

Universitatea București  
Facultatea de Istorie  
Secția istorie greco-romană și arheologie

## TEZĂ DE MASTERAT

οὐ τὸ κράτος δύναμιν ἔχει.

**Autoritate reală și autoritate formală în *Bacantele* lui Euripide**

**Conducător științific: prof. dr. Zoe Petre**

**Masterand: Simona Rodina (Georgescu)**

**București**

**2008**

## 1. Introducere

Cercetarea de față a pornit de la încercarea de a interpreta un pasaj din tragedia *Bacantele* (Βάκχαι) a lui Euripide, în care doi termeni cu sensul de „putere”, în aceeași frază, sunt opuși unul celuilalt: (v. 310) μή τὸ κράτος αὖχει δύναμιν ἀνθρώποις ἔχειν. Unul dintre termeni se referă la puterea pe care o exercită tiranul, iar cel de-al doilea trimite la puterea pe care o recunosc oamenii ca veritabilă, între cele două tipuri de putere stabilindu-se o relație de disparitate. Ni s-a părut demnă de notat această neconcordanță între puterea formală a tiranului și o putere reală, căreia i se supun voluntar oamenii. Căutând în text alte indicii asupra relației dintre cele două tipuri de putere, aveam să constatăm că indiciile sunt multiple, mai mult sau mai puțin subtile, toate convergând spre aceeași idee: autoritatea unui tiran nu coincide cu autoritatea supremă, în care cred oamenii cu adevărat. Cu alte cuvinte, în Athena secolelor V-IV, autoritatea unui tiran este privită ca artificială, lipsită de valoare reală.

Studiul nostru caută să deceleze resorturile acestei imagini a tiranului în mentalul colectiv grecesc și expresia lor în tragedia euripideică *Bacantele*. Iar alegerea acestei piese nu a fost întâmplătoare: ea este, probabil, ultima piesă a lui Euripide, redactată către sfârșitul vieții sale. De aceea o putem interpreta, pe de o parte, ca pe o sinteză a celorlalte piese, un *compte-rendu* la sfârșitul carierei, pe de altă parte, o privire completă asupra societății, de undeva de sus, nepărtinitoare, rece, o sinteză a constatărilor lui cu privire la toate aspectele vieții: de la latura politică la cea filosofică, de la administrație la religie, de la comedia vieții la fatalitatea căreia îi suntem supuși.

Pentru a îngloba toate aceste teme, Euripide alege un subiect care se pretează atât de bine interpretărilor din cele mai variate puncte de vedere, încât și astăzi au loc numeroase dezbateri cu privire la simbolistica piesei. Subiectul este unul de inspirație religioasă: introducerea cultului bahic în cetatea Theba, întâmpinat de cetățeni cu o atitudine *pro* sau *contra*. Dionysos, deghizat într-un străin din Lydia, vine la Theba împreună cu alaiul său de menade, hotărât să-i convingă de existența sa pe thebanii sceptici. El le convertește ușor la credință pe femeile thebane, care își părăsesc casele pentru a celebra, în pădure, cultul bahic, mânate de μανία. Tiranul cetății, Penteu, se

opune ferm celebrării acestui cult, în ciuda sfaturilor înțelepte ale profetului Teiresias și ale lui Cadmos<sup>1</sup> – bunicul său –, conștienți de faptul că a te opune unei divinități îți atrage pedeapsa sigură. Penteu nu le dă ascultare, ci își dezlănțuie furia împotriva „străinului” acuzat că profită de femeile thebane sub pretextul celebrării cultului. El refuză să recunoască divinitatea lui Dionysos, născut dintr-o muritoare (Semele, mătușa lui Penteu, fiica lui Cadmos). Obstinația lui va fi pedepsită de zeu: convins de „străin” să se îmbrace în femeie pentru a le spiona pe bacante fără a fi recunoscut, Penteu merge în pădure; Dionysos îl dă de gol, iar bacantele se năpustesc asupra lui să-l sfășie. Mama lui Penteu, Agave, este cea dintâi care se aruncă în acest ritual de *sparagmos*, confundându-și fiul cu un animal. Răzbunarea zeului îi atinge așadar pe toți cei ce nu i-au recunoscut divinitatea (Penteu, Agave, Cadmos).

De fapt, nu subiectul în sine este deschis interpretărilor (căci a fost tratat înaintea lui Euripide de mulți poeți tragici<sup>2</sup> și nu a fost atât de pasionant – o arată însuși faptul că celelalte piese cu acest subiect nu s-au păstrat), cât capacitatea acestui tragediograf de a pune în evidență, prin jocul de lumini și umbre, prin îngroșarea unor linii, bogăția de semnificații pe care o poate avea. Euripide consideră acest subiect mai degrabă un pretext pentru a pune în discuție întrebările, problemele și ideile pe care bătrânețea le făcuse mai apăsătoare și insistente.

Astfel, prin tratarea acestui subiect, autorul găsește prilejul de a prezenta – între multe altele, care ar necesita o discuție separată – instituțiile, relațiile dintr-o cetate, împărțirea autorității, puterea sau lipsa de putere, paradoxurile unui stat.

Vom delimita în cadrul piesei două planuri: pe de o parte, un plan de suprafață, formal, cel al realității politice imediate, care împarte o cetate în *conducător și supuși*, și care invocă respectarea relațiilor izvorâte de aici; pe de altă parte, planul spiritual al comunității, colecția de credințe religioase, de tradiții și legi nescrise care stă de fapt la baza oricărei comunități. Cele două planuri, presupuse a fi separate între ele, sunt nevoite să se suprapună, printr-un proces contrar firii, caracterizat prin artificialitate, pentru că impus de un om. Acest om este tiranul cetății.

<sup>1</sup> Cadmos nu crede în natura divină a lui Dionysos, dar se conformează comunității; sfatul lui este, aprox., „chiar dacă nu e zeu, minte și tu că e, ce te costă? Ai văzut ce a pățit Acteon dacă a supărat zeii...” (vv. 330-41)

<sup>2</sup> Avem știre despre două tetralogii ale lui Eschil, din care fac parte Ἡδῶνες, Βάκχαι, Βασσάραι; se cunosc cel puțin alți trei poeți tragici care au scris piese cu același subiect, dar nici unul nu s-a păstrat: Xenokles (Βάκχαι), Iophon (Βάκχαι ἢ Πενθεύς) și Kleophon (Βάκχαι).

Puterea pe care o deține el se limitează la acel plan formal ce ține strict de administrația unei cetăți, de organizarea ei și a ierarhiilor. Dorința lui este însă de a-și lărgi cu mult câmpul de acțiune, atribuțiile, stăpânind și domeniul spiritual. Tiranul caută mereu puterea absolută, dar niciodată ea nu îi este recunoscută de comunitate. Oricât ar încerca să dețină controlul asupra colectivității, abuzând de puterea pe care, într-un fel sau altul (*i.e.* legal sau nu), a obținut-o și îi aparține, colectivitatea se va conduce după legi proprii, păstrate de la strămoși, nu impuse la un moment dat de un om, se va ghida după valorile eterne. Din acest punct de vedere, religia are o funcție socială: ea este „o forță coagulantă care garantează stabilitatea πόλις-*ei*”<sup>3</sup>, iar eliminarea ei – așa cum o cere tiranul – ar duce la destrămarea comunității.

Piesa are în centru, așadar, o problemă de autoritate, pe care ne propunem să o descifrăm în cele ce urmează.

Studiul nostru începe cu o interpretare a noțiunii de autoritate, atât în sens antic cât și modern. Următorul pas este stabilirea modului în care priveau grecii tirania, iar pentru aceasta, primul demers îl reprezintă analiza semantică a termenului τύραννος. Vom urmări apoi ideile despre tiranie pe care le exprimă, sau le lasă să se înțeleagă, Euripide în tragediile sale, continuând cu o analiză mai detaliată a figurii tiranului și a autorității tiraniei în piesa *Bacantele*. La polul opus, și cercetată de noi prin contrast cu autoritatea tiranului, se află autoritatea religiei, a tradițiilor, a legilor nescrise. Imaginea acestei *puteri* va fi urmărită în *Bacantele*, dar și în celelate tragedii euripideice din care se poate contura conflictul de autorități. În cele din urmă, vom analiza toți termenii referitori la ideea de putere și autoritate – atât a tiranului cât și a religiei – întâlniți în tragedia *Bacantele* și relaționați cu termenii prezenți în alte tragedii, analiză ce ne va permite să interpretăm modul de percepție a grecilor asupra elementelor fundamentale dintr-un stat.

---

<sup>3</sup> Cf. Al. Rubel, *Cetatea înspăimântată*, Ed. Universității Cuza, Iași, 2006.

## 2. Sensul noțiunii de *autoritate*

Primul demers pe care trebuie să-l înfăptuim este acela de a stabili sensul noțiunii de „autoritate”, și mai ales accepțiunea cu care vom folosi acest cuvânt în lucrarea de față. Și cum pentru a decela un sens trebuie să ne îndreptăm în primul rând spre etimologia cuvântului, vom nota faptul că *auctoritas* (în latină) provine de la *auctor*, la rândul lui un derivat al verbului *augeo* (de la care provin și cuvintele *augur*, *augustus*). Îndepărtându-se de definiția tradițională pe care o dau dicționarele verbului *augeo*, „a face să crească”, Benveniste<sup>4</sup> arată că radicalul \**aug-* este legat de noțiunea de forță divină<sup>5</sup>. *Augeo* înseamnă, așadar, „a da la iveală”, „a zămisli”, ceea ce implică o forță creatoare, divină<sup>6</sup>. *Auctor* este cel ce face să apară, ia o inițiativă, cel dintâi în îndeplinirea vreunei activități, cel ce o fondează, în fine „autorul”. Astfel, abstractul *auctoritas* desemnează „actul producerii”, „calitatea celui investit cu puterea de a produce”, de unde „calitatea care îl înzestreaază pe cel mai înalt magistrat” – mereu în legătură cu aura divină care îl înconjoară, căci magistrații unei cetăți trebuiau „validați” de divinitate. *Auctoritas* este acel *suflet* divin pe care îl deține orice înalt magistrat, care îi dă dreptul de a iniția legi, puterea inițiativei; este un „har” rezervat puținor oameni. Augur ar fi, la origine, „promovarea acordată de zei unei întreprinderi și manifestată printr-o prevestire”, iar *augustus* ar fi „cel înzestrat cu sporire divină”.

Sensul lui *auctoritas* evoluează la prestigiu, valoare, temei, totodată desemnând și îndemnul, voința, ordinul, sau decretul.

În limbile moderne a fost preluat ca neologism cu toate aceste ultime sensuri, „drept, împuternicire de a comanda, de a impune ascultare; organ al puterii de stat; prestigiu, persoana care are prestigiu; valoare” (aceste ultime două noțiuni fiind însă mai greu de definit decât noțiunea de la care am plecat, nu vom căuta să dăm o definiție prin echivalarea cuvântului cu doi termeni mai confuzi). La ce s-ar putea însă reduce o definiție cu atâtea elemente? Cum se poate generaliza, care ar fi elementele esențiale care să sintetizeze definiția? În definirea ei ca „drept de a comanda, organ al puterii de stat înzestrată cu puterea de a comanda, sau persoană care deține prestigiu într-un domeniu”, autoritatea este înțeleasă ca *relație* între oameni (superior – inferior,

<sup>4</sup> Cf. *Vocabularul instituțiilor IE*, trad. rom., București, Paideia, 2005, pp. 369-79.

<sup>5</sup> Cf. skr. *ojas-*, av. *aojah-*.

<sup>6</sup> De remarcat că apare în rugăciunile pentru fertilitatea pământului, adresate zeilor.

o parte comandă, cealaltă se supune); în schimb, în definierea ca „prestigiu, valoare”, autoritatea devine o *proprietate* a unui om. Așadar, putem spune „Profesorul X este o *autoritate* pentru că are *autoritate*”. În primul caz, noțiunea de „autoritate” este văzută ca o relație profesor – elevi, în al doilea ca o proprietate a profesorului.

În cartea *Ce este autoritatea?*<sup>7</sup>, M. Bochenski analizează aceste situații și se oprește asupra studiului autorității ca *relație*, studiu realizat din perspectiva unui logician.

Cele două valori nu pot fi însă luate separat în analiza pe care intenționăm să o facem, dar autoritatea ca relație este mai relevantă pentru imaginea tiranului în memoria colectivă – care insistă pe realțiile lui cu societatea.

După cum arată Bochenski, relația la care ne referim comportă trei termeni: purtător – subiect – domeniu. În cazul nostru, drama pornește tocmai de la faptul că purtătorul are un statut incert, sau, altfel spus, purtătorul formal nu coincide cu cel real; subiectul este, în principiu, colectivitatea – care devine ea însăși în final un purtător –, dar și fiecare dintre purtători devine la rândul său subiect; problema tragică în această piesă este că există două domenii de exercitare a autorității – de aici se iscă și conflictul. Cele două domenii sunt politica și religia (văzute ca aflându-se în opoziție). Purtător al autorității în domeniul politic este Penteu, tiranul cetății; în domeniul religios, purtători sunt „străinul” care aduce cultul cel nou, zeul însuși (care se lasă numai auzit), și oarecum separați profetul cetății și întemeietorul ei, Cadmos; cel mai important rol îl joacă însă, ca purtător, elementul care la origine nu este mai mult decât un subiect, și anume colectivitatea. Dincolo de toate, autoritatea colectivității este cea care triumfă (inițial purtător latent, pasiv, dar izbucnește în final cu o forță imbatabilă).

---

<sup>7</sup> Trad. rom, București, Humanitas, 1992.

### 3. Tiranie și termenul τύραννος

În tragediile în care apare, tiranul este invariabil personajul negativ, iar această atitudine a poezilor tragici nu trebuie înțeleasă ca fiind o particularitate a lor, parte a imaginarului specific tragediei. Figura tiranului deasupra căruia plutește semnul negativ este o constantă a imaginarului colectiv, a mentalității populare, care a simțit mereu nevoia să concentreze răul într-un „recipient” (uman, animal sau vegetal) bine definit și lesne de înlăturat. Reprezentantul „oficial” al acestei nevoi universale conștiente ar fi Țapul ispășitor, ὁ φάρμακος, menit să ia asupra lui tot răul, μίαισμα, pângărirea cetății, toate greșelile, iar prin gestul simbolic al uciderii lui, toate acestea să piară. Țapul ispășitor ar fi așadar pandantul în plan religios al statutului care i-a fost atribuit tiranului în plan politic. Pentru poezii tragici, figura tiranului „a devenit esențială pentru a defini, *a contrario*, figura ideală a cetății înseși”<sup>8</sup>. Actul fondator presupune la origine un distrugător, ordinea se naște din haos, așadar pentru a orândui lucrurile într-o cetate se impune prezența unui om cu putere care declanșează dezordinea. Fantezia creatoare a poetului tragic are nevoie de un reper negativ la care să se raporteze și în opoziție cu care să poată clădi. Este rolul pe care și-l asumă, involuntar, tiranul în imaginarul colectiv.

