii metaforei în contextul *Consolării* și ilustrarea funcției sale. c) urmărirea sensului pe care îl acordă primii comentatori medievali ai tratatului episodului pierderii Euridice. d) avansarea unei ipoteze conform căreia lectura epistemologică a mitului poate fi pusă în corelație cu teoriile neoplatoniciene ale conștiinței de sine. e) Lectura metaforei din perspectiva corelației propuse.

I.

Asimilarea figurii orfismului în interiorul cristologiei face parte din atmosfera generală a sincretismului antichității târzii și se bucură deja de o bogată literatură¹. André Boulanger a analizat, încă de la începutul secolului trecut, această imagine sincretică și a subliniat maniera în care imaginea lui Orfeu a fost suprapusă peste cea a Verbului divin în numeroase reprezentări creștine sau gnostice timpurii. Orfeu a fost reținut în această tradiție drept un întemeietor al artelor, erou civilizator și *precursor Christi* (Boulanger 1925: 51). Mult mai recent, M. Tabaglio s-a ocupat de creștinarea mitului lui Orfeu în contextul interpretărilor alegorice legate de episoadele vieții lui Orfeu, interferența cu mitul lui Dyonisos, uciderea lui de către Titani, învierea lui și transpunerea creștină a acestor mituri (Tabaglio 1999: 65–82). Simbolistica discursurilor patristice care au în vedere preluarea lui Orfeu a fost recent analizată de Fabienne Jourdan², care insistă asupra valorii „cuvântului eficace” al cântecului lui Orfeu, comparat cu Verbul divin și instaurat într-o teologie politică în *Protrepiticul* lui Clement din Alexandria, într-un discurs al lui Eusebiu din Cezareea elogios la adresa împăratului Constantin și Themistios, autor păgân care preia tema comparației de la Eusebius (Jourdan 2008: 319, 322, 327). Toate cele trei situații analizate de autoare converg spre o folosire a mitului lui Orfeu în analogie cu persoana chistică, grație analogiei dintre menționarea în mitul orfic a eficacității muzicii asupra viețuitoarelor sălbatice și efectul cuvântului chistic asupra oamenilor.

Totuși, niciuna dintre aceste interpretări nu insistă asupra raportului dintre Orfeu și Euridice și a tragicei povești de dragoste dintre cei doi protagoniști narată de Vergilius³. Este posibil, din acest motiv și datorită faptului că nu am putut identifica o sursă a folosirii acestui mit în literatura creștină anterioară debutului secolului al VI-lea, ca preluarea mitului lui Orfeu și 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 eșecul tragic al istoriei recuperării Euridice din Infern.

¹ Boulanger 1925, cu o bogată bibliografie, precum și 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 / ardentis 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, / suscitavit et rapta graviter pro coniuge saevit. / Illa quidem, dum te fugeret per flumina praeceps, / immanem ante pedes hydram moritura puella / servanem ripas alta non vidit in herba. Cf. și Ovidiu, *Metamorfoze*, X, 1-90 și XI, 1-66, dar și Seneca, *Herc. Furens* 569-591 și *Herc. Oetaeus*, v. 1031-1101.

II.

Contextul restrâns al pasajului din *Consolarea Filosofiei* plasează episodul orfic în plină desfășurare a argumentației Filosofiei către personajul Boethius, în care șirul narativ a admis deja faptul că Boethius, ca personaj, este convins de situarea sa originară „maladivă” și 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 transcendentă și la principiul convertibilității lor (proza 11), la o clarificare a legăturii legitime prin reamintire a sufletului cu aceste transcendentălii (metrul 11) și o aplicație a teoriei platoniciene a reamintirii la numele divine (proza 12). Ne interesează mai cu seamă cel din urmă fragment, deoarece el ne vorbește despre un exercițiu de revenirii al minții spre sine însăși prin care încearcă să se autodepășească pe sine cu ajutorul reamintirii, avansând spre cunoașterea numelor divine, care prin natura lor sunt transcendente și nu pot fi cunoscute complet de inteligența umană. Ceea ce vom încerca, de fapt, este să recunoaștem mai jos în sensul eșecului urcării Euridice este intim legat de această cenzură a cunoașterii depline a numelor divine. Dacă adăugăm la această schiță contextuală restrânsă faptul că cele mai multe dintre fragmentele în metru sunt confirmări sau aplicații ale pașilor construcției teoretice din întreg tratatul, putem considera, ca ipoteză de lucru, faptul că metrul 12 al cărții a IIIa ar putea fi considerat o trecere în registrul mitului a problemelor teoretice abordate începând cu proza 11. Ar reieși de aici că Orfeu corespunde sufletului omenesc în exercițiul său de cunoaștere, prin reamintire și introspecție, a principiilor.

