

CONSTANTIN-IONUȚ MIHAI
Masterand, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

*Cicero și imaginarul lumii de dincolo:
note pe marginea dialogului Hortensius*

Cicero and the Imaginary of the After-World: Marginal Notes on Hortensius

Keywords: philosophical protreptic, consolatory literature, after-world, retribution and punishment, contemplative life.

Abstract: Cicero's *Hortensius* is considered to be the most prevalent and appreciated philosophical protreptic from the whole of Latin literature. The following article aims to take into account some fragments in which the argumentation in favor of philosophy is sustained by a series of motifs which are borrowed by Cicero not necessarily from the Greek protreptic writings, but from writings whose elaboration had a consolatory purpose. Based on these reasons, most of which are related with the imaginary of the after-world, the *Hortensius* dialog can be interpreted not only as a philosophical protreptic, but also as a consolation, making it possible to delimitate more accurately its literary status.

Deși cunoscut doar în chip fragmentar, prin intermediul tradiției indirecte, dialogul *Hortensius* reprezintă una dintre preocupările actuale ale cercetătorilor din domeniul filologiei clasice, interesați de reconstituirea și interpretarea lui. Larga răspândire pe care a cunoscut-o în decursul antichității romane permite identificarea unui număr destul de însemnat de fragmente, păstrate sub formă de citate în operele unor autori precum Seneca, Tacit, Nonius Marcelus, Lactanțiu sau Augustin, pentru a nu-i aminti decât pe unii dintre cei care au cunoscut și utilizat, sub o formă sau alta, acest dialog filosofic ciceronian.¹ Conform unei informații transmise de către Augustin, Cicero a redactat acest dialog „întru apărarea și lauda filosofiei”², raportându-se în mod direct la o întregă tradiție a unor scrieri protreptice, care defineau un gen literar aparte, mult cultivat în cadrul școlilor filosofice grecești. De altfel, *Protrepticul* lui Aristotel, un veritabil model pentru scrierile de această factură, a fost considerat de către cei mai mulți dintre specialiști drept principala sursă utilizată de către Cicero în redactarea dialogului său.³ Atât prin structura sa bipartită,

¹ Principalele ediții moderne ale dialogului *Hortensius* sunt: Otto Plasberg, *De M. Tulli Ciceronis Hortensio dialogo*, Lipsiae, 1892; Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958; *M. Tulli Ciceronis Hortensius edidit commentario instruxit Albertus Grilli*, Milano-Varese, Instituto Editoriale Cisalpino, 1962; Marcus Tullius Cicero, *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser und Olof Gigon, München und Zürich, Artemis Verlag, 1990. În studiul de față trimiterele la fragmentele din dialogul *Hortensius* vor avea în vedere ediția publicată de Alberto Grilli.

² Augustin, *De vita beata*, II, 10 (= *Hort.*, fr. 59a); cf. Cicero, *Academica priora*, II, 6; *Tusculanae disputationes*, II, 2, 4; III, 3, 6; *De finibus bonorum et malorum*, I, 1, 2; *De divinatione*, II, 1, 1; *De officiis*, II, 2, 6.

³ Vezi Danuta Turkowska, *L'Hortensius de Cicéron et le Protreptique d'Aristote*, Wrockaw-Warszawa-Krakow, 1965, în special cap. II, *Les éléments du Protreptique d'Aristote dans l'Hortensius*, pp. 14-36.

care presupune inițial o respingere a criticilor formulate la adresa filosofiei și mai apoi o laudă și un îndemn la studiul acesteia, cât și prin invocarea unor motive recurente în multe dintre scrierile protreptice, se poate afirma că dialogul *Hortensius* aparține, la rândul-i, unui astfel de gen literar. Fără a relua discutarea acestor aspecte, care au stat în atenția unui mare număr de specialiști, cercetarea de față va căuta să pună în lumină o anumită latură a argumentării elaborate de către Cicero în favoarea filosofiei prin care dialogul *Hortensius* poate fi interpretat ca fiind nu doar un protreptic, ci și, în egală măsură, o scriere ce prezintă multe afinități cu toposul antic al consolării. Aceste trăsături pot fi recunoscute urmărind modul în care, în justificarea activității filosofice, Cicero recurge, printre altele, la o serie întreagă de secvențe care țin de imaginarul lumii de dincolo.