De remarcat este faptul că termenul τύραννος devine conotat negativ abia în epocă clasică, în perioada arhaică avînd doar sensul de „stăpîn” (împrumutat dintr-o limbă a Asiei Mici unde avea acest sens). Astfel, în poezia arhaică termenul e utilizat ca formulă de adresare către conducător chiar și în *encomia*. De asemenea, Zeus putea fi catalogat drept τύραννος fără a fi vorba de o atitudine negativă îndreptată împotriva lui. Dacă până în secolul al IV-lea termenii βασιλεύς și τύραννος sunt intersanjabili, fără diferență de sens, ulterior, după experiențele acumulate de greci privind tirania, cuvântul este rostit cu teamă și aversiune. Numele de τύραννος s-a specializat pe desemnarea noului tip de monarh, care conducea revoluții împotriva aristocrației și ajungea pe tron ca urmare a uzurpării puterii<sup>9</sup>. Deja la Eschil aceste sentimente sunt bine definite în raport cu tiranul. Deși A. Andrews<sup>10</sup>, consideră că Eschil și Sofocle folosesc acest termen indiferenți la sensul peiorativ pe care îl căpătase, exemplele din tragediile lui Eschil ne demonstrează contrariul. Astfel, în

<sup>8</sup> Zoe Petre, *Cetatea greacă*, București, Nemira, 2000, p. 318.

<sup>9</sup> Cf. A. Andrews, *The Greek Tyrants*, Harper Torchbooks, New York and Evanston, 1963, p. 23.

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 22.

*Agamemnon*, după ce regele este ucis, corul strigă „orașului îi sunt puse însemnele tiraniei” (τυραννίδος σημεία, *Ag.* 1355), referindu-se la cei doi ucigași ai lui Agamemnon care vor prelua puterea. Întrebându-se dacă ar trebui să se roage de noii stăpâni să fie lăsate în viață, femeile din cor exclamă „mai bine murim: moartea e o soartă mai dulce decât tirania” (*Ag.* 1365). De asemenea, după ce îi ucide pe Egist și pe Clitaimnestra, Oreste spune, cu vădită conotație negativă, „iată perechea de tirani” (τὴν διπλὴν τυραννίδα), „asasinii tatălui meu, distrugătorii casei mele” (*Ch.*, 973). Nici în desemnarea lui Zeus cu termenul de τύραννος Eschil nu omite sensul peiorativ, așa cum sugerase Andrews. Zeus e numit așa nu oriunde, ci în *Prometeu înlănțuit*, primind acest epitet chiar din partea lui Prometeu, care avea toate motivele să-și acuze agresorul de o exploatare necuvenită a puterii și de cultivarea unei stăpâniri violente, bazate pe teama supușilor: adică, de tiranie (*Pr.* 222, 224, 310, 736, 943). Majoritatea ocurențelor cuvintelor din familia lui τύραννος în tragediile lui Eschil au o vădită valoare peiorativă. Când nu sunt folosite cu această intenție, ele se referă la sistemul de putere oriental, în acest caz păstrând sensul original (*Ag.* 829).

Sofocle utilizează termenul de τύραννος și derivații săi tot în contexte ce lasă cel puțin loc unei ambiguități, fără a trece cu vederea conotația negativă. De exemplu, însuși titlul tragediei Οἰδίπους τύραννος permite interpretarea în această cheie. Prezența determinantului τύραννος și poziția lui emfatică ne lasă să ghicim intenția autorului: în descrierea traiectoriei lui Oedip, tocmai calitatea sa de tiran este cea care îi determină prăbușirea subită. Această piesă – cu condiția să o separăm de continuarea ei, Οἰδίπους ἐπί Κολωνῶ – poate fi luată ca o ilustrare a sorții tiranului, a puterii lui precare și artificiale. Astfel, deși provenit dintr-o cetate străină, Oedip ajunge, într-o singură zi, rege al Thebei – urcă brusc în vârful piramidei – și tot într-o singură zi se prăbușește parcă în vârful unei piramide răsturnate. Sofocle va detecta la originea acestei sorți tocmai relația implicită dintre tiran și ὕβρις:

*O. t.*, vv. 872-9

Ὕβρις φυτεύει τύραννον· ὕβρις, εἰ  
πολλῶν ὑπερπλησθῆ μάταν  
ἄ μὴ ἴκαιρα μηδὲ συμφέροντα,  
ἀκρότατον εἰσαναβᾶσ'  
<αἶπος,> ἀπότομον ὄρουσεν εἰς ανάγκαν,  
ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ



χρήται.

În *Etymologicum Gudianum*, un lexicon grecesc din secolul XI, apare următoarea definiție a tiranului:

537.47. Τυραννίς: βασιλείας διαφέρει, καὶ τύραννος βασιλέως· βασιλεῖα μὲν γάρ ἐστι κατὰ νόμους ἄρχουσα ἐξουσία τίς· τυραννίς δὲ ἡ ἄλογος ἐξουσία, αὐτωνομία χρωμένη· βασιλεύς ἐστὶν ὁ κατὰ νόμους δικαίους ἄρχων· τύραννος δὲ, ὁ μήτε δικαίως ἄρχων, μήτε νομίμως, ἀλλὰ καὶ τοὺς νόμους ἐκπατῶν.

„*Tiranie*: diferă de monarhie, iar tiranul diferă de monarh; căci monarhia este o putere ce domnește conform cu legile, în timp ce tirania e o putere lipsită de rațiune, folosindu-se de propriile legi (ale tiranului)<sup>11</sup>; monarh e cel ce domnește după legi drepte; tiranul însă nu domnește nici în mod drept, nici legitim / după legi, ci abătându-se de la drumul <drept> al legilor.”

Cuvântul a ajuns așadar ca prin simpla folosire să-l propulseze pe cel desemnat astfel în câmpul de percepție negativă a colectivității: i se atribuie automat trăsături ca violența, abuzul de putere, setea de putere absolută, conducerea arbitrară (după legi inventate de el însuși). Toate aceste însușiri se convertesc, într-un spațiu devenit mitic, în noțiunea de ὕβρις<sup>12</sup> – „depășire a măsurii, violență, încălcare a cumpătării, exces, vanitate, aroganță” –, noțiune pe care tragedia este menită s-o combată<sup>13</sup>. Ceea ce pun de fapt tragediografii în scenă poate fi sintetizat prin descrierea ca *hybrisoktonie*. Exponent simbolic al ὕβρις-*ei*, tiranul trebuie să piardă în fața dreptății, să ispășească o pedeapsă, uneori chiar printr-o moarte simbolică; asasinarea unui tiran este celebrată în mentalul colectiv ca act fondator al ordinii și al dreptății<sup>14</sup>. Ca un argument în acest sens, este suficient să ne amintim de cultul

<sup>11</sup> Cu alte cuvinte, este o formă de guvernământ arbitrară.

<sup>12</sup> Cf. Sofocle, *Oed.rex*. v. 872.

<sup>13</sup> Tiranul prin excelență este, în tragedie, Kreon (*Antigona*, *Oedip rege*, *Fenicienele*, *Suplicantele*, *Medea*). Atitudinea lui este mereu condamnată, el vădind un exces, o urmă de ὕβρις în fiecare cuvânt al său; de aceea, tragediografii au grijă ca el să piardă de fiecare dată, forma lui de putere nefiind acceptată de popor.

<sup>14</sup> Zoe Petre, *op.cit.*, p. 320.

tiranoctonilor, o ceremonie veritabilă în cinstea eroilor – personaje istorice – care l-au ucis pe ultimul dintre tiranii atenieni. Tragedia totuși nu răspunde cu o atitudine atât de ostentativ pozitivă crimei care înlătură ὕβρις-*a*, ci o privește cu prudență ca pe o nouă ὕβρις, însă în urma confruntării directe cu cetatea, această a doua ὕβρις va fi atenuată, iar autorul ei – salvat. În cazul piesei *Bacchae* (ca și în *Oresteia* lui Eschil), zeul însuși este cel ce îndeamnă la uciderea tiranului.

#### 4. Tirania la Euripide

Multe ocurențe ale cuvântului *τύραννος* sau ale derivaților nu sunt, la Euripide, decât o simplă posibilitate de desemnare a conducătorului, fără *intenție peiorativă*: după cum observă și Mastronarde<sup>15</sup>, în multe pasaje din tragediile euripideice *τύραννος* și derivații sunt în mod evident sinonime cu *βασιλεύς*, și nu poartă conotație negativă nici pentru personajele din tragedie, nici pentru spectatorul obișnuit să distingă între tradiția culturală a poeziei (și a mitului) și discursul politic al cetății contemporane. Totuși, nu sunt puține contextele în care Euripide îngăduie o dublă interpretare a termenului, sugerând încărcarea lui cu un sens peiorativ, sau în care se referă vădit la experiența pe care au suferit-o grecii în vremea tiraniei. Așadar de multe ori tradiția poetică, ce utilizează termenul cu sensul vechi, nepătat de evenimentele istorice ulterioare, se întretaie cu discursul politic și cu experiența istorică ce i-a consacrat cuvântului *tiran* o semnificație negativă.

Considerațiile pe care le fac personajele lui Euripide cu referire la tiranie, avînd valoarea unor adevăruri general-valabile, ne permit să întrevădem nu atât părerea tragediografului cu privire la acest subiect, cât tradiția referitoare la tiranie, o serie de raționamente devenite clișee ale vremii – paradigma tiranului. Căci așa cum personajele tragediilor se situează în afara istoriei, aparținând unui timp mitic, autorul și spectatorii tragediilor sunt parte a unei istorii diferite de cea a tiraniei; așadar, din ambele perspective (anterior-mitică și posterior-cronologică) am avea de a face cu un anacronism atunci când implicăm tirania ca element istoric într-o tragedie. Tocmai de aceea vom insista asupra faptului că tirania apare în asemenea contexte ca element mitic, aflat în stadiul de conceptualizare, parte a unei mentalități bine definite.

(*Peleade?*, fr. 3) 605 τὸ δ' ἔσχατον δὴ τοῦτο θαυμαστὸν βροτοῖς τυραννίς, οὐχ εὐροῖς ἂν ἀθλιώτερον. φίλους τε πορθεῖν καὶ κατακτανεῖν χρεῶν, πλεῖστος φόβος πρόσεστι μὴ δράσωσί τι.

(Peleu către Medea) „Nu ai putea găsi nimic mai *nenorocit* decât tirania, sistemul de guvernământ pe care oamenii îl consideră cel mai demn de uimire. Impune distrugerea și uciderea prietenilor, atât de mare e teama ca aceștia să nu întreprindă vreo acțiune (politică).”

Medea 166-170 δεινὰ τυράννων λήματα καὶ πῶς ὀλίγ' ἀρχόμενοι, πολλὰ κρατοῦντες χαλεπῶς ὀργὰς μεταβάλλουσιν. τὸ γὰρ εἰθίσθαι ζῆν ἐπ' ἴσοισιν κρεῖσσον.

(Doica), „Cumplită e voința tiranului: puțin acceptă să fie îndrumați, adesea dau ordine, cu greu își lasă deoparte mânia. E de preferat să trăiești în mod obișnuit într-un *sistem de egalitate*.”

În acest pasaj sunt relaționați trei termeni cu valoare negativă: tiranii sunt persoane care nu acceptă ordine (sfaturi), în general comandă (cu forță), și nu sunt dispuși să renunțe la mânie. Când Doica afirmă că e mai bine să trăiești într-o societate care promovează egalitatea (ἐπ' ἴσοισιν – expresie comună în lexicul politic al Atenei secolului V), Euripide pare să atenueze atitudinea critică față de cel ce deține puterea, cu o alunecare în normal ce poate face referire la Atena vremii sale. Această idee își găsește un corespondent într-o replică a lui Creon, care ajunge să-și justifice statutul de rege:

Medea 348 ἦκιστα τοῦμὸν λῆμ' ἔφυ τυραννικόν, αἰδούμενος δὲ πολλὰ δὴ διέφθορα·

„E ultimul lucru pe care-l vreau, să exercit o natură tiranică, și tocmai pentru această sfială am avut de multe ori probleme.”

Doica reprezintă vocea unei atitudini antitiranice, pe care în final stăpâna sa o va pune în practică.

În *Suplicantele*, concluzia pe care o exprimă Tezeu după o acidă convorbire cu un reprezentant al tiraniei lui Kreon este una de mult consacrată în mentalitatea poporului atenian și omologată de tradiție:

Οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει.

„Nimic nu aduce mai rău unei cetăți (*nu îndreaptă mai multă furie împotriva ei*) decât un tiran.”

Tragedia pune în scenă tirania ca pe o „deviere de la normele fundamentale care guvernează universul social”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Euripides, *Medea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>16</sup> Zoe Petre, *op.cit.*, p. 323.

Tiranul pierde de fiecare dată. Intenția tragediografilor, ca purtători ai tradiției, este de a demonstra că o formă de putere neacceptată de popor și, implicit, nici de zei, nu este durabilă, ci sortită pieirii oriunde și oricând. Supusă dezaprobării publice, ordinele sunt îndeplinite cu conștiința nedreptății, reprezentanții adevărului, ai bunei rânduieli, sunt nevoiți să i se supună autorității oficiale, dar instanța superioară căreia îi răspund îi sprijină împotriva acestei *imitații de putere*. Tiranului i se opun, în toate tragiile, elementele sau personajele care dețin autoritatea reală, prestigiul: un reprezentant al tradiției, un apărător al bunei rânduieli, al dreptății, un zeu. În *Bacantele* sunt prezenți toți acești opozanți, formând un veritabil front menit să țină piept ofensivei tiranului, să apere valorile spirituale ale comunității. Cele două „tabere” se pot reduce, într-un plan simbolic, la o esență tradusă prin secvența ὕβρις versus σωφροσύνη. Astfel, dacă ὕβρις-a tiranului este un exces bazat pe forță, σωφροσύνη pornește din spiritul de conservare al ființelor<sup>17</sup>, îndemnând spre cumpătare și spre o gândire sănătoasă, ferită de artificii inutile. Σωφροσύνη este antidotul ὕβρις-ei.

---

<sup>17</sup> σωφροσύνη conține radicalul σώζω, a salva, a păzi.

## 5. Autoritatea tiraniei în *Bacantele*

ὕβρις este și păcatul lui Penteu, pe care trebuie să-l ispășească. Nu de puține ori ideea de ὕβρις apare în relație cu Penteu. Astfel, corul remarcă faptul că purtarea lui Penteu constituie o ὕβρις împotriva zeului, ce se cuvine pedepsită (cf. v. 375, v. 555); Dionysos va face aceeași remarcă, potrivit căreia tiranul a comis o ὕβρις (un act de violență, un exces nepermis) atunci când l-a legat în lanțuri pe străinul-zeu (cf. v. 516, 616) și justifică pedeapsa pe care o acordă familiei tiranului prin nevoia de a se răzbuna împotriva aceleiași ὕβρις suferite din partea lor (cf. v. 1297, v. 1347).

Transpuse în percepția lui Penteu însuși, aceste dovezi de ὕβρις ar reprezenta ἀμαρτίαι, pe care și le recunoaște când este pus în fața morții (cf. v. 1121). Conștientizarea lor coincide cu o implorare pentru iertare, în ultima fază a vieții, iertare care însă îi este refuzată; tragicul își intră în drepturi abia când tiranul își recunoaște greșeala.

Vom încerca în cele ce urmează să decelăm trăsăturile paradigmaticale ale tiranului, așa cum se desprind ele din *Bacchae*.

În *Tirania și tiranucidul*, Mario Turchetti insistă asupra faptului că tirania se bazează pe preluarea ilegală a puterii, pe uzurpare. Vom observa că nu faptul în sine e blamabil, cât acela de a-ți însuși o putere nemeritată, cu care nu te investește nici divinitatea, nici poporul, și pe care nu o acceptă nici una, nici altul. În lumina acestei observații, constatăm că în cazul unui tiran nu putem vorbi despre o *auctoritas* în sensul originar, întrucât această noțiune presupune prezența unui har divin, care nu se poate obține decât prin intervenția directă a divinității, prin delegarea *puterii de a ființa*, deținută numai de zeu. Or, tirania a contribuit în mod definitiv la desacralizarea puterii. Vom vorbi așadar despre autoritate într-o accepțiune modernă, care oricum nu percepe un element de sacralitate.