O concluzie similară se poate susține și în cazul în care aruncăm o privire asupra întregului tratat, încadrând în această privire de ansamblu mitul pe care îl studiem. Astfel, putem urmări construcția tratatului în următorii pași: 1. cartea I construiește un concept al căderii („boala” lui Boethius și disperarea în fața morții) 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 și a IIIa, considerate împreună, constituie o lungă critică a posesiei, cu bogate argumente de origine stoică, orientând sufletul de la conținuturile oricărei posesii spre meditația asupra condițiilor de posibilitate ale oricărei posesii, (înțelegând „posesia” de la cel mai concret nivel al ei - averea - până la cel mai abstract și mai filosofic nivel – conținuturile însele ale cunoașterii) și, implicit, punând în evidență structura receptivă a subiectului. 3. Cartea a IV-a și Cartea a V-a, dar numai până la proza 4 a acestei cărți, autentifică autonomia acestei receptivități a sufletului dornic de salvare, prin discuția asupra liberului arbitru și a roții destinului.

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

caracterul transcendențial al cunoașterii divine, de cuprindere a realităților prin cunoaștere divină și de transformare a cunoașterii divine în condiție de posibilitate a existenței lucrurilor (exprimate în proza 4) se transferă la nivelul sufletului omenească în metrul 4 și în proza 5. Avem aici o adevărată declarație de transcendențialitate a facultăților cunoașterii, care pornește tacit de la analogia dintre facultățile sufletului și figurile geometrice din Aristotel, *Despre suflet*⁴, și care afirmă construcția obiectului cunoașterii de către facultățile 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 facultăți desemnează cadrul teoretic în care, pentru Boethius, cunoașterea este posibilă. La fel, putem admite în mod corect faptul că situația teoretică în care este așezat Orfeu, ca simbol al sufletului (a cărui cunoaștere are puterea vieții, urcând-o pe Euridice spre lumina pământului, dacă admitem că simbolul tradițional al analogiei dintre Orfeu și Verb, chiar transpus la nivelul sufletului, mai avea vreo incidență asupra lui Boethius) revine la o cercetare asupra capacităților sufletului de cunoaștere a naturii numelor divine. Această cercetare a facultăților sufletului are lor, potrivit lui Boethius, prin examinarea propriilor facultăți cu valoare transcendențială abordate sub forma reamintirii. Dacă această reformulare este întemeiată în structura argumentației din *Consolare*, putem adăuga un argument simplu și extrinsec *Consolării* în favoarea acestei lecturi: ideea de a aplica structurile predicative la natura divină întâlnește însuși proiectul boethian propriu enunțat 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 transcendențiale a facultăților cunoașterii în *Consolare* și proiectul convertirii categoriilor la numirea naturii divine aflate în afara experienței ne permite o observație interesantă: al doilea proiect este condiția celui dintâi. Astfel, elanul teologic al lui Boethius de apropiere a naturii divine conduce spre descoperirea unei filosofii transcendențiale a subiectivității.