Finalitatea unei scrieri protreptice, cel puțin atunci când ne situăm în sfera filosofiei, este aceea de a determina în sufletul destinatarului experiența profundă a unei convertiri, prin adoptarea unui mod de viață diferit de cel practicat anterior.¹ O bună parte dintre scrierile de această factură la care Cicero se va raporta în momentul redactării dialogului *Hortensius* formulau un îndemn la urmarea unui mod de viață pe care îl putem numi *contemplativ*, exaltând avantajele și superioritatea acestuia în defavoarea celui *activ*, care viza sfera vieții sociale ori politice. O astfel de argumentare întâlnim și în *Protrepticul* lui Aristotel, invocat mai sus: deși este afirmată utilitatea filosofiei la nivelul vieții practice, în definitiv, studiul acesteia se impune prin recunoașterea valorii sale intrinseci, constituind preocuparea cea mai demnă de ființa umană.² Spre a evidenția superioritatea vieții contemplative, Aristotel va recurge la o metaforă a lumii de dincolo, descriind destinul care revine sufletelor celor înțelepți în *Insulele fericitorilor – makáron nésous* –, după ce vor fi plecat din lumea de aici. Privite din această perspectivă, activitățile umane, exceptând cunoașterea, pierd mult din însemnătatea lor:

Că spunem adevărul, cineva ar putea vedea cel mai bine dacă am fi purtați cu puterea gândului în Insulele Fericitorilor. Acolo nu ar mai fi nevoie de nimic și niciun folos nu s-ar putea obține din ceva. Acolo n-ar mai rămâne decât gândirea și contemplarea – lucruri pe care și acum noi le socotim a ține de o viață liberă. [...] Nu e de disprețuit, deci, răsplata dată de cunoaștere oamenilor și nici mic nu e binele ce decurge din ea. Căci dacă, așa cum spun poeții cei mai înțelepți, în Hades ne primim darurile dreptății, tot așa, se pare, în Insulele Fericitorilor ni le primim pe cele ale înțelepciunii.”

(*Protrepticul*, fr. 43).

Asupra aceleiași imagini a lumii de dincolo, Aristotel revine într-un pasaj din cartea a X-a a *Eticii Nicomahice*, spre a completa parcă, prin înfățișarea condiției divinității, tabloul descris anterior în *Protreptic*:

¹ Cf. Sophie van der Meer, *Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre*, în „Revue des études grecques”, 115, 2002, pp. 591-621, aici pp. 611-612.

² Vezi Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961 (= Aristotel, *Protrepticul*, trad. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, București, Editura Humanitas, 2005, fr. B44; cf. Suzanne Manison, *Contemplation and action in Aristotle's "Protrepticus"*, în vol. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, edited by I. Düring and G. E. L. Owen, Göteborg, 1960, pp. 56-75.

Că fericirea perfectă este o activitate contemplativă reiese clar și din considerentele ce urmează. Astfel, pe zei îi concepem ca posedând suprema treaptă a fericirii, a beatitudinii. Dar ce fel de acte trebuie să le atribuim? Acte de dreptate? N-ar fi însă ridicol să ni-i imaginăm încheind contracte, restituind credite și așa mai departe? Atunci, acte de curaj? Să înfrunte riscuri și să se expună la riscuri pentru frumusețea gestului? Sau acte de generozitate? Dar destinate cui? Ar fi de asemenea absurd să ni-i imaginăm servindu-se de monede sau altceva asemănător. Iar actele de cumpătare ce ar însemna pentru ei? N-ar fi o adevărată grosolanie să-i lauzi că nu manifestă dorințe perverse? Dacă am face o enumerare completă, tot ce constituie domeniul acțiunii ne-ar apărea meschin și nedemn de zei. Și totuși, ni-i imaginăm pe zei ca ființe vii și active, în nici un caz dormind ca Endymion. Și atunci, dacă-i iei unei ființe vii facultatea de a acționa, și mai ales pe aceea de a produce, ce-i mai rămâne în afară de contemplare? Rezultă deci că activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă. Prin urmare, și dintre activitățile umane, cea care se înrudește cel mai mult cu activitatea divină este și sursa celei mai mari fericiri.¹