Potrivit tragediei euripideice, Penteu nu a uzurpat puterea, ci Cadmos i-a cedat-o. Nonnos, însă, în *Dionysiaca* XLIV 50 – urmând, se pare, tradiția eschileană – spune că Penteu a smuls puterea de la Cadmos cu forța. Indiferent dacă acceptăm una sau cealaltă dintre variante, vom recunoaște că puterea nu i-a fost „ratificată” de o instanță superioară. Tiranul, de altfel, nu are nevoie de așa ceva, întrucât, în general – cel puțin în tragedii –, el nici nu recunoaște vreo instanță superioară lui. În acest caz,

autoritatea i-a fost *delegată*. El nu are nici o calitate care să-i ateste capacitățile de a conduce, iar acest „stigmat” îl însoțește mereu, ca o caracteristică. Astfel, el va fi introdus în scenă prin raportare la cel de la care provine puterea sa formală:

vv. 43-46:

Κάδμος μὲν οἶν γέρας τε καὶ τυραννίδα  
 Πενθεὶ δίδωσι θυγατρὸς ἐκπεφυκότι,  
 ὅς θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμὲ καὶ σπονδῶν ἄπο  
 ὧ θεῖ μ' ἐν εὐχαῖς τ' οὐδαμῶς μνείαν ἔχει.

„Cadmos i-a cedat titlul și puterea sa (τυραννίς) lui Penteu, cel născut de fiica sa, care luptă cu zeul în persoana mea, mă exclude de la libații și în rugăciuni nu mă menționează niciodată.”

De asemenea, Cadmos îl va prezenta cu ajutorul a două determinate, dintre care unul se referă tocmai la faptul că Penteu domnește în cetate pentru că *el, întemeietorul cetății*, i-a delegat autoritatea.

v. 213:

Ἐχίονος παῖς, ᾧ κράτος δίδωμι γῆς.

Însă autoritatea care i-a fost acordată se limitează la un singur domeniu, acela ce ține strict de organizarea unei cetăți, de instituții, de administrație (lăsând la o parte faptul că atenienii epocii clasice, martori ai democrației, nu concep stăpânirea întregului domeniu de un singur om). Or Penteu vrea mereu să depășească domeniul, să-și impună autoritatea asupra tuturor mișcărilor societății, asupra gândurilor, credințelor, practicilor și suflării ei. El nu îi îngăduie să creadă și să-și manifeste credințele religioase alese<sup>18</sup>. *Hamartia* lui Penteu constă, în realitate, în faptul că supune unor criterii laice un fenomen religios.

Bochenski ajunge, după un demers logic, extrem de tehnic, la propoziția (3.7.) „nici un om nu e pentru vreun alt om o autoritate în toate domeniile”. Așadar, conchide el, sloganul fascist „Mussolini ha sempre ragione” este absurd, întrucât ar presupune că Mussolini este o autoritate în toate domeniile. Or autoritate umană absolută nu există. Același tip de autoritate cu cea atribuită lui Mussolini îl revendică și tiranii din tragediile grecești. Kreon, în *Antigona*, intervine cu furie asupra

<sup>18</sup> Nu cred că ar fi deplasat să amintim de oprimarea religiei de către comuniști, dornici să dețină controlul asupra minții și spiritului omenesc.

ritualurilor și a bunelor rânduieli păstrate de veacuri<sup>19</sup>. Are impresia că autoritatea lui îi permite să dicteze oriunde și orice. Atât el, cât și Penteu, vor să-și impună decretele personale<sup>20</sup> într-un domeniu consacrat de veacuri divinității. Greșeala lor este că își asumă (ca și Mussolini de altfel) atât o autoritate **deontică** (cea care li se cuvine), cât și una **epistemică**<sup>21</sup>. Conducătorii absoluțiști nu se limitează la rolul lor de a da directive în domeniul care le aparține (sau pe care și l-au însușit), ci vor să fie și cei ce dețin cunoașterea absolută, ce nu se înșală niciodată și prin urmare trebuie permanent ascultați. Astfel, Penteu *știe* că Dionysos nu e zeu, că nu s-a născut din Zeus, *știe* ce face el cu femeile acolo, că e un șarlatan periculos, că Teiresias la fel; el *știe* adevărul absolut, și nu îl supune nici unei analize, pentru el nu există întrebări sau dubii și nu acceptă nici o sugestie. Această siguranță de sine dusă la extrem îi determină și atitudinea ironică față de bunicul său, Cadmos, și față de profetul cetății, care încearcă să-i expună argumente raționale pentru care ar trebui să creadă în zeul Dionysos. Răspunsul lui va fi în maniera „Băi, tataie, nu te uiți la tine cum arăți cu cununa aia pe cap și cu tirsul în mână?! Mi-e și rușine că ești bunicul meu! Hai, cărați-vă amîndoi, duceți-vă să zburdați ca bacantele! ... Ați luat-o razna de tot!”<sup>22</sup>

Atât Kreon, cât și Penteu abuzează de autoritatea deontică<sup>23</sup>. Atitudinea pe care o etalează este violentă, impulsivă, amenințătoare; pentru el o situație nu poate fi rezolvată decât cu ajutorul forței fizice: „o să le prind eu pe bacantele alea și o să le leg în lanțuri de fier...”; „a venit un șarlatan, un vrăjitor... dacă-l prind pe aici, îi separ capul de trup!”(v. 241)

La încercarea lui Teiresias și a lui Cadmos de a-i domoli furia și de a-l aduce pe cale bună, reacția lui este aceea de a-l amenința pe profet cu o răzbunare cruntă și

<sup>19</sup> Nu îngăduie îngroparea lui Polyneikes după rânduielile străvechi.

<sup>20</sup> Amintim că *Etymologicum Gudianum* evoca, între caracteristicile tiraniei, tocmai această *αὐτονομία*, ghidarea după legi proprii; în același sens Antigona îi spune lui Kreon că ea nu se supune legilor inventate de el și trecătoare, ci legilor eterne, date de zei. În *Bacantele*, corul îl caracterizează pe Penteu drept (v. 995) ἄθεον ἄνομον ἄδικον – lipsit de credință în zei, lipsit de legi, lipsit de dreptate.

<sup>21</sup> După Bochenski: deontică (<gr. δέομαι, a trebui) = cea care dă directive; epistemică (<gr. ἐπίσταμαι, a cunoaște, ....) = cea care *afirmă lucruri adevărate pentru că deține cunoașterea într-un anumit domeniu.*

<sup>22</sup> Cf. vv. 248-262, 343-346.

<sup>23</sup> Cf. Bochenski 3.9. „Purtătorul unei autorități o folosește abuziv atunci când încearcă s-o exercite în raport cu un subiect sau un domeniu pentru care, respectiv în care, autoritatea sa e neîntemeiată.”



imediată: (vv. 346-351) „mergeți la sediul lui Teiresias, devastați tot, asta o să-l doară cel mai rău! Apoi căutați străinul ăla efeminat, legați-l în lanțuri, aduceți-l aici ca să-și suporte pedeapsa, să fie lapidat, să moară!”

Această atitudine tipică pentru un tiran, ironia și purtarea violentă față bunicul său, de profet și mai ales de zeu, atrag o reacție promptă din partea corului, menit să impună modul corect de a înțelege și interpreta situațiile: (v. 263-4)

τῆς δυσσεβείας. ὦ ξέν', οὐκ αἰδεῖ θεοὺς  
Κάδμου τε τὸν σπείραντα γηγενῆ στάχυν;

„Ce impietate! O, străine, nu te rușinezi față de zei și față de Cadmos, cel ce a însămânțat pământul?”

O altă caracteristică a tiranului este spaima constantă (poate inconștientă) de a nu fi alungat de la putere de poporul răzvrătit (cf. fr.3 *Peleade*). Cum el nu a preluat puterea în urma alegerii de către popor și nici măcar nu a fost acceptat de cetățeni, teama izbucnirii unei răscoale este întemeiată. De aceea Penteu ține să amintească mereu poziția lui în cadrul cetății, să insiste pe puterea lui absolută, care răspunde oricărei dorințe, să domine constant tabloul. El nu gândește decât în termenii bipartiției *el-sclavii săi*. (v. 513-14, „o să le fac servitoarele mele, să țasă pânza”)

Complexul de conducător nedorit și ca atare lipsit de putere reală, întemeiată, îi determină acest comportament abuziv, care să-i inspire senzația că deține controlul. Așadar, nu va suporta să simtă că îi sunt sfidate ordinele nici de către „străinul” somat să înceteze aceste practici, nici de Teiresias și Cadmos, nici – mai ales – de femeile cetății: 785. οὐ γὰρ ἄλλ' ὑπερβάλλει τάδε,

εἰ πρὸς γυναικῶν πεισόμεθ' ἃ πάσχομεν.

Dacă „străinul” încearcă să-l determine pe Penteu să renunțe la violența pe care promitea să o aplice împotriva bacantelor (mergând cu armata să pună capăt activității lor), să adopte o atitudine mai pașnică, tiranul răspunde că o asemenea atitudine l-ar face să pară δουλεύοντα δουλείαις ἐμαῖς („sclav al sclavelor mele”).

Pentru Penteu autoritatea este echivalentă cu forța de constrângere, dar o asemenea forță nu are valoare în domeniul spiritual al unui popor. El speră să învingă până și invincibilul prin forță, prin violență: v. 1001 τὰν ἀνίκατον ὡς κρητησων βία. Aceeași încredere în forța sa îi dă inconștientul curaj de a afirma în fața „străinului” (sigur, fără să știe că acesta nu e nimeni altcineva decât Dionysos și că

Dionysos e un zeu, dar sugestia autorului este că nici această conștiință nu l-ar fi împiedicat să declare): v. 505. ἐγὼ δὲ δεῖν γε κυριώτερος σέθεν  
 „Eu <spun> să fii legat în lanțuri, căci dețin mai multă autoritate decât tine”  
 (κυριώτερος σέθεν înseamnă, propriu-zis „mai stăpân decât tine”)

Acest tip de autoritate deontică funcționează însă foarte bine în câmpul formal, exterior al ființei – determinând teama de pedeapsă a supușilor. Astfel, dacă autoritatea epistemică este acceptată, în general, pe baza unui temei rațional, existența tipului de autoritate deontică presupune un obiectiv practic. În cazul de față, subiecții sunt dispuși să îndeplinească directivele tiranului cu scopul precis de a nu fi pedepsiți, fără nici o altă rațiune interioară. Puterea tiranică, pentru a exista, trebuie să impună teama și se poate menține numai cu ajutorul ei, neavând nici un temei rațional pentru care supușii ar îmbrățișa-o. De aceea, singurul mod prin care poate funcționa este înăbușind orice impresie de libertate, oprind inițiativele individuale. În acest sens, semnificativ este mesajul cu care își începe discursul un crainic ce vrea să descrie activitățile pașnice ale bacantelor; pentru simplul fapt că are de gând să ia apărarea zeului și acestor „dușmance” ale tiranului, vestitorul vrea să se asigure de la început că nu va fi pedepsit pentru sinceritate:

τὸ γὰρ τάχος σου τῶν φρενῶν δέδοικ', ἀναξ,  
 καὶ τοῦξύθυμον καὶ τὸ βασιλικὸν λίαν

„(vreau să știu dacă pot să raportez sincer ce se întâmplă acolo) pentru că mi-e teamă de mânia ta iute, de caracterul tău irascibil și de puterea ta de rege.”

Aceeași rețineră de a vorbi liber o are și corul („ezit să vorbesc liber în fața tiranului..”): ταρβῶ μὲν εἰπεῖν τοὺς λόγους ἐλευθέρους

εἰς τὸν τύραννον, ἀλλ' ὅμως εἰρήσεται·  
 Διόνυσος ἥσσω οὐδενὸς θεῶν ἔφθ.

În acest context folosirea termenului τύραννος este emfatică, ostentativă, tocmai pentru a crea un contrast între ἐλευθέρους și τύραννος, între posibilitatea de a te exprima liber și limita impusă de tiranie, sau autoimpusă de propria conștiință deprinsă cu mijloacele tiraniei.

Traectoria lui Penteu este cea atribuită de tradiție oricărui tiran supus dorinței de răzbunare a poporului. El, cel aflat în fruntea cetății, urmează o traiectorie completă din vârf până jos, trecând prin toate etapele cerute de tragi-comedia căreia îi

aparține, spre deliciul cetățenilor și pentru plăcerea spectacolului. Dionysos declară către public: vv. 854- 6: χρήζω δέ νιν γέλωτα Θηβαίοις ὀφλεῖν

γυναικόμορφον αγόμενον δε' ἄστεως  
ἐκ τῶν ἀπειλῶν τῶν πρίν, αἴσι δεινός ἦν.

„Vreau să-l fac obiect de râs pentru tebani, purtându-l prin cetate îmbrăcat în femeie, după amenințările dinainte, care-i dădeau un aer așa înfricoșător.”

După ce s-a arătat foarte înverșunat împotriva noului cult introdus la Theba, el cade în capcana întinsă de „străin” și devine victimă a adepților cultului. Este convins de „străin” să se îmbrace în femeie pentru a le putea spiona pe bacante fără a fi recunoscut, și asistăm astfel la o veritabilă scenă de comedie: tiranul cel fioros devine un mielușel credul în mâinile „străinului” care îi aranjează părul și veșmintele feminine; dialogul dintre ei este specific comediei<sup>24</sup>, bazat pe incomprehensiunea dintre cei doi – Penteu se admiră în oglindă, Dionysos îi răspunde făcând o aluzie la ce va urma, clară pentru spectator, dar neînțeleasă de tiran, îl ia peste picior, dar Penteu nu sesizează tonul ironic *s.a.m.d.* Astfel este potențat de fapt tragismul situației, menit pe de o parte să ofere satisfacție spectatorului în lupta sa imaginară împotriva tiranului, pe de altă parte naivitatea noului Penteu stârnește simpatia spectatorilor și, în final, mila. Căci fără un asemenea sentiment nu am putea vorbi de tragedie<sup>25</sup>. La îndemnul lui Dionysos, bacantele se năpustesc să-l sfâșie pe intrus, iar el, tiranul neînduplecat de mai înainte, cu aerul înfricoșător, devine total neputincios în fața maselor dezlănțuite. Și acesta e un soi de ironie tragică: după ce el vorbește de puterea, forța sa (κράτος) ca fiind unica valabilă, autoritatea lui formală nu mai înseamnă nimic în fața puterii reale a colectivității dezlănțuite: spaima cea mai acută a tiranului s-a adeverit, a fost nu numai răsturnat de la conducere de masele furioase, ci sfârtecat precum un iepure. Din vânător (căci se dusese să le urmărească pe bacante, pentru a surprinde momentul cel mai potrivit de a le ataca cu armata, precum un animal de pradă ce se pregătește să țâșnească spre victimă), Penteu devine vânat.

Foarte semnificative sunt epitetele pe care corul i le aplică tiranului:

v. 995 ἄθεον ἄνομον ἄδικον

„lipsit de credință în zei, lipsit de legi, lipsit de dreptate”.

În mentalul colectiv, tiranul este un personaj ce nu cunoaște limită, nici vreo regulă care să-i îngrădească pornirile: singura regulă este arbitrarul propriei voințe.

<sup>24</sup> Cf. vv. 912-70.

<sup>25</sup> Vezi Aristotel, *Poetica*.

