Revista
de istorie şi teorie literară

Anul XII Nr. 1–4 ianuarie–decembrie 2018

S U M A R

COLOCVIUL NAŢIONAL
„LITERATURA ROMÂNĂ VECHE. LITERATURA PRINCIPILOR”

Acad. Eugen Simion, *Literatura parenetică. Modelul bizantin, occidental şi naţional* 7
Ştefan Afloroaei, *Dimitrie Cantemir: Mize ale gândirii filosofice timpurii* 63
Ştefan Lemny, ***De vita patris***: *un motiv biografic european până la Dimitrie şi Antioh Cantemir*..... 77
Luisa Valmarin, *Modernizarea prin traducere de la* ***Divanul*** *de Dimitrie Cantemir la* ***Ceasornicul domnilor*** *de Nicolae Costin*..... 87
Ioana Costa, *Curiositas altissima* 97
Simona Antofi, *O „reuşită” literară a bestiarului cantemirian: Hameleonul*..... 109
Florentina Nicolae, *O perspectivă contrastivă asupra versiunilor latineşti ale operei cantemiriene* ***Curanus*** 119
Valy Ceia, *Răgazuri şi nelinişti la Nicolae Mavrocordat* 125
Lia Brad Chisacof, *De la* ***Viețile Sfinților*** *la* ***matematică****: Literatura princiară de limbă greacă în secolul al XVIII-lea* 135
Adriana Iancu, *Cneazul Ioan Cantacuzino – un modern al timpurilor vechi ?*..... 147
Emanuela Timotin, *Literatura română de ceremonial, o literatură pentru principi*..... 155
Mihaela Necula, *Ceremonialul lecturii. Note marginale efectuate de principii români* 163
Anca Mihaela Sapovici, ***Sfaturile*** *lui Matei al Mirelor către Alexandru Iliaş: tematică, retorică, limbaj*..... 171
Alexander Baugmarten, ***Sit finis libri, sed non finis quaerendi.*** *Lămuriri preliminare la Bernard din Clairvaux*, ***Despre considerare***..... 179
Mianda Cioba, ***El Tractado de Caso y Fortuna*** *de Lope de Barrientos. El Arte de gobernar bajo el signo de la Suerte inescrutable*..... 203
Anca Crivăţ, *Imaginea literară a virtuţilor aristocratice în* ***Andanças e viajes*** *de Pero Tafur* 219
Oana Andreia Sâmbrian, *Prinţul public şi prinţul privat la Neagoe Basarab şi Antonio de Guevara: Dubla dimensiune didactică a oglinzilor principilor*..... 231
Andrei Iulian Din, *El principe modelo reflejado en las obras* ***Relox de Principes*** *y* ***Enseñanzas de Neagoe Basarab hacia su Hijo Teodosio***..... 243
Oana-Corina Filip, *John of Salisbury's* ***Policraticus****. Mirror of the Prince between* ***otium*** *and* ***negotium*** 253
Alexandra Baneu, *O oglindă a principilor? Predicile lui Pelbartus de Themeswar despre Ştefan cel Sfânt al Ungariei*..... 265
Laura Bădescu, ***Arte de Furtar***, *o oglindă a principilor? Transcendenţa textuală ca replică ironică la convenţiile unei specii literare* 271

RITL, nr. 1–4, p. 1–434, Bucureşti, 2018

TRADUCERE

Nicolae Mavrocordat, *Manual în care se cuprind păreri și cugetări cu privire la moravuri și guvernământ* (traducere de Dorin Garofeanu) 277

INEDIT

[Interviu]: *O convorbire de acum 32 de ani cu Şerban Cioculescu (Ionel Oprişan în dialog cu Șerban Cioculescu)*..... 331

ISTORIE LITERARĂ

Magdalena Stoicescu, *Simion Mehedinți(1868–1962). Portretul ultimilor ani* 359

INTERFERENŢE

Raluca Dună, *Regina Maria: armele literaturii în Marele Război* 371
Cătălin Sturza, *Valdimir Colin și basmul militant* (I)..... 381

UNIVERS

Alexandra Ciocârlie, *Horațiu și Augustus* 399
Cristina Deutsch, *Tehnici auctoriale de încriptare a simbolului infantil. Studiu de caz: Jean-Jacques Rousseau,* ***Emile*** 411
Teodora Dumitru, *Lovinescu și Baudelaire în* ***Poezia nouă*** *(1923)*..... 427

Revue
d' histoire et théorie littéraire
An XII N^os^ 1–4 Janvier–Décembre 2018

S O M M A I R E

LE COLLOQUE NATIONAL «LA LITTÉRATURE ROUMAINE ANCIENNE. LA LITTÉRATURE DES PRINCES»