La rândul său, căutând să facă dovada superiorității vieții contemplative, Cicero va contura un raport antitetic între existența terestră și destinul sufletului în lumea de dincolo, recurgând la motivele întâlnite în cele două scrieri aparținând lui Aristotel:

Si nobis, cum ex hac vita migrassemus, in beatorum insulis immortale aevum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent, aut ipsis etiam virtutibus? Non enim fortitudine egeremus nullo proposito aut labore aut periculo, nec iustitia cum esset nihil quod adpeteretur alieni, nec temperantia quae regeret eas quae nullae essent libidines; ne prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda. Ex quo intellegi potest cetera necessitatis esse, unum hoc voluntatis. (Hort., fr. 110) / Dacă, așa cum se spune în acele istorisirii de demult, după ce vom pleca din viața aceasta ne va fi dat să trăim veșnic în Insulele fericirilor, ce trebuință vom mai avea atunci de elocință, când nu s-ar mai isca niciun proces și înseși virtuțile, la ce ne-ar mai folosi? Nici de curaj nu am mai avea nevoie, de vreme ce nu ar mai fi de înfruntat dureri sau primejdii, nici de justiție, întrucât nu am mai avea de râvnit la vreun bun al altuia și nici de cumpătare, care ar avea de ținut în frâu pofta pe care nimic nu le-ar mai putea stârni. Chiar și de prudență ne-am putea lipsi de vreme ce nu ar mai trebui să luăm hotărâri în privința binelui și a răului. Fericiti vom fi, așadar, doar prin cercetarea și cunoașterea naturii, care este singura activitate prin care și existența zeilor este vrednică de laudă. De aici se poate înțelege că celelalte virtuți le cultivăm constrânși fiind de împrejurări, în vreme ce contemplarea este singura pe care o alegem doar prin voința noastră.” (trad. noastră, C.-I. M.)

Tabloul înfățișat în fragmentul citat mai sus restrânge aplicabilitatea virtuților doar la sfera vieții acesteia: într-o existență veșnică, de care sufletele au a se bucura în *insulae beatorum*, singura activitate rămâne, ca și la Aristotel, aceea de a contempla. Menționarea elocinței alături de cele patru virtuți tradiționale, recunoscute și în cadrul filosofiei grecești, constituie unul dintre acele aspecte care probează nevoia resimțită de către Cicero de a-și regândi propria sa existență pornind de la datele ei fundamentale, raportând totul la un nou set de valori. Împiedicat, prin destinul politic al lui Cezar, să își exercite funcțiile sale publice,

¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, X, VIII, 1178b 9-23, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988.

Cicero va căuta în filosofie un remediu și un sprijin în încercările pe care le are de înfruntat. Oratoria, care anterior reprezentase poate însușirea cea mai înaltă a unui *vir vere romanus*, se situează acum pe un plan secund: ea este merituoasă doar pe durata vieții acesteia, în vreme ce contemplarea și viața filosofică privesc existența veșnică a sufletului într-o beată lume de dincolo, a cărei imagine este invocată aici cu un scop consolator.

Spre a contura un raport antitetic încă și mai sugestiv, prin care să pună în lumină întâietatea filosofiei, Cicero va recurge la o serie întreagă de alte imagini care oferă noi temeuri pentru dezicerea de valorile recunoscute anterior. Astfel, dacă elocința și celelalte virtuți își păstrează un statut demn pe parcursul vieții de acum, totuși, în definitiv, ele valorează foarte puțin datorită mai cu seamă scurtimii vieții terestre și a caducității tuturor celor cuprinse în ea: gloria ori bunul renume, dănuirea prin amintirea celorlalți, toate acestea, gândite *sub specie aeternitatis*, se dovedesc a fi lipsite de sens:

ne in continentibus quidem terris vestrum nomen dilatari potest (Hort., fr. 78) /Gloria voastră nu poate ajunge nici măcar până în ținuturile vecine. (trad. noastră, C.-I. M.)

secundum Epicureos, qui plures volunt esse caelos, ut Cicero in Hortensio. (Hort., fr. 79) / [Spre a nu mai lua în calcul] spusele epicureilor, potrivit cărora ar exista o pluralitate a lumilor, după informația transmisă de Cicero în dialogul Hortensius. (trad. noastră, C.-I. M.)