Aceste trei atribute, desemnate într-o manieră ce le conferă simetrie perfectă ( $\alpha$ -privativ aplicat fiecăreia din cele trei noțiuni esențiale într-o comunitate – θεός, νόμος, δίκη –, negându-le), îl exclud pe tiran din rândul cetății și din al omenescului. El nu răspunde nici uneia dintre valorile cărora le este supusă omenirea.

Nu întâmplător Cadmos îi atrage atenția, părintește, lui Penteu, îndemnându-l să nu se situeze, prin atitudinea sa anti-religioasă, în afara legilor: v. 330. ὦ παῖ,... οἴκει μεθ' ἡμῶν, μὴ θύραζε τῶν νόμων.

„Fiule, rămâi cu noi, nu în afara legilor.”

Opoziția se creează între sintagmele μεθ' ἡμῶν și θύραζε τῶν νόμων – *cu noi* vs. *în afara legilor*. Verbul οἴκω are, pe lângă sensul de *a sta, a trăi, a sălășlui*, și pe acela de *a conduce, a governa*. Cu alte cuvinte, situându-se în opoziție cu voința și alegerea poporului, care respectă o lege ancestrală, primordială, de a se supune zeilor, guvernarea tiranului se definește prin ignorarea normelor, plasându-se în exteriorul universului social omologat. *Cu noi* înseamnă de partea tradiției și a legilor nescrise. Pe aceeași linie se înscrie și observația lui Teiresias, care îl asociază pe tiran cu ideea de κακὸς πολίτης (v. 271), *cetățean nevrednic, rău*. Tiranul este, așadar, în conflict cu valorile cetățenești prin refuzul său de a accepta noul curent în gândirea religioasă a cetății, prin faptul că se opune celor nescrise. Această atitudine este catalogată de profet ca o dovadă de lipsă a rațiunii (v. 271. νοῦν οὐκ ἔχων).

Cele trei atribute de ἄθεος, ἄνομος, ἄδικος, reiau de fapt, exprimând concis, toate aceste însușiri nelipsite din figura tiranului paradigmatic. Lor le răspunde un alt adjectiv pe care îl atribuie Dionysos tiranului, acela de ἀσεβής (v. 502), termen rezultat dintr-o construcție paralelă cu adjectivele amintite mai sus ( $\alpha$  privativ + adj.). Mai târziu, corul îl desemnează pe tiranul Penteu ca acționând ἀδίκῳ γνώμᾳ παρανόμῳ τ' ὀργᾷ, „cu o gândire lipsită de dreptate și cu o mânie ce depășește legile”, sau prin simpla perifrază ἄδικος ἄδικα ἐπορίζων ἀνὴρ (v. 1042), „omul nedrept care uneltea fapte nedrepte”. Chipul tiranului este alcătuit, așadar, prin raportarea la valorile recunoscute ca eterne și negarea lor, într-un soi de definiție negativă pe care o putem formula de fiecare dată la finalul unei tragedii cu tirani. Sfârșitul cât mai violent al unui ἄθεος ἄνομος ἄδικος este așadar necesar pentru restabilirea ordinii în cetate, pentru reclădirea definiției pozitive a cetății. În același scop, în *Bacchae*, este chemată dreptatea, pentru a impune indispensabila stare a normalității, chiar dacă se impune o crimă:

992-6: ἴτω δίκᾱ φανερός, ἴτω  
ξίφηφόρος φονεύου-  
σα λαιμῶν διαμπὰξ  
τον ἄθεον ἄνομον ἄδικον...

„Să vină, arătându-se clar, dreptatea, să vină purtătoare de pumnal și să-l ucidă,  
spintecându-i gâtul, pe cel lipsit de zei, de legi, de dreptate...”

## 6. Autoritatea credinței la Euripide

Negarea celor trei noțiuni fundamentale ale cetății (zei, legi, dreptate) reprezintă principala crimă de care se poate face vinovat un cetățean.

De cele mai multe ori confruntarea dintre tiran și supușii săi se traduce printr-o confruntare între puterea arogantă, deși lipsită de fundament, a tiranului și instanța superioară, zeul care deține singura putere și care adesea vorbește prin intermediul unui om simplu. Este modul grecilor de a vedea lucrurile în secolele IV-V a. Chr., când nu există o distincție bine marcată între religie și politică<sup>26</sup>. Platon însuși<sup>27</sup> îi pune pe zei pe primul plan în procesul de organizare a unei cetăți: abia după ce au fost stabiliți zeii care să ocrotească cetatea sunt aleși magistrații, se formulează legile ș.a.m.d. El prezintă practicarea corectă și regulamentară a cultului nu numai ca pe o condiție pentru o viață fericită a tuturor ἀριστοί (oamenilor buni), ci și ca pe temeiul comunității politice.<sup>28</sup> Întreaga viață publică a unei πόλις era dominată de religie; cetatea reglementa prin lege raporturile oficiale cu cele mai importante divinități protectoare, iar abaterea de la respectarea acestor divinități era pedepsită prin lege – mai mult decât abaterea de la ordinul unui *om* care conduce, fie el magistrat în democrație sau tiran.

În strânsă relație cu religia sunt οἱ νόμοι. În *Suplicantele*, unde se dezbat probleme legate de superioritatea metodei democratice sau a celei tiranice în conducerea unei cetăți, se arată că una din atribuțiile conducătorului democrat este νόμους σῶζειν καλῶς, „a păstra, a veghea la îndeplinirea legilor <strămoșești> așa cum se cuvine”. Or tocmai asta îi lipsește tiranului, care rupe legătura cu legile nescrise, strămoșești, ale comunității, introducând unele personale.

Tragediile, așadar, îl prezintă îndeobște pe tiran opunându-se celebrării cultelor străvechi, respingând buna rânduială, refuzând împlinirea datinilor statornicite de zei. Cu alte cuvinte, puterea artificială, *ex nihilo*, a tiranului se opune puterii împământenite de veacuri, consacrate de zei, reflectate în tradiții, rânduiei,

<sup>26</sup> Cf. A. Rubel, *Cetatea înspăimântată – Religie și politică la Athena în timpul Războiului Peloponesiac*, trad. rom., Iași, Ed. Universității Al. I. Cuza, 2006.

<sup>27</sup> *Legile*, V, 716.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 716 d, *apud* A. Rubel, *op.cit.*

uneori șoptite clarvăzătorului. Este lesne de înțeles cine are de câștig de cauză și cine își atrage pedeapsa...

Ideea este limpede ilustrată în *Antigona*. Kreon dă un edict prin care interzice îngroparea leșului lui Polyneikes, ca unul care luptase împotriva propriei cetăți pentru obținerea tronului, însă Antigona nu poate îndura ca trupul fratelui ei să fie lipsit de ritualul de îngropăciune care garantează pătrunderea lui în Hades. Buna rânduială, statornicie astfel de la începutul lumii, cere îngroparea unui mort și împlinirea datinilor funerare, așa cum au fost odată, în timpuri imemorabile, dictate de zei. Tiranul – un individ, un accident al Universului – intervine și încalcă aceste θεῶν νόμοι prin formularea unor legi proprii, opuse celor divine.

Sofocle va prezenta această situație sub forma unui conflict νόμος – φύσις. Sau, ca să ne apropiem mai mult de text, vom vorbi despre conflictul Antigona – Kreon ca despre un conflict νόμος – νόμος, accepțiunile cuvântului fiind diferite în funcție de personajul care îl rostește<sup>29</sup>. Căci, după cum spune și Euripide, cuvintele sunt finite, realitățile nu. Astfel, pentru Antigona, νόμοι sunt legile divine, lăsate de zei pe pământ, în timp ce pentru Kreon același cuvânt desemnează edictele dictate de el. Tiranul se va raporta la propriile-i edicte ca la puterea absolută ce trebuie respectată fără excepție. De aceea, judecând-o pe Antigona din perspectiva îngustă a gândirii sale înecate de o ὕβρις specific tiranică, o va găsi vinovată de nerespectarea legilor și o va condamna. Ea este însă nevinovată în fața zeilor, definindu-se ca o supusă a legilor lor, adică a firii: ἡ φύσις este adevărata lege a umanității, ἡ φύσις care, spunea Pindar, e inoculată de divin. Antigona nu caută să se apere în fața lui Kreon decât invocând eterna superioritate a legilor divine în raport cu cele instituite de om. Greșeala lui Kreon constă în suprapunerea propriei persoane, caracterizată de un trup și un suflet dotat cu παθητικόν (subiectivitate)<sup>30</sup>, peste absolutul (în sens etimologic) și *in-corporalitatea* legilor divine. Antigona remarcă acest fapt, spunând că omul este sortit prăbușirii din momentul în care confundă, amestecă (παρέρει) νόμους χθονούς cu θεῶν ἐνορκὸν δίκαιον. Astfel, deși amenințată cu moartea, Antigona declară cu mândrie că ea nu se supune edictului lui Kreon întrucât

<sup>29</sup> O dezvoltare a acestei idei se poate găsi la J.P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*.

<sup>30</sup> Aristotel, în *Politica*, va teoretiza acest fapt, făcând diferența clară dintre ὁ νόμος pur și ὁ ἀνὴρ care reprezintă un νόμος. Astfel, el arată că τὸν νόμον (εἶναι) τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, pe când, dacă statul e condus de ἀνὴρ, trebuie să adăugăm la acestea două și o fiară (θέρπρον).

οὐδέ τι γάρ μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε  
οὐδ' ἢ ξυνοικός τῶν κάτω θεῶν Δίκη  
ῥίσει νόμους.

„Nici Zeus, poruncindu-le, nici Dike – cea care locuiește cu zeii subpământeni – nu au stabilit aceste legi.”

Iar τὰ κηρύγματα (= ψηφίσματα, edictele) hotărâte de un simplu muritor nu sunt mai puternice decât τὰ νόμιμα θεῶν. Riturile funerare sunt astfel de legi provenite din domeniul divin, ἄγραπτα καὶ ασφαλή (nescrise și ferme, solide), cum spune însăși Antigona. Ele nu sunt, folosind tot o expresie a Antigonei, „de ieri, de azi”, νῦν κἀχθές, ci dintotdeauna, dintr-un timp imemorial. Antigona este, în concepția lui Sofocle, o întruchipare a mesajului divin. Menită să se sacrifice pentru a-l face conștient de greșeala sa, ea va fi pretextul pe care îl aleg zeii pentru a-i pedepsi lui Kreon ὑβρις-a, înfumurarea, pentru a-i demonstra că superioritatea lui nu este decât o iluzie în fața puterii divine.

În tragediile euripideice în care apare – *Phoenissae*, *Supplices*, *Medea* –, Kreon păstrează același rol în opoziția *nomos-fysis*: el refuză să se supună normelor firii, tradiției, să accepte rânduielile, să respecte legămintele sacre. Încălcând regulile religiei, ești în conflict cu cetatea, îi refuzi avansarea, buna funcționare (Platon).

*Phoenissae* reia subiectul *Antigonei* lui Sofocle. Kreon, la fel, interzice îngroparea lui Polyneikes și îl alungă pe Oedipous. Dintr-o dată, rolul lui negativ se dublează, tiranul atentând la două drepturi esențiale ale omului: acela de a primi un mormânt și acela de a trăi în patria sa.

Și în *Supplices* Kreon apare în postura celui ce refuză împlinirea datinilor, a unor cerințe minime pe care cetatea, ca de altfel natura umană, le impune. Niște cerințe esențiale pentru relația dintre vii și morți, dintre oameni și zei.

După războiul celor șapte împotriva Thebei – în care toți cei șapte argieni participanți muriseră –, Kreon refuză să înapoieze Argosului cele șapte trupuri spre îngropare. Promisiunea pe care o are pentru cei morți este, ca și în cazul lui Polyneikes, aceea de a-i lăsa pradă câinilor și păsărilor. Și cum nu există o metodă mai bună de a scoate în evidență caracterul negativ al unui personaj decât creând un altul la polul opus, cu un caracter exemplar, Euripide îl contrapune pe Kreon lui Tezeu. Deși Kreon nu apare ca personaj fizic în această tragedie, el este prezent



aproape permanent prin presiunea morală pe care o exercită, prin aluziile celorlalți, și în principal prin crainicul care îl reprezintă și, mai mult, chiar îl reproduce.

Mamele tinerilor morți vin la Athena, spre a-i cere ajutorul lui Tezeu în recuperarea trupurilor neînsuflețite de la Theba. Într-un prim moment, Tezeu refuză să intervină, considerând că fiecare cetate trebuie să se administreze singură, după propriile interese. Însă mama sa, reprezentanta simbolică a conștiinței sale, îl îndeamnă:

(*Suppl.*, 308-13)

ἄνδρας βιαίους καὶ κατείργοντας νεκροὺς  
τάφου τε μοίρας καὶ κτερισμάτων λαχεῖν  
εἰς τήνδ' ἀνάγκην σῆ καταστῆσαι χερί,  
νόμιμά τε πάσης συγγέοντας Ἑλλάδος  
παῦσαι· τὸ γάρ τοι συνέχον ἀνθρώπων πόλεις  
τοῦτ' ἔσθ', ὅταν τις τοὺς νόμους σῶζῃ καλῶς.

„Pe oamenii cumpliți, ce nu îngăduie să aibă morții parte de cinstiri funebre și de-ngropăciune, silește-i cu puterea mâinii tale, oprește-i să încalce legile păzite de Hellada-ntreagă. Respectul legilor obștești, asta-i cheazășia dăinuirii statelor.”

Ultima propoziție concentrează de fapt esența puterii nevăzute care se opune, de fiecare dată, tiranului: νόμους σῶζειν καλῶς, a păstra, a veghea la îndeplinirea legilor <strămoșești> așa cum se cuvine. Tezeu, care întruchipează valorile ateniene, este reprezentantul legitim ale acestei idei, rolul său concret fiind acela de a apăra tradiția, legile nescrise ale poporului, bunul-simț.

*id.*, v. 339

Πολλὰ γὰρ δράσας καλά  
ἔθος τόδ' εἰς Ἑλληνας ἐξελεξάμην,  
ἀεὶ κολαστῆς τῶν κακῶν καθεστάναι.  
Οὔκουν ἀπαυδᾶν δυνατὸν ἐστὶ μοι πόνους.

„Ducând multe isprăvi le bun sfârșit, am câștigat printre helleni renumele de-a fi mereu pedepsitorul ticăloșilor. Deci nu pot ocoli această-ndatorire.”

și mai jos, în convorbirea cu crainicul,

„Și niciodată nu se va zvoni printre helleni că, din greșeala mea și a cetății lui Pandion, a fost nesocotită legea zeilor, străveche.”

Tocmai această menire pe care înțelege să o îndeplinească pios este cea care îl opune naturii tiranului. Reprezentantul lui Kreon, mesagerul, vine cu o viziune complet diferită asupra modului de a conduce o cetate, de a-ți respecta atribuțiile. Motiv pentru care între cei doi se naște o adevărată *ἀμιλλα λόγων*, un război de cuvinte, după o expresie pe care o folosește chiar Tezeu.

## 7. Autoritatea credinței în *Bacantele*

Ἐμαρτία lui Penteu constă de fapt în aplicarea unor criterii laice unui fenomen religios<sup>31</sup>. El greșește prin aceea că supune unei critici raționale manifestări iraționale, subsumând concretului realității intangibile.

Resorturile atitudinii anti-tiranice stau, în primul rând, în relația tiranului cu religia. Atitudinea sa este condamnată din acest punct de vedere, refuzul de a crede, de a se supune preceptelor nescrise date de o instanță superioară, respingerea unei noi forme de religiozitate. Corul încheie piesa spunând „multe sunt formele pe care le poate lua divinitatea”, așadar nu forma ei contează (faptul că Dionysos e un zeu nou, iar cultul e împrumutat din Asia Mică), ci esența, care rămâne mereu aceeași. Divinul, oricum s-ar manifesta, trebuie respectat. (v. 893 ἰσχύον τοδ' ἔχειν, ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον).