Asumând o asemenea intenție de lectură, să reconstruim acum sensul metrului 12 vers cu vers. Astfel, metrul debutează prin enunțul temei: sufletul urmează a fi condus spre izvorul binelui (v. 96-97: *boni fontem*), dar cu condiția eliberării de bunurile terestre (v. 99: *terrae ... vincula*). Pierderea Euridice este condiția dată cântărețului trac (v. 101, *vates Threicius*, parafrazând direct versul 452 din Vergilius), al cărui cântec (v. 1-14) îmblânzește fiarele. El coboară în infern (v. 15-19) și 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 divinum verterit predicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt, ad aliquid vero omnino non potest praedicari?”.

(v. 21-28). Divinitățile infernale își suspendă acțiunea (v. 30-39) iar *arbiter umbrarum* spune (v. 40): *vincimur* și o cedează pe Euridice, cu condiția ca Orfeu să nu își 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 condiția efortului său de a accede la principii (v. 48-49: *in superum mentem ducere quaeritis*).

Euridice joacă aici rolul unei poziții intermediare între Orfeu și zeii din Hades. Euridice este legată de Orfeu prin legea iubirii, o *lex amantium* care îi va face, așa cum vom vedea, pe primii comentatori medievali ai textului să vadă în ea o parte consubstanțială a sufletului omenesc. Urmând această sugestie, când Orfeu privește înapoi, el revine spre Euridice ca spre un sine mai profund decât i-ar fi putut indica percepția empirică a propriei persoane, iar interdicția de a o privi în parcursul non-uman al Hades-ului poate fi tradusă astfel printr-o interdicție asupra revenirii complete asupra sa însuși. O asemenea interpretare, chiar dacă inspirată de transformarea principiului iubirii într-o consubstanțialitate a celor doi protagoniști, chiar dacă nu ține cont de conotația negativă a zeilor din Hades, asimilându-i lumii principiilor grație naturii lor divine, poate conduce spre integrarea fidelă și corectă a mitului în sensul întregului tratat, de analiză a posibilității cunoașterii obiectelor divine de către facultățile sufletului prin reamintire. Pentru a susține ceea ce deocamdată este o simplă ipoteză de lectură, avem nevoie de doi pași: examinarea sensului câtorva comentarii medievale ale pasajului și sprijinirea acestei interpretări pe modul în care antichitatea târzie a tratat problema revenirii sufletului la propriile facultăți prin actul reflexivității.

III.

Fulgentius din Ruspe, contemporan cu Boethius, în *Mythologiae*, III, 10, reamintește mitul lui Orfeu și al lui Euridice și recunoaște, primul, în figura mitologică a Euridice o facultate a sufletului legată de natura înțelepciunii. El o numește pe Euridice *profunda diiudicatio*: *Haec igitur fabula artis et musicae designatio Orphaeus enim dicitur oreaphone, id est optima vox, Euridice vero profunda diiudicatio*⁶.

Este posibil ca Boethius să fi avut la dispoziție această sursă (Courcelle 1967: 60). Interpretarea filosofică a lui Boethius și cea alegorică a lui Fulgentius s-au suprapus în comentariile medievale latine timpurii la *Consolarea filosofiei*, fapt dovedit deja de J. B. Friedmann. Autorul reține de aici faptul că ar fi vorba despre o suprapunere medievală între Euridice și *concupiscentia* în sensul dorinței 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 și Boethius. Astfel, pentru Remigius, *quod*

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

*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

Esențial în comentariul lui Remigius ni se pare faptul că interpretarea sa deplasează sensul decăderii în temporalitate de la faptul că Orfeu cedează și privește înapoi spre Euridice însăși ca personaj, întrucât la Remigius expresia *ad saeculi desideria* corespunde cu *perdidit uxorem* în virtutea analogiei. Remigius vede în Euridice *profunda inventio* și o stăpână a muzicii, iar pierderea ei echivalează cu „*voce[m] 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 Euridice, conotată negativ, care trimite spre analogia dintre feminin, ispită și păcat. Dezvoltarea acestei teme este complementară unei largi notorietăți de care s-a bucurat mitul în romanul medieval, atât în literatura latină cât și în cea greacă medievală (*Cf.* Friedmann 1970: 178 sqq.), dar fără ca figura Euridice să treacă peste nivelul simbolul iubitei pierdute, asimilabile originii muzicii a cărei interpretare îi marchează dureroasa absență (*Cf.* Dronke 1962). Totuși, această interpretare nu este singulară și nu dă tonul general al interpretărilor medievale la acest mit, așa 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 înțelege 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 divine⁸.