Quod spatium temporis si ad infirmitatem corporum nostrorum referas, fortasse longum videatur; si ad naturam saeculorum ac respectum immensi huius aevi, perquam breve et in proximo est. ... ut Cicero scribit, is est magnus et verus annus, quo eadem positio caeli siderumque, quae cum maxime est, rursus existet isque annus horum quos nos vocamus annorum duodecim milia nongentos quinquaginta quattuor complectitur. (Hort., fr. 80) / Această durată a timpului, dacă o privești raportându-te la slăbiciunea trupurilor noastre, poate va părea îndelungată; dacă însă o privești gândindu-te la firea veacurilor și la imensitatea timpului cel de necuprins, ea se dovedește a fi nespus de trecătoare și aproape de noi. ... Căci, după cum scrie Cicero, marele și adevăratul an se împlinește abia atunci când cerul și stelele, în rotirea lor, ajung să fie din nou în chipul în care au mai fost. Acest an însumează douăsprezece mii nouă sute cincizeci și patru de ani de ai noștri. (trad. noastră, C.-I. M.)¹

Sursa acestor reflecții poate fi, și de această dată, tot de factură aristotelică:

Dacă cineva ar avea privirea la fel de pătrunzătoare ca a lui Lynkeus, care era în stare să vadă prin ziduri și copaci, atunci cum ar putea acel cineva să rabde să se uite la un om văzând din ce fel de rele e făcut? Onorurile și faima – aceste lucruri atât de râvnite – sunt, mai mult decât orice altceva, simple vorbe goale. Pentru cel care a întrevăzut ceva din lucrurile nepieritoare, a tânji după toate acestea nu poate fi decât ceva ușuratic. Căci ce e statornic din tot ceea ce este omenesc? Din pricina slăbiciunii noastre, cred, și a scurtimii vieții aceste lucruri pot părea mărețe. (*Protrepticul*, fr. 105).

Ideile exprimate în fragmentele din dialogul *Hortensius* invocate până acum sunt completate cu o serie de imagini care au menirea de a zugrăvi un tablou în care condiția sufletului viețuind în trup este redată în termeni de un și mai accentuat

¹ Cf. *Tusc. disp.*, I, 39, 94: „*Quae vero aetas longa est, aut quid omnino homini longum?*”; *Cato Maior*, 19, 69: „*Quid est in hominis natura diu?*”.

pesimism, trădând o stare de spirit care, dacă altele ar fi fost împrejurările istorice, cu greu s-ar fi putut atribui unui orator și om politic roman de talia lui Cicero. Fragmentele următoare constituie o *lamentatio vitae* – un adevărat *topos* al literaturii de consolare: departe de a fi un tărâm al fericirii, viața prezentă ne-a fost dată în chip de pedeapsă și ca ispășire a unor nelegiuiri săvârșite anterior. Exilat din adevărata sa patrie, situată în sfera lumii de dincolo, și osândit la o existență terestră, sufletul nu cunoaște alt sprijin și alt ajutor din partea zeilor decât numai darul filosofiei:

...*Porro si paucis divinitus datum est donum verae philosophiae contra miserias huius vitae unicum auxilium, satis et hinc apparet humanum genus ad luendas poenas esse damnatum.* (Hort., fr. 111) / În plus, dacă prin voința zeilor a fost încredințat unora darul filosofiei celei adevărate, ca singur sprijin împotriva necazurilor vieții acesteia, se vede limpede și de aici că neamul omenesc a fost osândit să plătească pentru greșelile [săvârșite mai demult.] (trad. noastră, C.-I. M.)

Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit ut interdum veteres illi vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt. (Hort., fr. 112) / Din pricina acestor rătăcirii și amărăciuni ale vieții omenești s-a ajuns ca profeții cei din vechime sau tâlcuitorii rațiunii divine în timpul oficierei ceremoniilor sacre, să afirme că ne-am născut spre a îndura pedepsele unor nelegiuirilor săvârșite în timpul unei vieți de mai demult. (trad. noastră, C.-I. M.)