A respinge religia reprezintă o gravă abatere de la valorile normale în Grecia secolelor V-IV a.Chr. Exista chiar un decret, al lui Diopieithes, care îi pedepsea pe cei ce nu credeau în zei<sup>32</sup>. Cerințele minime ale religiei erau „îndatoriri cetățenești de stat”; cine nu le respecta, se ridica împotriva comunității πόλις-ei. Or în această postură se găsește chiar conducătorul cetății, Penteu. Lipsa de respect față de religie era un indiciu al neloialității față de πόλις.<sup>33</sup> De aceea Teiresias îl va cataloga drept κακὸς πολίτης. Să ne amintim că în perioada de criză a Atenei, în vremea Războiului Peloponesiac, criticii religiei puteau fi folosiți drept țapi ispășitori, alungându-se astfel amenințarea pe care o atrăgeau deasupra cetății lor. Aceeași soartă o are și Penteu, menit să ispășească o pedeapsă ce ar fi cuprins, altfel, întreaga cetate:

μόνος σὺ πόλεως τῆσδ' ὑπερκάμνεις, μόνος

„Tu singur vei suferi pentru această cetate, singur”, îi spune Dionysos, făcând referire la rolul său de țap ispășitor.

Autoritatea religiei nu poate fi pusă la îndoială în urma unor criterii stabilite de o persoană, iar ingeniozitatea omului nu se poate desfășura în raport cu religia.

<sup>31</sup> J. Gregory, “Some Aspects of Seeing in Euripides' Bacchae,” *Greece & Rome* 32, no. 1 (1985): 23-31.

<sup>32</sup> Cf. Al. Rubel, *op.cit.*

<sup>33</sup> Vegetti: „la religion et la partie étaient indissolublement unies dans le coeur des citoyens: attaquer l'une c'était aussi porter atteinte à l'autre.” (cf. Rubel, *op. cit.*)

Acesta este sensul afirmațiilor pe care le face, apăsător, Teiresias:

200 οὐδὲν σοφίζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν.

πατρίους παραδοχάς, ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ  
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,  
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἠύρηται φρενῶν.

„Raționamentele noastre complicate nu înseamnă nimic în raport cu zeii. Tradițiile păstrate din moși-strămoși, cele de o vârstă cu timpul, nici un raționament nu le va detronea, chiar dacă s-ar ivi vreo minte cu totul ingenioasă.”

Corul își construiește afirmațiile în același registru, insistând pe ideea că istețimea, ingeniozitatea sau raționamentele fine nu pot fi puse pe același plan cu religiozitatea și spiritualitatea, devenind de altfel inutile în fața valorilor imuabile:

v. 395 τὸ σοφόν οὐ σοφία  
τό τε μὴ θνατὰ φρονεῖν  
βραχὺς αἰών· ἐπὶ τούτῳ  
δὲ τίς ἂν μεγάλα διώκων  
τὰ παρόντ' οὐχὶ φέροι;

„Ingeniozitatea nu înseamnă înțelepciune, iar a cugeta la lucruri ce depășesc aria obișnuită a minții muritorilor înseamnă viață scurtă. De aceea, cine ar vrea ca, urmărind lucruri înalte, să le piardă pe cele prezente?”

Opoziția dintre σοφία și σοφόν presupune interpretarea primului termen ca desemnând o viziune non-intelectualistă asupra lumii, moștenită din generație în generație și consacrată prin tradiție. Τὸ σοφόν are așadar sensul de inteligență punctuală, care supune rațiunii diferite aspecte ale lumii și emite raționamente inedite<sup>34</sup>. Provenit din vocabularul meseriilor, σοφός se referă în general la priceperea, abilitatea de a crea lucruri cu ajutorul mâinilor, de a potrivi componentele, astfel încât din îmbinarea lor să rezulte un obiect. De aici, abilitatea în orice sens (κυναγέτας σοφός „vânător priceput”), de unde utilizarea termenului s-a extins în retorică – este abilitatea de a îmbina argumentele, de a le folosi în așa fel încât să ofere iluzia adevărului. Mulți interpretează acest pasaj din Euripide, și pe altele asemănătoare (v.1005 ...) ca pe un atac împotriva sofistilor<sup>35</sup> și o întoarcere la adevărul imbatabil, ce scapă unor împletiri argumentative iscusite, menite să-l combată.

<sup>34</sup> Aluzie la sofisti, cf. comentariul lui Di Benedetto la *Bacchae*, v. 395.

Corul oferă, de asemenea, și „preceptele” pentru o viață sănătoasă:

v. 1005 τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ  
 ... ἡμᾶρ ἐς νύκτα τ'εὐ-  
 αγοῦντ' εὐσεβεῖν, τὰ δ' ἔξω νόμιμα  
 δίκας ἐκβαλόντα τιμᾶν θεοῦς.

„Ingeniozitatea (istețimea) nu o invidiez. (...) Zi și noapte a trăi întru puritate și credință, și, îndepărtând ceea ce se situează în afara normelor dreptății, a-i cinsti pe zei.”

În același registru se înscrie și o afirmație a lui Tezeu, în *Supplices*, unde termenul σοφός cuprinde atât sensul de „înțelepciune eternă”, cât și pe cel de „inteligentă punctuală”. Tezeu, definind relația dintre oameni și zei și aducând un elogiu puterii supreme, spune că de la zei oamenii au primit rațiunea, capacitatea de comunicare, tainele cultivării pământului, meșteșugurile și chiar, în ultimă instanță, divinația, adică mijloacele de a afla și descifra, într-o oarecare măsură, hotărârile puterilor superioare. În finalul acestui elogiu, Tezeu constată cu amărăciune:

vv. 216-18

„Însă inteligența umană caută să dobândească o putere mai mare decât a zeului; astfel, cu sufletul umplut de ambiție deșartă, ne credem mai ingenioși (*sophoteroi*) decât divinitățile.”

Concluzia mesagerului, care tocmai a asistat la uciderea lui Penteu, vine să expună, concis și ferm, esențialul preceptelor și ideilor vehiculate prin vocea corului de-a lungul piesei: 1150 τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν ... σοφώτατον χρῆμα. „A fi chibzuit și a-l cinsti pe zeu ... este cea mai mare dovadă de istețime/ cel mai înțelept lucru”. Σωφρονεῖν, a fi chibzuit, a gândi sănătos, înseamnă a-l cinsti pe Dionysos, după o altă definiție dată de cor: v. 329 τιμῶν τε Βρόμιον σωφρονεῖς. „Cinstindu-l pe Dionysos dai dovadă de chibzuință.”

Nu numele zeului este, însă, important în acest context. Ideea de divinitate este cea care se impune respectată, indiferent de momentul la care a fost adoptată într-o cetate. O spune, de altfel, foarte limpede corul ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον. Este exact sensul cu care afirmă „străinul” că zeul celebrat de ei este *oricum vrea el*, nu i se pot stabili limite: 477-8 Περὶ τὸν θεόν ὁρᾶν γὰρ φησὶ σαφῶς, ποῖός τις ἦν; Διὸ ὁποῖός ἦθελ'. οὐκ ἐγὼ ἴτασσον τόδε. Așadar indiferent că un cult este „nou” pentru o cetate, ideea că el e cerut de o divinitate nu trebuie pusă la îndoială, ci

<sup>35</sup> Cf. Di Benedetto, comentariu la *Bacchae*..., versul 395.

preluată ca atare. Se specifică, însă, pentru a înlătura toate prejudecățile (v. 777) Διόνυσος ἥσσων οὐδενὸς θεῶν ἔφυ. „Dionysos nu e mai prejos de niciun alt zeu”; potrivit caracterizării pe care Dionysos însuși și-o face, πέφυκεν ἐν τέλει θεὸς δεινότατος, ἀνθρώποισι δ' ἠπιώτατος „e, prin natura lui, un zeu cu puteri desăvârșite, foarte de temut, dar totodată foarte plăcut pentru oameni.”

Ceea ce este statornicit în conștiința cetății ca normă, sau ceea ce, prin practicare îndelungată, a devenit regulă (sensul termenului νόμος), trebuie menținut ca atare și respectat. Corul face o interesantă asociere între νόμος/ νόμιμον și φύσις (νόμος în accepțiunea în care îl folosește și Antigona), din care se exclude orice intervenție ulterioară între natură și obiceiuri, consacrate ca parte a firii umane:

890. οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων  
γιγνώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν.  
κούφα γὰρ δαπάνα νομίζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν  
ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον,  
τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον  
ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.

„Nu trebuie să cunoști și să te preocupi de nimic mai presus de norme. Căci nu te costă mult să recunoști că puterea stă în divinitate – orice ar fi ea – și în normele usuale, care în îndelungata curgere a vremii au devenit eterne prin natura lor și parte a firii.”

Versurile acestea își găsesc rezonanța într-un alt pasaj aparținând corului:

v. 430 τὸ πλήθος ὅ τι τὸ φαυλότερον ἐνόμισε χρῆ-  
ταί τε, τόδ' ἂν δεχοίμαν.

„Ce a statornicit și practică mulțimea cea mai simplă (cea mai de jos), asta voi îmbrățișa.”

Teiresias susține destul de hotărât că a gândi, a raționa, înseamna a te supune neconditionat religiei; acesta este și sensul afirmației sale, potrivit căreia el și Cadmos, care au îmbrățișat noua credință, sunt singurii oameni deștepți din cetate, gândirea celorlalți fiind eronată: 196 μόνοι γὰρ εἶ φρονούμεν, οἱ δ' ἄλλοι κακῶς. Este și motivul pentru care profetul, Cadmos și corul repetă ideea că Penteu, în determinarea sa de a interzice cultul bahic, n-are minte:

269 ἐν τοῖς λόγοισι δ' οὐκ ἔνεισί σοι φρένες.  
θράσει δὲ δυνατὸς καὶ λέγειν οἶός τ' ἀνὴρ  
κακὸς πολίτης γίνεται νοῦν οὐκ ἔχων.

332 (Κα.) νῦν γὰρ πέτῃ τε καὶ φρονῶν οὐδὲν φρονεῖς.

326 μαίνῃ γὰρ ὡς ἄλγιστα, κοῦτε φαρμάκοις  
ἄκη λάβοις ἂν οὔτ' ἄνευ τούτων νόσου.

269 „în vorbele tale nu există rațiune; un om puternic prin îndrăzneală și priceput la vorbă devine cetățean rău dacă nu are minte.”

326. „suferi de o cât se poate de gravă nebunie, și nici un leac nu te-ar putea vindeca de boală.”

Toate acestea par, la o primă lectură, ironii evidente: doi bătrâni, purtând cununi de iederă pe cap și săltând precum două tinere căprioare, se laudă cu înțelepciunea lor și îl iau drept nebun pe cel ce refuză să se manifeste în felul acesta. Sfârșitul piesei, însă, în care „nebunul” piere într-un mod macabru, lasă loc cel puțin unei ambiguități, dacă nu impune interpretarea *ad litteram* a acestor afirmații.

O interpretare *ad litteram* nu ar fi însă admisă de Euripide, căruia nu-i putem atribui afirmațiile personajelor sale. Astfel, dacă unii comentatori au căzut de acord că piesa *Bacchae* reprezintă declarația prin care tragediograful recunoaște sincer puterea religiei și, aflat la sfârșitul vieții, i se supune – renegându-și opera anterioară, precum Darwin –, noi considerăm că Euripide a rămas fidel modului său de a interpreta lumea și de a o supune întrebărilor. O caracteristică a tragediilor sale o reprezintă tocmai polemica pe care o susține cu gândirea stereotipă, cu imaginația colectivă, absurdă adesea, dar încetățenită și de aceea niciodată pusă la îndoială. Ideile cu care polemizează Euripide sunt atribuite în general corului – vocea cetății, care păstrează înmagazinate toate percepțiile tradiționale, ideile colective dar și prejudecățile. Atitudinea sa potrivnică nu se exprimă însă fără rezerve, ci piesa se clădește pe un șir de ambiguități. Ambivalența este o constantă a operei euripideice, și a tragediei în sine. Însăși tragedia s-a născut pentru a pune în scenă o aporie și a încerca să atenueze tensiunile iscate de aici. Din acest punct de vedere, *Bacchae* devine aproape o emblemă pentru ideea de aporie: este o piesă în care toate își dovedesc relativitatea, ambivalența, fundamentul extern de șubred și ușor de dărâmat.

## 8. Conflictul de autorități în *Bacantele*

În *Bacchae*, după cum am arătat mai sus, sunt prezentate două tipuri de autoritate diferite: o autoritate politică, oficială, din planul de suprafață al cetății – autoritatea conducătorului formal – și o autoritate spirituală, aflată în alt plan, în cel al conștiinței, și tocmai de aceea mai respectată decât cea superficială a tiranului: e vorba de autoritatea eternă și, prin aceasta, reală, a religiei și a tradiției. Cetatea este, inițial, supusă ambelor tipuri de autoritate: în plan formal recunoaște puterea omului care o conduce pe teme administrative, instituționale, fie el și tiran, iar în plan spiritual, ea îndeplinește cu conștiinciozitate tot ceea ce impune autoritatea religiei. Sigur că această din urmă autoritate are reprezentanții ei: un „străin” care vine să introducă un cult *asiatic* în cetate, femeile care îl urmează din Asia, un profet care vorbește întru apărarea cultului și întemeietorul însuși al cetății, ce recunoaște puterea nou *ivită* și i se supune. Ultimii doi reprezintă autoritatea socială, sunt oamenii cei mai respectați din cetate, al căror simplu exemplu este urmat fără rezerve.

Inițial, cele două forme de autoritate își au, fiecare, domeniul bine delimitat, fără a interfera între ele; respectarea uneia nu o exclude pe cealaltă, întrucât domeniile lor se află în planuri diferite, iar subiecții sunt aceiași. Prin intervenția tiranului, însă, care vrea să-și impună autoritatea și în domeniul spiritual al cetății, interzicând respectarea planului religios, cele două forme de autoritate tind să-și împartă subiecții. Astfel, cei fideli zeului – bacantele – vor recunoaște numai autoritatea religiei, în timp ce supușii direcți ai tiranului – servitorii săi – vor rămâne sub autoritatea sa, negând-o pe cealaltă. Din planul concret, al realității imediate, se desprinde așadar un plan imaterial, ale cărui componente se află într-o lume virtuală și își șterg, voluntar, orice legătură cu lumea reală. Din el fac parte zeul, care deși este o prezență constantă în tragedie, el nu participă fizic la acțiune, nu este un personaj material: reprezentantul său formal, „străinul”, este pandantul său din planul real și are rolul decisiv în tragedie, el conducând de fapt acțiunea. În același plan se situează și menadele – atât cele care l-au însoțit pe Dionysos din Asia, cât și cele tebane convertite la religie pe loc – , caracterizate de o incorporalitate asemănătoare cu a zeului: ele nu sunt o prezență fizică în tragedie, ci, primele, apar în rolul corului, deci ca observatoare ale acțiunii fără participare directă, iar cele din Theba sunt doar parte a discursurilor celorlalte personaje, conturul lor – oarecum amorf – desprinzându-se indirect în cursul



tragediei. Aceste personaje imateriale plutesc deasupra concretului, interferând cu el în momentele cheie, dar departe de acțiunea propriu-zisă. Planul concret este dominat de figura lui Penteu, iar personajele reale, sociale, cum ar fi mesagerul, se supun în mod direct acestuia.