Acad. Eugen Simion, *La littérature parénétique. Le modèle byzantin et national* 7
Ştefan Afloroaei, Dimitrie Cantemir: *Enjeux de la pensée philosophique naissante* 63
Ştefan Lemny, ***De vita patris**: un motif biographique européen jusqu'à Dimitrie et Antioh Cantemir* 77
Luisa Valmarin, *La modernisation à travers la traduction, du Divan de Dimitrie Cantemir à **L'Horloge des Princes** de Nicolae Costin* 87
Ioana Costa, *Curiositas altissima* 97
Simona Antofi, *Une « réussite » littéraire du bestiaire de Dimitrie Cantemir: le caméléon* 109
Florentina Nicolae, *Perspective contrastive sur les versions latines de l'œuvre cantemirienne **Curanus*** 119
Valy Ceia, *Répits et tourments chez Nicolae Mavrocordat* 125
Lia Brad Chisacof, ***Des Vies de Saints** aux **Mathématiques** – La littérature des princes de langue grecque au XVIIIème siècle* 135
Adriana Iancu, *Le prince Ioan Cantacuzino – un moderne des temps anciens?* 147
Emanuela Timotin, *La littérature roumaine de cérémonie, une littérature des princes* 155
Mihaela Necula, *La cérémonie de la lecture. Les notes marginales des princes roumains* 163
Anca Mihaela Sapovici, *Les conseils de Matei al Mirelor à Alexandru Iliaş : thématique, rhétorique, langage* 171
Alexander Baugmarten, ***Sit finis libri, sed non finis quaerendi**. Commentaires préliminaires sur le traité de Bernard de Clairvaux, **De la considération*** 179
Mianda Cioba, ***El Tractado de Caso y Fortuna** de Lope de Barrientos. L'art de gouverner sous le signe de la Fortune incompréhensible* 203
Anca Crivăţ, *L'image littéraire des vertus aristocratiques dans **Andanças e viajes** de Pero Tafur* 219
Oana Andreia Sâmbrian, *Le prince privé et le prince public chez Neagoe Basarab et Antonio de Guevara: La double dimension didactique des miroirs aux princes* 231
Andrei Iulian Din, *Le modèle du principe reflété dans les œuvres **Mirroir aux princes** et **Les enseignements du prince Basarab à son fils Théodose*** 243
Oana-Corina Filip, *Le **Policratique** de John de Salisbury. Le miroir aux princes entre **otium** et **negotium*** 253
Alexandra Baneu, *Un miroir aux princes ? Les sermons de Pelbartus de Themeswar sur Saint Étienne de Hongrie* 265
Laura Bădescu, ***Arte de Furtur**, un miroir aux princes ? La transcendance textuelle comme réplique ironique aux conventions d'une espèce littéraire* 271

RITL, nr. 1–4, p. 1–434, Bucureşti, 2018

TRADUCTION

Nicolae Mavrocordat, *Manuel dont se détachent des opinions et des pensées concernant les mœurs et le gouvernement* (traduction réalisée par Dorin Garofeanu) 277

INEDIT

[Interview]: *Une conversation d'il y a 32 ans avec Șerban Cioculescu* (Ionel Oprișan en dialogue avec Șerban Cioculescu) 331

HISTOIRE LITTÉRAIRE

Magadlena Stoicescu, *Simion Mehedinți (1868–1962). Portrait de ses dernières années* 359

INTERFÉRENCES

Raluca Dună, *La Reine Marie: les armes de la littérature dans la Grande Guerre* 371
Cătălin Sturza, *Vladimir Colin et le conte militant* (I)..... 381

UNIVERS

Alexandra Ciocârlie, *Horace et Augustus* 399
Cristina Deutsch, *Techniques auctoriales d'encryptage du symbole infantile. Etude de cas : Jean-Jacques Rousseau,* ***Emile*** 411
Teodora Dumitru, *Lovinescu et Baudelaire dans* ***La poésie nouvelle*** *(1923)* 427

The Journal of
Literary Theory and History

The XIIth year N^{os} 1–4 January–December 2018

C O N T E N T S

COLLOQUIUM NATIONAL
"OLD ROMANIAN LITERATURE. LITERATURE OF PRINCES"