În opinia majorității cercetătorilor, sursa ideilor exprimate în cuprinsul acestor fragmente o constituie tot *Protrepticul* lui Aristotel:

Ținând seama de toate acestea, cine oare dintre noi s-ar putea crede fericit și binecuvântat? Căci am fost alcătuiți de natură de la bun început (așa cum spun cei inițiați în mistere) ca și cum am fi fost supuși unei pedepse. Cei din vechime spuneau, cu o vorbă divină, că sufletul plătește prin suferință și că noi trăim pentru a îndura pedepse datorate unor mari greșeli. (*Protrepticul*, fr. 106)

Unii cercetători au considerat însă ca incertă atribuirea acestui fragment *Protrepticului*, căutând să probeze proveniența lui dintr-o altă scriere aristotelică, intitulată *Eudemos sau Despre suflet*. Păstrat la rându-i doar fragmentar, acest dialog a fost redactat de către Aristotel în scop consolator, devenind ulterior o sursă pentru multe dintre scrierile de această factură. Cercetările întreprinse în vederea reconstituirii lui au probat faptul că Cicero însuși cunoaștea această scriere aristotelică, utilizând-o drept sursă atât în *Hortensius*, cât și în *Consolatio*.¹

Din condiția nefericită pe care o are de suportat pe parcursul vieții de acum, sufletul se poate elibera doar prin cultivarea neîncetată a unei vieți închinată cunoașterii și cercetării, care ia astfel forma unei pregătiri în vederea regăsirii adevăratei sale patrii. Această reîntoarcere în lumea de dincolo va fi cu atât mai ușoară cu cât sufletul va fi trăit mereu potrivit firii sale, având drept călăuză

¹ Olof Gigon, *Prolegomena to an Edition of the Eudemus*, în *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. cit., pp. 19-33, în special p. 28; Alberto Grilli, *Cicerone e l'Eudemo*, în „La parola del passato. Rivista di studi antichi”, 82, 1962, pp. 96-128.

rațiunea și fiind însuflețit de o nestăvilită dorință de cunoaștere, căutând totodată să se detașeze atât cât îi stă în putință de trup, de viciile și răătăcirile umane:

...quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et in investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiis et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore. (Hort., fr. 115) / cu cât sufletele vor fi trăit mereu potrivit firii lor, adică în cultivarea rațiunii și în dorința de cunoaștere și cu cât se vor fi amestecat și vor fi luat mai puțin parte la viciile și răătăcirile umane, cu atât mai ușor le va fi urcușul și întoarcerea la cele din cer. (trad. noastră, C.-I. M.)

Năzuința celor a căror viață se confundă cu însăși filosofia – *dies noctesque in philosophia viventes* – este astfel aceea de a părăsi, fără de zăbavă, tărâmul lumii acesteia în speranța regăsirii unei condiții mai fericite dincolo, filosofia singură fiind în măsură să răspundă unei astfel de finalități:

si ex hac vita in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare <volumus>, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est. (Hort., fr. 115) / Dacă ne dorim să părăsim fără de zăbavă această viață de acum, pentru a dobândi o locuință mai bună, se cuvine să ne dăruim acestor studii cu toată râvna și toată grija noastră. (trad. noastră, C.-I. M.)

Spre deosebire de sufletele celor ce au cultivat o viață închinată cunoașterii, trăind *semper in suo cursu, id est in ratione et in investigandi cupiditate*, sufletele lipsite de filosofie vor avea parte de o pedeapsă, ca urmare a nedreptăților și fărădelegilor pe care le-au săvârșit în decursul existenței de acum:

At illi quos Tullius quasi consulares philosophos appellat, quod eorum magni pendat auctoritatem, [quoniam] cum extremum diem fungimur, non extinguunt animam sed emigrare censent et, ut merita quoque eius adserunt seu bona seu mala, vel ad beatitudinem vel ad miseriam permanere. ... Malorum ergo finis est mors, sed in eis quorum casta pia fidelis innocens vita, non in eis qui temporalium nugarum et vanitatum cupiditate flagrantes et, cum hic sibi felices videntur, ipsa voluntatis pravitate miseri convincuntur et post mortem graviores miseras non habere tantum, verum etiam sentire coguntur. (Hort., fr. 114) / Filosofii pe care Cicero, datorită prestigiului lor însemnat, îi aseamănă unor foști consuli, socot că, atunci când avem de înfruntat ziua cea de pe urmă, sufletele noastre nu pier, ci doar pleacă din această viață, și, după faptele pe care le-au săvârșit, dacă au fost bune ori rele, vor dăinui fie spre fericire, fie spre osândă. Așadar, sfârșitul necazurilor este moartea, dar doar pentru aceia care au dus o viață neîntinată, în evlavie, în bună credință și fără a vătăma pe cineva, nu însă și pentru cei ce au fost stăpâniți de pofta pentru nimicurile cele trecătoare [din lumea aceasta] și pentru dorința deșartă de laudă. Aceștia, deși acum par că sunt fericiți, se dovedesc, prin însăși strâmbătatea voinței lor nefericiți, iar după moarte nu doar că vor avea parte de suferințe și mai mari, dar vor fi osândiți să fie și pe deplin conștienți de chinurile lor.” (trad. noastră, C.-I. M.)