Cele două autorități, inițial bine delimitate și fără interferențe între ele, intră în conflict în momentul în care planul imaterial este amenințat și se vrea invadat de cel concret. Profetul este cel dintâi care își dă seama de acest lucru și, cu abilități de diplomat, încearcă să prevină conflictul dintre cele două părți. Soluția lui prevede o conviețuire între cele două autorități cu câmpuri de acțiune diferite. În momentul declanșării conflictului, înțelegând imposibilitatea reconcilierii între tiran și instanța superioară și conștient de incapacitatea omului de a se opune voinței divine, Teiresias se eschivează de sub autoritatea tiranului, punându-se sub protecția celei divine:

v. 324 ἐγὼ μὲν οὖν καὶ Κάδμος, ὃν σὺ διαγελᾷς,  
 κισσῶ τ' ἐρεψόμεσθα καὶ χορεύσομεν,  
 πολιὰ ξυνωρίς, ἀλλ' ὅμως χορευτέον,  
 κοῦ θεομαχίσω σῶν λόγων πεισθεῖς ὑπο.

„Eu și Cadmos, de care râzi tu, ne vom încununa cu iederă și vom juca, o pereche cărunță, dar totuși trebuie să jucăm, și nu voi lupta împotriva zeului ca să mă supun vorbelor tale.”

Corul bacantelor exprimă clar nu doar delimitarea, ci și opoziția dintre cele două autorități: v. 1037 ὁ Διόνυσος ὁ Διόνυσος οὐ Θῆβαι  
 κράτος ἔχουσ' ἐμόν.

„Dionysos, Dionysos, nu Theba are putere asupra mea.”

Penteu este așadar asimilat, până la identificare, cu însăși cetatea pe care o conduce, opoziția creându-se astfel între zeu – viață spirituală – și cetate – viața socială și politică. Aceasta din urmă, arată bacantele, și-a pierdut autoritatea în fața celeilalte. Și Penteu se automăgulește cu identitatea dintre el și cetatea sa, proiectând asupra cetății stările lui: când Dionysos îl acuză de impietate, numindu-l ἀσεβής (v. 502), tiranul exclamă că prin această injurie jignește Theba. El se așează de fapt sub protecția Thebei, utilizând imaginea ei drept scut împotriva atacurilor din afară și sperând ca prin aceasta să capete un grad de autenticitate. Atitudinea lui este subsumată aceluiași complex specific tiranului, care îl face conștient de statutul său

ilegitim în fruntea cetății, iar încercarea sa de autoidentificare cu Theba îi forțază legitimitatea. Omologarea autorității sale depinde, astfel, de imaginea pe care reușește să o creeze despre relația intrinsecă dintre el și cetatea sa.

Constatam, așadar, existența a două tipuri de autoritate, fiecare dintre ele bazate pe o formă de putere, având domenii diferite și subiecți care, inițial supuși ambelor autorități, tind să se disocieze, majoritatea acceptând numai autoritatea religiei în detrimentul celei tiranice. La baza acestei situații se află încercarea tiranului de a invade și domeniul spiritual al cetății, atitudine ce declanșează conflictul de autorități.

Confruntarea are loc, așadar, între două tipuri diferite de putere, care în multe puncte se suprapun: forța religiei și cea a politicii devin la un moment dat interșanjabile, apoi dezvoltă o relație de echivalență, ca să se poată contrapune una alteia de pe aceeași treaptă.

### 8.1. Puterea lui Penteu

Să urmărim întâi termenii în care este definită puterea lui Penteu.

Primul termen care apare referitor la guvernarea lui Penteu este τυραννίς, folosit de Dionysos în prolog, pentru a specifica tipul de guvernare căreia îi este supusă Theba. Τυραννίς aici nu este utilizat doar cu sensul vechi, de *domnie*, ci se poate resimți nuanța negativă, determinată de atitudinea zeului surghiunit față de Penteu.

43 Καδμος μὲν οἶν γέρας τε καὶ τυραννίδα Πενθεὶ δίδωσι θυγατρὸς ἑκπεφυκότι

În alt context, puterea lui Penteu e desemnată prin termenul κράτος, verbul „a domni” fiind κρατύω.

212 Πενθεὺς πρὸς οἴκους ὄδε διὰ σπουδῆς περᾶι, Ἐχίνος παῖς, ᾧ κράτος δίδωμι γῆς.

660 Πενθεῦ κρατύων τῆσδε Θηβαίας χθονός ...

Putem remarca utilizarea aceluiași termen de către cor, în legătură atât cu Theba, cât și cu Dionysos.

1037 (Χο) ὁ Διόνυσος ὁ Διόνυσος οὐ Θῆβαι κράτος ἔχουσ' ἐμόν.

Κράτος ar avea, în aceste contexte, sensul de „stăpânire”, fiind apanajul conducătorului, un atribut prin care își asigură dominația într-un teritoriu sau asupra unor subiecți.

În *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, analizând ocurențele homerice ale termenului κράτος în raport cu termenii înrudiți din alte limbi IE, Benveniste constată că acest cuvânt întrunește două grupuri de sensuri diferite: primul se referă la noțiunea fizică și morală de „întâietate, avantaj”, avut fie în luptă, fie în adunare, și dezvoltă un șir de semnificații morale și politice, iar cel de-al doilea grup are la bază noțiunea concretă de „dur, tare”. Primul grup pornește de la κράτος, iar celălalt este legat de κρατύς. Cum între ele se întinde aria adjectivului κρατερός, care întrunește ambele grupuri de sensuri, cei doi termeni ajung să-și confunde domeniile, κράτος în special preluând și semnificațiile lui κρατύς.

În contextele de mai sus, κράτος enunță puterea ca pe o însușire individuală sau ca pe o putere teritorială și politică. Este o posesiune care poate trece de la un conducător la altul (Cadmos i-a dat κράτος lui Penteu), păstrându-și caracteristicile. În multe alte contexte – euripideice sau nu –, κράτος reprezintă atributul învingătorului, al celui ce se arată a fi mai presus decât adversarul pe de o parte, sau mai presus decât cei din propria tabără, pe de altă parte. Este de fapt superioritatea. Aceasta se poate manifesta în multe situații – în luptă, în întreceri sportive, în adunare, în cetate. Verbul derivat de la κράτος, *krateo*, va avea sensul de „a fi mai presus, a izbândi”, dar și „a exercita puterea” (asupra unei țări, a unui popor etc.). Κράτος și κρατεῖν ca abstracte vor enunța astfel, pur și simplu, superioritatea unui argument, a unei idei sau a unei situații<sup>36</sup>. De aici se ajunge ușor la gramaticalizarea adjectivului la grad comparativ κρείσσων (> κράτος), pentru exprimarea unei valori superioare fie prin forță fizică, fie prin putere morală.

Tot noțiunea de superioritate existentă în sensurile acestei familii lexicale determină utilizarea termenilor ca expresie a relației învingător-învins, stăpân-supus, ca „afirmare mai presus” a unuia față de altul/ alții. Putem oferi numeroase exemple din tragediile euripideice, în care κράτος și κρατεῖν, fără a trimite la puterea dintr-o cetate, se referă la superioritatea dovedită în casă, pe câmpul de luptă, pe terenul întrecerilor sportive, sau în rândul zeilor (fr. 463,1; fr. 502, 3; fr. 731,1; Andr. 188;

Hec. 883, 1047; Hipp. 1013; Supp. 18; El. 537; Tr. 964; Ifi.T. 1486; Ion, 446, 1094, 1250; Hel. 1630; Phoen. 1416; Tr. 948; Rh. 579.). Această „afirmare mai presus” se poate stabili în interiorul cetății, astfel încât deținătorul de κράτος devine și conducător (fr. 29, fr. 103; Cicl. 119; Alk. 425; Andr. 133; Supp. 400, 410, 431; El. 93; Her. 464, 543, 709, 769; Hel. 123; Phoen. 591, 635, 1424; Or. 1600; Ifi. A. 472, etc.). Ideea de superioritate morală sau fizică pe care o întâlnim în κράτος se atenuază, devenind facultativă pe măsură ce termenul își dezvoltă sensul de putere ca proprietate a unui individ, obținută legitim sau nu, pe care o merită sau nu (ex. fr. 171, 1; Hipp. 5, 1280; Andr. 133, Hec. 282, 404, 555; despre zei: El. 674; Ion, 446; Hel. 1638 etc.).

Poate cel mai potrivit termen care să redea sensurile verbului κρατεῖν ar fi *a domina*, care sugerează atât ideea de superioritate morală și fizică, cât și pe cea de stăpânire impusă.

Κράτος în sensul politic, de stăpânire exercitată asupra unui popor își are germeii tot în desemnarea relației dintre învinși și învingător(i), raportul dintre supuși și conducător(i) fiind în egală măsură rezultat al unui ἀγών. Facțiunile politice se întrec în alegeri, κράτος-ul pe care îl va deține una dintre facțiuni datorându-se faptului că a învins în acest ἀγών politic. Κράτος implică așadar o înlănțuire de factori: rivalitate, conflict și în cele din urmă putere. Spiritul agonistic, de altfel, și rivalitatea reprezintă o caracteristică esențială a aristocrației ateniene, și a civilizației grecești în genere. Instituțiile grecești în sine implică transferarea periodică a puterii, astfel încât să existe în permanență un joc între *a învinge* și *a fi învins*. Poporul rămâne însă văzut în mod constant ca un învins, sedus prin vorbe, constrâns fără să-și dea seama și acordând, inconștient, triumful celui care l-a învins și care în acest fel dobândește κράτος. Mai mult decât alții, tiranul își datorează puterea faptului de a fi fost biruitor într-o confruntare pe care însuși a declanșat-o: κράτος este miza confruntării și premiul învingătorului.

La Euripide, între τυραννεῖν și κρατεῖν există o strânsă legătură. În multe contexte κράτος apare ca atribut al tiranului, în opoziție cu suveranitatea poporului, descărcată de orice intenție grosolană de a deține κράτος. În *Supplices*, de exemplu, κράτος apare menționat numai în relație cu tirania lui Kreon (v. 400, 410, 431), în

---

<sup>36</sup> Exemple din tragediile lui Euripide: fr. 736; Hipp. 248; Ifi.A. 1095 etc.

timp ce pentru definirea democrației ateniene este utilizată expresia *δημος ἀνάσσει* (v. 406).

Într-un articol intitulat *Naissance du politique*<sup>37</sup>, Vernant arată că suveranitatea regelui era, pentru greci, profund legată de ideea de *κράτος* și de *βίη*, violența brutală. Cele două noțiuni apar personificate la Hesiod, în *Theogonia*, ca frați, fii ai lui Styx: însoțitori permanenți ale lui Zeus, care dobândise de curând suveranitatea, cu forța, printr-o victorie în luptă, ei îl ajută să instituie ordinea supremă a lumii. În tragedia *Prometeu înlănțuit* a lui Eschil, *Κράτος* și *Βίη* sunt agenții direcți ai lui Zeus – *emblemă* a suveranității absolute – care duc la îndeplinire voința lui. Instrumentele cu care acționează *Κράτος* și *Βίη* sunt jugul, lanțurile, frâul, biciul și *ἔρπυσα*. *Κράτος*, așadar, atribut al supremației tiranice, ar fi direct legat de forța fizică, frate bun cu violența brutală (*βίη*). – Legat poate de celălalt grup semantic de care vorbea Benveniste, ca termen ce desemnează tăria, duritatea – fizică sau morală.

În dialogul pe care îl poartă cu Penteu, încercând să-i domolească furia împotriva cultului bahic, Teiresias îi atrage atenția tiranului:

310 ἀλλ' ἐμοί, Πενθεῦ, πιθοῦ· μὴ τὸ κράτος αὐχέι δύναμιν ἀνθρώποις ἔχειν, μηδ', ἣν δοκῆις μέν, ἡ δὲ δόξα σου νοσῆι, φρονεῖν δόκει τι.

„Ci crede-mă, Penteu: nu te iluziona cu gândul că *κράτος* are *δύναμις* în rândul oamenilor, iar dacă tu ai o părere, dar modul tău de a vedea lucrurile nu e valid, să nu crezi că deții judecata.”

Vorbele lui Teiresias pun problema relației dintre adevăr și aparență, dintre realitate și iluzie, dintre puterea reală și cea formală. Verbele care introduc aceste idei sunt verbe ale părerii și aparenței: *αὐχεῖν* (*a se semeți cu un gând fals, a se înfumura dintr-o iluzie, a avea îngâmfarea să creadă că*) și *δοκεῖν* (*a i se părea, a avea impresia*)<sup>38</sup>. *Κράτος*, așadar, nu are *δύναμις* între oameni. Această corelație impune decelarea sensului termenului *δύναμις*, și o eventuală reinterpretare a lui *κράτος*.

Verbul *δύναμαι* înseamnă propriu-zis *a fi capabil, a fi în stare să întreprinzi ceva, să duci o acțiune la bun sfârșit*. Numele derivat *δύναμις* se referă, în primul rând, la capacitatea, potențialul cuiva de a realiza ceva, de unde capătă sensul mai larg de putere, atât fizică, cât și morală. În tragediile lui Euripide, aceste sensuri coexistă

<sup>37</sup> Apărut în *Athenes et le politique*, ... vezi bibliogr.

<sup>38</sup> La Platon, *δόξα* se situează într-un plan opus față de *ἀληθής*.

în utilizările termenului δύναμις: competență, virtute, valoare: *fr.* 446, 3; forță fizică: *Ba.* 945, putere de a realiza ceva *fr.* 642, *Phoen.* 439 – d. puterea banilor –, *Ion* 1012 – d. puterea unei licori magice –; puterea zeilor: *Al.* 220, *Tr.* 58, *Or.* 1546; putere morală, prevalență: *Heraklidae* 58; fizică + morală: *Or.* 684; putere ca atribut al conducătorului, stăpânire: *Supp.* 235; de unde capătă sensul de influență, trecere: *Hec.* 336.

În contextul citat de noi mai sus, δύναμις include și această ultimă semnificație, de *trecere* înaintea oamenilor. Însă mai pregnant este sensul de „putere de a face, putere efectivă” prin intermediul căreia poți schimba ceva în starea de fapte existentă.

Și revenim la problema lui κράτος. Benveniste insistă pe disparitatea între κρατύς „tare, dur” și κράτος, κρατεῖν „a stăpâni cu putere”, familii între care ar fi avut loc o contaminare pe baza adjectivului κρατερός, care întrunea ambele sensuri. Indiferent dacă la origine a fost vorba de două rădăcini diferite<sup>39</sup>, ce, apropiate formal, și-au transferat sensul una alteia, sau dacă cele două grupuri de sensuri s-au dezvoltat din aceeași rădăcină, cert este că în vreme clasică termenul κράτος se poate referi la ambele semnificații. Astfel, când este vorba de stăpânire și putere, nu lipsește trimiterea implicită la forța, duritatea, poate brutalitatea cu care se exercită acestea. Conservată, poate doar în inconștientul autorului și al cititorului, legătura strânsă cu sora sa Βίη, κράτος nu face abatere de la caracteristicile cu care l-au înzestrat poezii arhaice și Eschil. Dacă este atributul tiranului, κράτος va prelua și caracteristicile acestuia.