În linia acestei noi interpretări, diferită de Remigius, se inserează comentariul lui Guillaume de Conches⁹, care reia mitul lui Orfeu și Euridice de la Boethius și îi schimbă complet sensul. În analiza sa *ad litteram* a metrelor boethian, ne frapează mai întâi o schimbare terminologică și o nouă definiție. În loc de *profunda diiudicatio*, care ne trimitea anterior la o cunoaștere preocupată de cele pământești, avem aici însăși ideea augustiniană a alegerii inerente a binelui, încarnată în rolul Euridice:

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 Prüm se află și 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 deflorationum*, P.L. 157, col. 1124b-d, *apud* Delgado 1962: 26. *Cf.* și Hatinguais 1954: 285-289. Autorul trece în revistă interpretarea lui Guillaume, fără a marca, totuși, nuanța de profundă originalitate a acestui comentariu.

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 conștient de distanța pe care și-o ia față de interpretarea tradițională a mitului¹⁰, fixând în figura Euridicei naturalitatea alegerii binelui (iar *boni* are în text valoarea unui genitiv obiectiv). Această naturalitatea este locul întâlnirii tradiționale augustiniene între suflet și natura divină¹¹. 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 prezența discretă a Euridicei pare, astfel, să fie cu totul altceva decât prezența ispititoare a femeii care conduce spre bunurile terestre. Dimpotrivă, ea poate fi asimilată cu locul de nevizitat niciodată integral, dar mereu presupuziție a ființei omenești, loc al întâlnirii augustiniene dintre om și divin, *abditum mentis* ca loc al prezenței 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 și 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 acțiune oarecare, chiar și în contemplarea numelor divine, rămâne implicită, iar angajarea lor ca obiecte depline ale cunoașterii le prefacă în finitudini temporale iluzorii. Din acest motiv ne simțim justificați să comparăm această situație teoretică cu ambientul discuțiilor antichității târzii despre conștiința de sine și 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 conștiinței de sine¹², merită să schițăm în câteva rânduri evoluția unei probleme la argumentele căreia participă, cum vom vedea, și Boethius. Tema conștiinței de sine¹³ evoluează pornind din fundamente peripatetice și stoice și pune în mai multe rânduri problema limitării conștiinței de sine. Un caz interesant este, din această perspectivă, Alexandru din Afrodizia, în tratatul *Despre intelect*, care remarcă faptul că o conștiință 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, și *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.

sine întotdeauna numai ca un obiect de cunoaștere: „*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 conștiinței. De exemplu, în *Enneade*, I, 4, 10, cel ce studiază nu trebuie să știe că studiază, sau în *Enneade*, II, 2, 2, actul cunoașterii 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. Proclus¹⁵, în *Elementele de teologie*, 15 subliniază imaterialitatea celui ce revine asupra sa (to\ pro\j e(auto\ e)pistreptiko/n, *ad se ipsum conversivum*), propoziția 43 îl numește pe cel ce revine asupra sa autoconstituant (au)qupo/staton, *authypostatum*), propoziția 44 precizează faptul că revenirea prin operație o presupune pe cea prin esență (to\ kaq' e)ne/rgeian / to\ kaq' ou)si/an, *secundum operationem/ secundum substantiam*), propoziția 83 identifică auto-conversia cu autocunoașterea (ginw=skon e(auto\, *cognitivum ad se ipsum*), iar propozițiile 167 și 168 afirmă autocunoașterea despre orice intelect).