Acest motiv, care proclamă existența unei pedepse și a unei răsplăți acordate sufletului în viața de dincolo își află sursa tot în dialogul aristotelic *Eudemos*, fiind invocat de către Cicero și în *Consolatio*.¹ El reprezintă o adaptare a concepției

¹ *M. Tulli Ciceronis Consolationis fragmenta*, Claudius Vitelli recognovit, Arnoldo Mondadori Editore, 1979, fr. 22: „*Nec enim omnibus – inquit – idem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere. Nam vitiis et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt, castos autem animos, puros integros*

expusă în „dilema socratică”, așa cum este aceasta redată de către Platon în *Apologia*: moartea este fie ca un somn în care nu mai simțim nimic, fie ca o trecere din viața de aici la o existență mai fericită.¹ Dar, dacă majoritatea autorilor au împrumutat ca atare această concepție filosofică întâlnită în dialogul platonician, transformând-o într-un adevărat *topos* al literaturii de consolare², atât dialogul *Hortensius* cât și *Consolatio* prezintă o versiune atipică a acestui motiv antic: pentru Cicero, în funcție de modul de viață pe care l-au urmat în decursul vieții de acum, sufletele vor avea parte fie de o existență fericită, fie de o pedeapsă – *vel ad beatitudinem vel ad miseriam permanere* – această din urmă alternativă nefiind menționată în alte scrieri cu scop consolator.³ De altfel, însuși Cicero, în operele sale redactate ulterior, tratând despre condiția care revine sufletului în viața de dincolo, renunță de cele mai multe ori la ideea unei posibile pedepse destinată celor ce au trăit în nedreptate și lipsiți de filosofie, reținând doar cele două alternative care se regăsesc în bine-cunoscuta „dilemă socratică”.⁴

Ideile exprimate în fr. 114 din dialogul *Hortensius*, reluate la scurt timp într-o formă asemănătoare și în *Consolatio* (fr. 22 Vitelli), constituie astfel o excepție demnă de reținut. Motivul unei răsplăți și a unei pedepse hărăzite sufletului în viața de dincolo îi servește lui Cicero la justificarea filosofiei prin dovedirea folosului ei. Existența beatică în lumea de dincolo este rezervată în cazul de față doar celor care, prin filosofie, s-au apropiat cât mai mult de modelul divin, prin raportarea la o nouă ierarhie de valori. Concepția exprimată prin „dilema socratică”, potrivit căreia în privința vieții de dincolo nu există decât cele două alternative amintite anterior, este astfel reformulată din rațiuni care țin în primul rând de context și de intenția urmărită prin redactarea dialogului *Hortensius*.

În fragmentul 115, construcția „*aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est...aut ...aeternos animos ac divinos habemus*” preia doar datele esențiale pe care se construiesc cele două alternative expuse în dialogul platonician. Dacă în *Apologia*, al doilea pol al dilemei prezuma existența fericită a sufletului în viața de dincolo fără a o condiționa de ceva, în cazul de față ea este determinată de modul de a fi ales pe parcursul vieții de acum, mai precis de faptul de a viețui sau nu urmând preceptele filosofiei. Călătoria către cele din lumea de dincolo nu va fi aceeași pentru toți, există deosebiri datorate unei alegeri săvârșite la răspântia dintre virtute și viciu: *quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et in investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint*

incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos leni quodam et facili lapsu ad deos id est ad naturam similem sui pervolare.»”; cf. Alberto Grilli, *art. cit.*, p. 113.