Afirmația lui Teiresias este destul de cuprinzătoare în acest sens: pe de o parte, el spune că a deține superioritatea formală asupra concetățenilor nu înseamnă a avea și trecere în fața lor; puterea obținută – transmisă de bunic – nu e în mod necesar și recunoscută de cetățeni, iar legitimitatea ei este pusă la îndoială. Pe de altă parte, duritatea, brutalitatea sau constrângerea pe care o implică noțiunea de κράτος nu au o putere reală printre oameni, o autoritate autentică. Cu alte cuvinte, oricât de mult s-ar folosi tiranul de κράτος, el nu va avea puterea să schimbe nimic din ordinea dată a lucrurilor. Ordinea este impusă de zei, în timp ce oamenii, indiferent de locul pe care îl ocupă în rândul muritorilor, sau de mijloacele pe care le folosesc, nu pot interveni modificând această stare eternă.

<sup>39</sup> O rădăcină înrudită cu got. *hardus*, „tare, dur”, și alta înrudită cu IIR \*kratu-, ce desemna „puterea, prevalența”.

Acest vers poate fi corelat, însă, și cu un pasaj din *Andromacha*, o altă tragedie euripideică:

(v. 788) μηδὲν δίκας ἔξω κράτος ἐν θαλάμοις καὶ πόλει δύνασθαι. „Κράτος nu are nici o putere/ trecere/ valoare în iatac sau în cetate atâta timp cât se situează în afara dreptății.”

Tipul de κράτος pe care îl promovează tiranul, ἄδικος prin excelență, nu întrunește așadar valorile după care se ghidează oamenii și care i-ar conferi valabilitate. Rezultatul este că omenirea își alege alt suveran, acordă supremația altei entități: 1037 (Χο.) ὁ Διόνυσος ὁ Διόνυσος οὐ Θῆβαι κράτος ἔχουσ' ἐμόν - întrucât κράτος-ul tiranului are la bază forța fizică, brutală, a cărei lipsă de valoare o recunoaște însă și tiranul: 953 οὐ σθένει νικητέον γυναῖκας.

## 8.2. Puterea zeului și a religiei

Autoritatea de necontestat a tradiției și a religiei, redată în termeni concreți ce trimit la o autoritate fizică, este exprimată perfect în sintagma utilizată de cor: (v. 893) ἰσχύν τὸδ' ἔχει. Di Benedetto consideră că în acest pasaj termenul ἰσχύς are sensul de „forță argumentativă, validitate conceptuală”. Ἰσχύς desemnează în principiu forța fizică, aceea care te face capabil să rezști în luptă, fiind un abstract derivat de la ἴσχω, „a ține, a rezista, a menține”<sup>40</sup>. Ceea ce-i este caracteristic divinității – orice nume ar purta ea – s-ar referi așadar la capacitatea ei de a se menține „pe poziție” în orice circumstanțe, la forța ei de rezistență, și nu atât în realitate, cât în conștiința oamenilor.

Apare de asemenea o metaforă care să ateste forța concretă a divinității, desemnată printr-un termen al cărui sens principal este „puterea trupului zdravăn”: 882 ὀρμᾶται μόλις, ἀλλ' ὅμως πιστόν <τι> τὸ θεῖον σθένος. Σθένος este utilizat și pentru a desemna forța armată cu care vrea Penteu să pornescă împotriva bacantelor, și forța brațelor bacantelor, cu care l-au sfâșiat pe Penteu. Σθένος are, așadar, și zeul, și se cuvine să credem în această forță. O metaforă asemănătoare apare și în *Supplices*, unde Tezeu vorbește în aceiași termeni despre puterea minții umane *versus* puterea zeului:

*Supp.* 216. ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μείζον σθένειν ζητεῖ „mințea noastră caută să dobândească o putere mai mare decât a zeului”

Tot în termenii concreți, preluați din câmpul semantic al luptei și al puterii în luptă, este formulată o altă caracteristică a autorității religiei: Dionysos lasă să se înțeleagă faptul că religia și credința nu au nevoie de arme, contrar atitudinii războinice a lui Penteu: v. 804 ὄπλων ἄξω δίχα, „voi acționa fără arme”.

### 8.3. Relația dintre cele două tipuri de putere

Obsesia pentru putere a tiranului, demonstrată prin încercarea constantă de a-și lărgi domeniul de acțiune, nu are nici un temei rațional. În incapacitatea sa de a distinge divinul de pământesc și de a-și recunoaște inferioritatea înaintea lui, Penteu va exclama în fața lui Dionysos: 505 (Πε.) ἐγὼ δὲ δεῖν γε, κυριώτερος σέθεν. „eu spun să te lege, și sunt *mai stăpân* decât tine.” Faptul că Penteu nu știa că are de a face cu zeul însuși declanșează în bună măsură comicul situației, dar ignoranța sa nu îl absolvă de ὑβρις. Natura iluzorie a puterii lui e exprimată în acest context prin raportarea ei la puterea zeului: adjectivul *kyrios* (stăpân) este la gradul comparativ, stabilind o relație absurdă de ierarhizare a două personaje aparținând unor lumi diferite, incomparabile. Cauza – dorința tiranului de a-și impune autoritatea în alt domeniu decât cel acordat lui. Această dorință va rămâne la stadiul de fantezie, așa cum lasă să se înțeleagă opoziția creată între τὸ ἀνίκατον și κρατεῖν în versurile corului:

999 μανείσαι πραπίδι  
 παρακόπῳ τε λήματι στέλλεται,  
 τάνικατον ὡς κρατήσῳ βίαι.

Instrumentul prin care acționează tiranul pentru a învinge neînvingul, sau a se afirma mai presus de neînving, este celebra βίη, legată organic de κράτος. Două sunt așadar caracteristicile care fac din tiran un personaj ridicol: voința de a se afla mai presus de ceea ce e suprem, și intenția de a face asta prin violența brutală, nulă în fața

<sup>40</sup> Benveniste, *Vocabularul Instituțiilor IE*, p. 408., n. 1 (nota traducătorului).



*neînvinșului*. Cel care ar vrea să facă așa ceva *μανείσαι* *πραπίδι*, „are mintea nebună”.

Cele două autorități, răspunzând inițial unor nevoi diferite și îndeplinind roluri diferite, în funcție de domeniul fiecăreia, odată cu separarea subiecților, își modifică funcția inițială. Pierd sau câștigă atribute, în concordanță cu nevoile subiecților. Astfel, refuzul grupului „religios” de a recunoaște autoritatea politică îi răpește acesteia atributele și funcțiile esențiale, care sunt transferate asupra autorității deținute de religie. Rezultatul va fi înzestrarea purtătorului acestei autorități, în viziunea subiecților lipsiți de reperul politic, și cu funcțiile acoperite la origine de purtătorul autorității politice, ceea ce determină suprapunerea și includerea în competența autorității religioase a două domenii distincte.

Relațiile celor doi purtători cu subiecții au un punct de convergență în cinstirea pe care o pretind din partea supușilor. Teiresias, judecând limpede asemănarea dintre cele două autorități, spune: (v. 319)

ὄρᾱς; σὺ χαίρεις, ὅταν ἐφεστῶσιν πύλαις  
πολλοί, τὸ Πενθέως δ’ὄνομα μεγαλύνῃ πόλις·  
κάκῆινος, οἶμαι, τέρπεται τιμώμενος.

„Vezi, ție îți place când se înghesuie mulțimea la porțile tale și cetatea preamărește numele *Penteu*; și lui (zeului) îi face plăcere, cred, să fie onorat.”

Suprapunerea planului politic cu cel religios și atribuirea purtătorului autorității religioase calitățile celuilalt se manifestă în primul rând în modul de adresare a supușilor față de ei. Astfel, bacantele i se adresează lui Dionysos cu aceleași *apelative* pe care le folosesc servitorii lui Penteu în adresarea către acesta. Dionysos e numit *δεσπότης* (v. 582) la fel ca Penteu (v. 769, 1033, 1046, 1074, 1095), sau primește apelativul *ἄναξ* (v. 602, 1192, 1250, 1375), precum tiranul (v. 666, 670, 760). Barrett<sup>41</sup> face diferența între utilizarea celor doi termeni în adresare: *ἄναξ* e adresarea deferențială, indiferent dacă vine din partea unui sclav sau a unui om liber, în timp ce *δέσποτα* e adresarea umilă a sclavului către stăpânul său. Penteu e numit cu precădere *δεσπότης* de mesager, cel care a recunoscut că se teme de caracterul său tiranic, în timp ce Dionysos primește acest apelativ o singură dată.

<sup>41</sup> În Carpanelli, p. 41.

Termenii care desemnează puterea tiranului sunt folosiți și pentru puterea religiei, deși semantic nu corespund acestui domeniu. Κράτος este folosit, în legătură cu tiranul, cu trimitere la violență și la forța de constrângere cu care acționează el, iar σθένος se referă la forța fizică. Termenii apar însă și puși în relație cu religia și cu zeul, tocmai pentru a se crea o premisă egală pentru cele două părți ale confruntării, pentru a fi așezate la același nivel, în același plan și a fi definite în aceiași termeni.

Această echivalare primară face parte din stabilirea unui cod în care este transpusă confruntarea dintre cei doi purtători: conflictul e pus în scenă ca un ἀγών, în care cele două autorități capătă aspectul unor ἀγωνισταί. Vocabularul utilizat de poet pentru a descrie situațiile este preluat din câmpul lexical al luptei, al confruntării armate, dar și al *agonului* sportiv, ca întrecere pentru obținerea unui premiu; ἀγών întrunește, de altfel, toate aceste sensuri.

Termenul însuși de ἀγών apare utilizat de Dionysos în două contexte: după ce îl îmbracă pe tiran în femeie și pornesc amândoi spre locul unde se aflau bacantele, zeul spune în *aparté* (v. 964) σ' ἀγῶνες ἀναμένουσιν οὓς ἐχρῆν, „te așteaptă probele pe care le meriți”, iar puțin mai târziu declară către cor (v. 975) τὸν νεανίαν ἄγω τόνδ' εἰς ἀγῶνα μέγαν, ὁ νικήσων δ' ἐγὼ καὶ Βρόμιος ἔσται „îl duc pe tânăr la o mare luptă (întrecere), iar învingători vom fi eu și Bromios.”

Conflictul provocat de Penteu e definit cu termenul θεομαχεῖν (v. 45, v. 1255 – Agave spune despre fiul ei ἀλλὰ θεομαχεῖν μόνον οἶός τ' ἐκεῖνος, „nu e în stare decât să lupte cu zeul”). Acest verb mai apare într-o singură tragedie, *Ifigenia la Aulis*, v. 1408 (Ahile o laudă pe Ifigenia pentru a fi renunțat să lupte cu zeii, care o covârșesc), și la nici un alt poet tragic.

Atitudinea și activitatea tiranului e desemnată și prin cuvântul ἀντίπαλον, ce trimite la o luptă de pe picior de egalitate, iar Penteu e asemănat cu un gigant: (v. 544) φόιον δ' ὥστε γίγαντ' ἀντίπαλον θεοῖς, „ca un gigant sângeros care luptă împotriva zeilor”; epitetul φόιος acordat lui Penteu e reluat în v. 555, când se face aluzie și la natura lui îmbibată cu ὕβρις.

Confruntarea lor este descrisă în termeni aparținând câmpului semantic al luptei armate. Dionysos declară în prolog (v. 51) că, dacă Theba caută să alunge bacantele συν ὄπλοις (cu arme), el va angaja lupta în fruntea unei armate de menade (ξυνάψω μαινάσι στρατηλατῶν). În același registru se situează și descrierea luptei directe dintre cei doi: după ce se eliberează din lanțurile în care l-a aruncat Penteu, Dionysos ἀλαλάζεται (v. 593) „își strigă victoria”, apoi creează o fantasmă cu

chipul lui, pe care Penteu încearcă, în mod absurd, să oucidă. Situația e descrisă cu umor de zeu însuși (vv. 627-635): Penteu ia sabia din casă (ξίφος), lovește în fantasmă ὡς σφάζων ἐμέ, („ca și cum m-ar spinteca pe mine”), spre deliciul zeului care privește ἥσυχος („liniștit”), după care, epuizat, tiranul renunță și lasă arma jos (διαμεθεῖς ξίφος). Concluzia lui Dionysos este (v. 635) πρὸς θεὸν γὰρ ὦν ἀνὴρ ἐς μάχην ἐλθεῖν ἐτόλμησ', „el, om fiind, a îndrăznit să intre în luptă cu un zeu”.

Când Penteu se hotărăște să angajeze o luptă armată cu bacantele (v. 784 ἐπιστρατεύσομεν βάκχαισιν), Dionysos îl avertizează, în spiritul aceleiași idei enunțate mai sus, (v. 789) οὐ φημι χρῆναί σ' ὄπλ' ἐπαίρεσθαι θεῶι „îți spun hotărât că nu trebuie să te îndrepti cu arme împotriva zeului”. Armele celor două tabere sunt însă diferite, iar armata superioară din punctul de vedere al dotării concrete, exterioare, este învinsă de cea a cărei putere, lipsită de orice artificiu, constă în credință: (vv. 798-9) τόδ' αἰσχρόν, ἀσπίδας / θύρσοισι βακχῶν ἐκτρέπειν χαλκηλάτους, „va fi o rușine pentru voi să ridicați scuturile de bronz în fața tirsurilor bacantelor”.

Confruntarea dintre cele două autorități se reduce la o luptă concretă, fizică, între Penteu – reprezentant al autorității politice - și bacante – reprezentantele autorității religiei. O primă luptă are loc între cetățeni – din planul real, imediat, supuși autorității politice – și bacante – parte a irealului, a unei atmosfere magice unde țâșnește lapte și vin din stânci sub apăsarea tirsului lor și supuse religiei. Puterea lor e asimilată unei armate, aflate în cadrul politicului (v. 752, bacantele sunt ὥστε πολέμιοι), atacând cetății, pustiindu-le și răsturnându-le din temelii. Cetățenii, răspunzându-le cu lăncile, sunt puși pe fugă de tirsurile lor. A doua luptă, între bacante și Penteu, se desfășoară după tipicul unei vânători, imaginile și vocabularul fiind preluate din această arie semantică: Penteu e vânătorul bacantelor (v. 1020 θηραγρότης), care devine vânat; Dionysos e însoțitor de vânătoare (v. 1146 ξυγκύναγος, ξυνεργάτης ἄγρας). Agave exclamă în două rânduri că vânătoarea a fost reușită, cu noroc (v. 1171 μακαρία θήρα, v. 1183 εὐτυχής ἄγρα).

Din același câmp semantic politico-militar sunt împrumutate și imaginile ce redau o „alianță” între zeu și tiran: când Penteu se lasă păcălit de zeu și se îmbracă în femeie, cu gândul să meargă să spioneze bacantele, Dionysos, felicitându-l jumătate ironic, jumătate serios pentru alegerea sa înțeleaptă, îi dă de înțeles că acum zeul este de partea lor: (v. 924) ὁ θεὸς ὁμαρτεῖ, πρόσθεν ὦν οὐκ εὐμενής / ἔνσπονδος ἥμῖν, „zeul ne însoțește, mai înainte nu ne era binevoitor, acum ne este aliat”. În

aceiași termeni prezintă Dionysos și relația posibilă dintre cele două autorități, dacă reprezentanții autorității politice ar fi judecat în acord cu bunul simț: (v. 1343) εἰ δὲ σωφρονεῖν ἔγνωθ',... τὸν Διὸς γόνον / ἠὺδαιμονεῖτ' ἄν σύμμαχον κεκτημένοι, „dacă ați fi știut să chibzuiți cum trebuie, ați fi fost fericiți, avându-l ca aliat pe fiul lui Zeus”. Σύμμαχος i se opune lui θεομαχεῖν, verb invocat de Dionysos în prolog, referitor la atitudinea casei regale tebane.