Într-un sens contrar celui proclian, aceeași temă plotiniană a conștiinței, de această dată sub forma rezervelor față de completitudinea actului de autocunoaștere, a intrat și în patristica latină. De exemplu, ea apare la Ioan Cassian, (care citează pe Antonie cel Mare, trimițând 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. Și Augustin, în *De civitate Dei*, XI, 29, definește cunoașterea matinală drept un moment al parcurs mental al îngerilor care contemplă creația, pornind de la o cunoaștere „matinală” marcată de admirație, contemplare și uitare de sine, până la o cunoaștere „vesperală”, marcată de seducția unei substituirii a privitorului cu autorul creației, ca un semn al conștiinței de sine a lor depline. *Reductio completa* poate fi asimilabilă numai cunoașterii vesperale, iar aici îngerii se pierd pe sine ignorând uitarea de sine, așa cum am putea spune și, 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 conștiinței de sine¹⁷, 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 distincția dintre realitățile intelectibile și 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 reperit, 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 distincție ar putea fi interpretată astfel, chiar dacă indiciile

Guillaume de Conches interpretează mitul ne sprijină elucidarea sensului pasajului boethian în direcția asimilării acestuia într-o posibilă istorie a criticii completitudinii de sine a conștiinței.

V. Concluzii

Am putut constata, din această succintă analiză, câteva fapte pe care putem sprijini o concluzie. Astfel, în primul rând, grație sesizării noutății de interpretare pe care o propun atât Fulgentius cât și Boethius în interpretarea mitului orfic, acesta glisează odată cu acești autori de la analogia chistică spre analogia cu ascensiunea sufletului spre mântuire. În al doilea rând, grație sesizării unui plasament special al mitului în interiorul *Consolării*, am putut spune cum el pune problema accesului sufletului la principii transformând facultățile sufletului în adevărate puteri transcendente; de aici, am conchis că între privirea întoarsă ilicit de Orfeu spre Euridice și „declarația” de transcendentalitate a facultăților de cunoaștere din finalul tratatului ar putea să existe o legătură, în căutarea căreia am pornit. În al treilea rând, am putut constata divergența comentariilor medievale, dintre care unele înclină spre identificarea Euridiceii cu o înțelepciune terestră pe care Orfeu o pierde întrucât o preferă; un singur comentator, Guillaume din Conches, vede în Euridice dispoziția 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 cunoașterii. În al patrulea rând, urmând firul acestei ultime sugestii, am sugerat încadrarea mitului în una dintre criticile antichității târzii ale principii completitudinii conștiinței de sine.

Bibliografie

- Baumgarten 2012: A. Baumgarten, *Despre Abile și adevăr*, în C. Cioabă și B. Mincă, *Liber amicorum, studii și eseuri în onoarea lui G. Lăiceanu*, București, 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: Intellectibilele, care sunt naturile divine inteligente la care intelectul are un acces parțial, pot fi regăsite în natura transcendentală a facultăților sufletului care îndrumă natural spre bine, identificate cu Euridice ca *bona iudicatio*. Privirea întoarsă complet a lui Orfeu spre Euridice, care corespunde negării transcendenței intelectibilelor, le reduce pe acestea din urmă exclusiv la niște *intelligibilia*, obiecte finite ale cunoașterii raționale. Orfeu ratează astfel întâlnirea cu transcendentul, pierzând-o simbolic pe Euridice.

- Courcelle 1967: P. Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, 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 Euridice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrologia Latina*, in „Faventia”, 25/2.
- Dronke 1962: P. Dronke, *The Return of Eurydice*, in „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*, in „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 littérature avec Clément d'Alexandrie*, in „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 être sage, construction d'une raison chrétienne à l'aube de la réforme gregorienne*, Turnhout, Editions Brepols.
- Mead 2012: G.R.S. Mead, *Orfeu, teogonia și misterii 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 cristianizzazione del mito di Orfeo*, in 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 cristianizzazione del mito di Orfeo*, 1999.