¹ Platon, *Apărarea lui Socrate*, 40c sqq., trad. de Francisca Băltăceanu, în Platon, *Opere*, vol. I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1975.

² Th. Kurth, *Senecas Trostschrift an Polybius. Dialog II. Ein Kommentar*, Stuttgart und Leipzig, 1994, p. 109, *apud* Aldo Setaioli, *La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone*, în „Paideia. Rivista letteraria di informazione bibliografica”, LIV, 1999, p. 151.

³ Cf. Aldo Setaioli, *Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana*, în vol. *Consolatio. Nueve estudios*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pp. 31-67, aici pp. 54-55.

⁴ *Tusc. disp.*, I, 11, 25; cf. *ibidem*, I, 49, 117; *Cato Maior*, 19, 66; *Laelius*, 4, 14.

hominum vitiis et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore. Condiția fericită de dincolo de mormânt se câștigă, ea nu este acordată nimănui în mod gratuit. Tot cel ce voiește să afle această beatitudine deîndată ce va fi părăsit lumea aceasta – *si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare <volumus>* – are a se dedica, în chip deplin, studiului filosofiei – *in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est.*¹

Chiar și în privința primei alternative, potrivit căreia viața aceasta este sfârșitul a tot ceea ce ține de capacitatea de a simți, se operează o disociere, prin același exercițiu al filosofiei. A înfrunța cu seninătate ziua din urmă – *si extingui tranquille volumus* – reprezintă, la Cicero, un motiv utilizat frecvent, nu doar în dialogul *Hortensius*.² Dacă în tradiția literară care îl precede această primă alternativă a „dilemei socratice” este redată ca atare, în cazul de față ea este expusă tot prin raportarea la un mod de viață filosofic – *cum in his artibus vixerimus*.

Constituind atât un sprijin pentru depășirea nefericirilor vieții acesteia – *unicum auxilium contra miserias huius vitae* –, cât și un mijloc de a dobândi o condiție beatică în lumea de dincolo, filosofia se poate impune prin însăși menirea ei. Spre a face dovada acestui lucru, Cicero dezvoltă, cu deosebită măiestrie – uzând de principiile retoricii –, o tehnică argumentativă în care orchestrează o serie de motive ce aparțin deopotrivă genului protreptic și toposului consolării. Dialogul *Hortensius* poate fi astfel interpretat nu doar ca o introducere la operele filosofice pe care Cicero avea să le redacteze ulterior, ci și ca o consolare în fața unor evenimente politice pentru el mai puțin fericite. În cuprinsul multora dintre scrisorile sale, redactate după înfrângerea armatelor republicane în bătălia de la Pharsalos, în luna august a anului 48 a. Chr., Cicero oferă îndestulătoare dovezi privind familiaritatea sa cu literatura de această factură.³ Adresându-se unora dintre apropiații săi, autorul își asumă inițial rolul de *consolator*, pentru a deveni mai apoi, el însuși, *consolandus*.⁴ În același context și ținând seama de aceeași stare de spirit se cuvine interpretat și dialogul *Hortensius*, în cuprinsul căruia motivele aparținând toposului consolării pot servi pentru o mai bună delimitare a statutului său literar.

¹ Această concepție, reluată de Cicero și în *Tusc. disp.*, I, 30, 72, amintește de ideile exprimate de către Platon în dialogul *Phaidon*, 107d-115a; cf. Kazimierz Kumaniecki, *À propos de la „Consolatio” perdue de Cicéron*, în „Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d’Aix”, tome XLVI, Études philosophiques, Éditions Ophrys, 1969, pp. 369-402, aici p. 391.

² *Tusc. disp.* I, 30, 74: „*Totam enim philosophorum vita ... commentatio mortis est.*”; *Cato Maior*, 20, 74: „*Sed hoc meditatam ab sdulescentia debet esse, mortem ut neglegamus; sine qua meditatione tranquillo esse animo nemo potest.*”.

³ Hubert Zehnacker, «*Officium consolantis*». *Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia*, în „Revue des études latines”, 63, 1985, pp. 69-86.

⁴ Giuseppe Guttilla, *La «consolatio» politica di Cicerone*, în „Annali del Liceo classico «G. Garibaldi» di Palermo”, 1968-1969, pp. 294-348, aici p. 344.