Dionysos este numit (v. 1147) ὁ καλλίνικος, „învingătorul”. La sfârșit, Agave își dă seama că familia ei a pierdut în fața zeului, care nu ezită să-și nimicească adversarii: (v. 1296) Διόνυσος ἡμᾶς ὤλεσ', ἄρτι μαιθάνω, „Dionysos ne-a pierdut, acum în sfârșit înțeleg.”

Finalul oricărei tragedii este menit să ofere decodificarea acțiunii încheiate, măsura cu care se cuvine să analizăm situația, și să restabilească ordinea lumii prin ieșirea din aporia creată, prin eliberarea din haos. Corul impune în finalul acestei tragedii viziunea corectă din punctul lui de vedere, restituind autorității supreme ceea ce i se cuvine: recunoaștere absolută.

(vv. 1388-91) πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,  
πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί.  
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,  
τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἦρε θεός.

„Nenumărate sunt formele divinului, multe lucruri neașteptate duc zeii la împlinire; cele care credem că o să se întâmple nu se împlinesc, iar lucrurilor care nu ne trec prin minte zeul le găsește o cale de rezolvare.”

De reținut aici este opoziția dintre τὰ δοκηθέντα și τὰ ἀδόκητα, ce reia de fapt jocul dintre aparență și realitate desfășurat pe întreg parcursul piesei. Acest joc este o transpunere a relației dintre formal și real pe care o implică în primul rând cele două tipuri de putere aflate în centrul acțiunii.

## 9. Concluzii

Studiul întreprins ne-a permis să observăm îndeaproape imaginea formată în mentalul colectiv al Athenei, referitoare la conflictul dintre tiranie și credințe, tradiții străbune. Astfel, deși Dionysos apare în piesă ca un zeu străin, proaspăt venit din Asia și care vrea să introducă într-o cetate din Grecia cultul său, cel tratat în realitate ca un străin va fi tiranul ce se opune acestui cult. Simpla natură divină a lui Dionysos îl va asimila pe acesta vechilor tradiții și credințelor consacrate, în timp ce tiranul va fi exclus din propria cetate ca un nesocotitor al legilor, al dreptății și al spiritului oamenilor. Nu întâmplător corul îl va defini pe tiran drept v. 995 ἄθεον ἄνομον ἄδικον, „lipsit de credință în zei, lipsit de legi, lipsit de dreptate”. Prin caracterul său, nesupus nici unei limite cu excepția propriei voințe, tiranul va fi exclus și din rândul oamenilor, din natura omenească, propulsat fiind pe același plan cu animalele: el are parte de o moarte prin *sparagmos*, ritualul în urma căruia un animal era sfâșiat de bacante.

De cele mai multe ori, confruntarea dintre tiran și supușii săi se traduce printr-o confruntare între puterea arogantă, deși lipsită de fundament, a tiranului și instanța superioară, zeul care deține singura putere și care adesea vorbește prin intermediul unui om simplu. Este modul grecilor de a vedea lucrurile în secolele IV-V a. Chr., când nu există o distincție bine marcată între religie și politică<sup>42</sup>. Platon însuși<sup>43</sup> îi pune pe zei pe primul plan în procesul de organizare a unei cetăți: abia după ce au fost stabiliți zeii care să ocrotească cetatea sunt aleși magistrații, se formulează legile ș.a.m.d. El prezintă practicarea corectă și regulamentară a cultului nu numai ca pe o condiție pentru o viață fericită a tuturor ἀριστοι (oamenilor buni), ci și ca pe temeiul comunității politice.<sup>44</sup> Întreaga viață publică a unei πόλις era dominată de religie; cetatea reglementa prin lege raporturile oficiale cu cele mai importante divinități protectoare, iar abaterea de la respectarea acestor divinități era pedepsită prin lege – mai mult decât abaterea de la ordinul unui *om* care conduce, fie el magistrat în

<sup>42</sup> Cf. A. Rubel, *Cetatea înspăimântată – Religie și politică la Athena în timpul Războiului Peloponesiac*, trad. rom., Iași, Ed. Universității Al. I. Cuza, 2006.

<sup>43</sup> *Legile*, V, 716.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 716 d, *apud* A. Rubel, *op.cit.*.

democrație sau tiran. Tocmai acesta este unul dintre resorturile atitudinii profund anti-tiranice a Athenei clasice.

Am încercat să arăt, aşadar, pe parcursul tezei, că în *Bacantele* sunt prezente două tipuri de autoritate diferite: o autoritate politică, oficială, din planul de suprafață al cetății – autoritatea conducătorului formal – și o autoritate spirituală, aflată în alt plan, în cel al conștiinței, și tocmai de aceea mai respectată decât cea superficială a tiranului: e vorba de autoritatea eternă și, prin aceasta, reală, a religiei și a tradiției. Cetatea este, inițial, supusă ambelor tipuri de autoritate: în plan formal recunoaște puterea omului care o conduce pe teme administrative, instituționale, fie el și tiran, iar în plan spiritual, ea îndeplinește cu conștiinciozitate tot ceea ce impune autoritatea religiei. Cele două forme de autoritate își au, aşadar, fiecare, domeniul bine delimitat, fără a interfera între ele; respectarea uneia nu o exclude pe cealaltă, întrucât domeniile lor se află în planuri diferite, iar subiecții sunt aceiași. Prin intervenția tiranului, însă, care vrea să-și impună autoritatea și în domeniul spiritual al cetății, interzicând respectarea planului religios, cele două forme de autoritate tind să-și împartă subiecții. Conflictul izbucnește în momentul în care planul spiritual este amenințat și se vrea invadat de cel concret, politic.

Cheia pasajului de la care a pornit acest studiu a fost descoperită în urma analizei tuturor termenilor ce desemnează puterea în *Bacantele*, prin raportarea lor permanentă la celelalte tragedii euripideice. Semnificația versului respectiv se referă la faptul că a deține superioritatea formală asupra concetățenilor nu înseamnă a avea și trecere în fața lor; puterea obținută de Penteu – transmisă de bunic – nu e în mod necesar și recunoscută de cetățeni, iar legitimitatea ei este pusă la îndoială. Pe de altă parte, duritatea, brutalitatea sau constrângerea pe care o implică noțiunea de κράτος nu au o putere reală printre oameni, o autoritate autentică. Iar autoritatea formală a tiranului este departe de a fi echivalentă cu puterea efectivă de a schimba ceva în cadrul ordinii eterne.

Tipul de κράτος pe care îl promovează tiranul, ἄδικος prin excelență, nu întrunește aşadar valorile după care se ghidează oamenii și care i-ar conferi valabilitate. Rezultatul este că omenirea își alege alt suveran, acordă supremația altei entități, capabilă să răspundă nevoilor ei spirituale: (v. 1037) {Xo.} ὁ Διόνυσος ὁ Διόνυσος οὐ Θῆβαι κράτος ἔχουσ' ἐμόν. Această din urmă autoritate asimilează prin urmare și domeniul politic, fapt oglindit în vocabularul utilizat de tragediograf,

vocabular ce urmărește să redea noțiuni religioase, spirituale, imateriale în termeni politico-militari.

## Bibliografie

### 1. Ediții folosite

#### Eschil

*Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias –Choephoroe, Eumenides, Septem contra Thebas, Agamemnon*, D.L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1972.

#### Euripide

*Euripidis Opera Omnia*, Christ. Dan. Beckio latina interpretatione, scholiis antiquis et eruditorum observationibus, vol. VIII – *Euripidis Fragmenta*, vol. IX, Glasguae, Impensis Ricardi Priestley, 1821.

*Euripidis Tragoediae*, vol. I-II, *Tragoediae Fragmenta*, vol. III, recensuit Augustus Nauck, Lipsiae, in aedibus B.G.Teubneri, 1876, 1884, 1892, reprinted photographically by D. Papadimas, Athens, 1976.

*Euripides, Bacchae*, with a translation and commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1944.

*Euripide, Le Baccanti*, premessa, introduzione, costituzione del testo originale e commento di Vincenzo di Benedetto, Milano, BUR Classici greci e latini, 2004.

#### Sofocle

*Sophoclis fabulae – Ajax, Trachiniae, Antigone, Oedipus Tyrannus*, H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1990 (repr. 1992).

### 1. Traduceri

Sofocle, *Oedip rege, Oedip la Colonos, Antigona*, traducere, note și indice de George Fotino, București, Editura pentru literatură, 1965.

Sofocle, *Aias, Trahinienienele, Electra, Filoctet*, traducere, note și indice de George Fotino, București, Editura pentru literatură, 1965.

*Euripide, Théâtre complet 3 (Les Bacchantes, Alkestis, Héraklès Furieux, Les Phéniciennes*, traduction et notes par Henri Berguin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.



Euripide, *Hecuba, Electra, Ifigenia în Taurida, Hipolit*, traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Ed. Minerva, 1976.

Eschil, *Orestia*, traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Ed. Univers, 1979.

Euripides, *Herakles, Fenicienele, Rugătoarele, Ion*, traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Ed. Univers, 1992.

Euripides, *Rhesos, Troienele, Andromache, Helena, Orestes, Heraklizii*, traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Ed. Univers, 1996.

Euripide, *Teatru complet*, traducere, prefață, note și comentarii de Alexandru Miran, Chișinău, Gunivas-Arc, 2005.

## 2. Istorii ale religiilor / ale religiei dionisiace

Clara Acker, *Dionysos en transe: la voix des femmes*, Paris, L' Harmattan, 2002.

W. Burkert, *Greek Religion*, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.

M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

*id.*, *Dionysos și Pantera parfumată*, trad. de Raluca Canareica, București, Symposion, 2001.

H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1978.

C. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, traduzione di Delio Cantimori, Bologna, Nicola Zanichelli, 1940.

C. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 77

G. Lanzani, *Religione Dionisiaca*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1923.

Παναγή Λεκάτσα, *Διόνυσος. Καταγωγή και εξέλιξη της Διονυσιακής Θρησκείας*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1999.

M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1941.

W. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris, Mercure de France, 1969.

## 5. Studii

A. Andrews, *The Greek Tyrants*, Harper Torchbooks, New York and Evanston, 1963.

- Chariclia Baconicola-Gheorgopoulou, *L'absurde dans le théâtre d'Euripide* Atena, 1993.
- É. Benveniste, *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, traducere din limba franceză, note suplimentare și postfață de Dan Slușanschi, București, Paideia, 2005.
- M. Bochenski, *Ce este autoritatea?*, trad. rom, București, Humanitas, 1992.
- Deborah Boedeker & K. A. Raaflaub (edited by), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998.
- J. Bollack, *Dionysos et la tragédie. Commentaire des Bacchantes d' Euripide*, Paris, Bayard Éditions, 2005.
- P. Brulé, *Les femmes grecques à l' époque classique*, Paris, Hachette, 2001.
- R. Caillois, *Omul și sacrul*, traducere de dan Petrescu, București, Ed. Nemira, 1997.
- F. Carpanelli, *Euripide – L'evoluzione del dramma e i nuovi orizzonti istituzionali ad Atene*, Torino, Libreria Utet, 2005.
- P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 1966.
- E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleșu, București, Ed. Meridiane, 1983.
- L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, La renaissance du livre, 1932.
- L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.
- R. Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, București, Ed. Nemira, 1995.
- J. Guillerrou, *L'ironie dans le théâtre d'Euripide*, Service de reproduction des thèses Université de Lille III, 1975.
- F. McHardy & J. Robson & D. Harvey, *Lost Dramas of Classical Athens*, Exeter, University of Exeter Press, 2005.
- Zoe Petre, *Cetatea greacă*, București, Nemira, 2000.
- id.*, *Civilizația greacă și originile democrației, I. Premise istorice*, București, Ed. Erasmus, 1993.
- A.W. Pickard-Cambridge, *M.A., Dithyramb Tragedy and Comedy*, Oxford, The Clarendon Press, 1927.
- Jacqueline de Romilly, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1980.
- Al. Rubel, *Cetatea înspăimântată*, Ed. Universității Cuza, Iași, 2006.

Pauline Schmitt Pantel, F. de Polignac (sous la direction de), *Athènes et le politique*, Paris, Albin Michel, 2007.

B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1978.

J.-P. Vernat, *La mort dans les yeux– Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985.

J.-P. Vernat & Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1973.

*id*, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, trad. di Clara Pavanello e Alessandro Fo, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2001.

J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989.

A. W. Verrall, *Euripides the Rationalist*, London, Cambridge University Press, 1967.

## 6. Article

C. Bonner, "Dionysiac Magic and the Greek Land of Cockaigne", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 41, 1910.

V. Castellani, "That Troubled House of Pentheus in Euripides' Bacchae," *Transactions of the American Philological Association (1974-)* 106 (1976): 61-83.

R. Cesereanu, "Cultic Conflicts between Gods in the Greek Tragedy," *Caietele Echinox*, no. 12 (2007): 77.

Maria Daraki, „La mer dionysiaque”, *Revue de l'histoire des religions*, 1/1982.

G. Devereux, "The Psychotherapy Scene in Euripides' Bacchae," *The Journal of Hellenic Studies* 90 (1970): 35-48.

E. R. Dodds, "Euripides the Irrationalist", *The Classical Review*, Vol. 43, No.3, 1929A.

M. W. Edwards, "Representation of Maenads on Archaic Red-Figure Vases", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 80, 1960.

R. K. Fisher, "The "Palace Miracles" in Euripides' Bacchae: A Reconsideration," *The American Journal of Philology* 113, no. 2 (1992): 179-188.

- R. Girard, S. Goodhart, "Dionysos and the Violent Genesis of the Sacred", *boundary 2*, Vol. 5, No. 2, 1977.
- J. Gregory, "Some Aspects of Seeing in Euripides' Bacchae," *Greece & Rome* 32, no. 1 (1985): 23-31.
- M. Griffith, "Brilliant Dynasts: Power and Politics in the Oresteia," *Classical Antiquity* 14 (1995): 62-129.
- G. M.A. Grube, "Dionysos in the Bacchae", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 66, 1935.
- R. Hamilton, "Euripidean Priests," *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985): 53-73.
- Karelisa Hartigan, "Greek Drama in a Field of Dreams," *The Classical Journal* 89, no. 4 (1994): 373-387.
- id.*, "Euripidean Madness: Herakles and Orestes", *Greece & Rome*, 2<sup>nd</sup> Ser., vol. 34, No. 2, 1987.
- A. Henrichs, "Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard," *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984): 205-240.
- id.*, "Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides," *Harvard Studies in Classical Philology* 100 (2000): 173-188.
- id.*, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 82.
- L. R. Kepple, "The Broken Victim: Euripides Bacchae 969-970," *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976): 107-109.
- M. Neuburg, "Whose Laughter Does Pentheus Fear?(Eur. Ba. 842)," *The Classical Quarterly* 37, no. 1 (1987): 227-230.
- V. A. Rodgers, "Σύνεσις and the Expression of Conscience", *GRBS* 10 (1996), p. 254.

## Cuprins

1. Introducere .....	2
2. Sensul noțiunii de <i>autoritate</i> .....	5
3. Tiranie și termenul τύραννος .....	7
4. Tirania la Euripide .....	11
5. Autoritatea tiraniei în <i>Bacantele</i> .....	14
6. Autoritatea credinței la Euripide .....	22
7. Autoritatea credinței în <i>Bacantele</i> .....	27
8. Conflictul de autorități în <i>Bacantele</i> .....	32
a. Puterea lui Penteu.....	34
β. Puterea zeului și a religiei.....	39
c. Relația dintre cele două tipuri de putere.....	40
9. Concluzii.....	45
10. Bibliografie.....	47
11. Cuprins.....	53