Acad. Eugen Simion, *Parenetic literature. The Byzantine, Western and National Model* 7
Ştefan Afloroaei, Dimitrie Cantemir: *The Stakes of his Early Philosophical Thinking* 63
Ştefan Lemny, ***De vita patris**: An European Biographical Motif until Dimitrie and Antioh Cantemir*..... 77
Luisa Valmarin, *Modernization through Translation from Dimitrie Cantemir's* ***Divan*** *to Nicolae Costin's* ***Clock of Princes*** 87
Ioana Costa, *Curiositas altissima* 97
Simona Antofi, *A Literary "Success" of the Cantemirian Bestiarum: The Chameleon* 109
Florentina Nicolae, *A Contrastive Perspective on the Latin Versions of Cantemir's* ***Curanus*** .. 119
Valy Ceia, *Leisures and Anxieties in Nicholas Mavrocordatos' Work* 125
Lia Brad Chisacof, From the ***Lives of Saints*** to ***Mathematics***: Princely Literature of Greek language in the Eighteenth Century 135
Adriana Iancu, *Prince Ioan Cantacuzino – A Modern of Old Times?* 147
Emanuela Timotin, *The Romanian Ceremonial Literature: A Literature for Princes* 155
Mihaela Necula, *The Ceremonial of Reading. Marginal Notes Made by Romanian Princes* 163
Anca Mihaela Sapovici, *Matthew of Myra,* ***Advices*** *to Alexandru Ilias: Themes, Rhetoric, Language* 171
Alexander Baugmarten, ***Sit finis libri, sed non finis quaerendi****. Preliminary Notes on Bernard of Clairvaux's Treatise* ***On Consideration*** 179
Mianda Cioba, ***El Tractado de Caso y Fortuna*** *of Lope de Barrientos. The Good governance under the Sign of Inscrutable Faith* 203
Anca Crivăţ, *The Literary Image of the Aristocratic Virtues in Pero Tafur's* ***Andanças e viajes*** 219
Oana Andreia Sâmbrian, *The Public Prince and the Private Prince in Neagoe Basarab and Antonio de Guevara's Works: The Dual Didactic Dimension of the Mirrors of Princes* 231
Andrei Iulian Din, *The model of the ideal prince Reflected in the Works.* ***Dial of Princes*** *and* ***The Teachings of Neagoe Basarab to his son Theodosie*** 243
Oana-Corina Filip, *John of Salisbury's* ***Policraticus****. Mirror of the Prince Between* ***otium*** *and* ***negotium*** 253
Alexandra Baneu, *A Mirror of Princes?* ***The Sermons*** *of Pelbartus of Themeswar about Saint Stephen of Hungary* 265
Laura Bădescu, ***Arte de Furtur****, a Mirror of Princes? Textual Transcendence as an Ironic Reply to the Conventions of a Literary Species* 271

RITL, nr. 1–4, p. 1–434, Bucureşti, 2018

TRANSLATION

Nicholas Mavrocordatos, *Handbook Containing Opinions and Thoughts on Mores and Government* (translation by Dorin Garofeanu) 277

PREVIOUSLY UNPUBLISHED

A Conversation 32 Years Ago with Şerban Cioculescu (Ionel Oprişan in Dialogue with Şerban Cioculescu 331

LITERARY HISTORY

Magdalena Stoicescu, *Simion Mehedinți (1868–1962). The Portrait of the Last Years* 359

INTERFERENCES

Raluca Dună, *Queen Mary: The Weapons of Literature in the Great War* 371
Cătălin Sturza, *Valdimir Colin and the Militant Fairy Tale* (I) 381

UNIVERS

Alexandra Ciocârlie, *Horaţiu and Augustus* 399
Cristina Deutsch, *Authorial Techniques of Infantile Symbol's Encryption Case Study: Jean-Jacques Rousseau,* ***Emile*** 411
Teodora Dumitru, *Lovinescu and Baudelaire in New Poetry (1923)* 427

LITERATURA PARENETICĂ. MODELELE BIZANTIN, OCCIDENTAL ŞI NAȚIONAL

Acad. Eugen Simion*

Un colocviu recent, organizat de profesoara Laura Bădescu, cercetător la Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române, a dezbătut o temă scandalos de inactuală pentru spiritele interesate doar de actualitatea imediată şi de sufocanta, represiva „corectitudine politică", aşa cum este ea înţeleasă şi aplicată de politicienii noştri: *literatura Principelui* sau, în limbajul medieviştilor, *oglinda Domnilor* (Principilor). Un colocviu la care au participat mai mulţi specialişti, din ţară şi străinătate, de vârste diferite, spre surpriza mea – critic al modernităţii literare româneşti –, convins până acum că literatura medievală nu mai este de mult o opţiune şi o pasiune pentru noile generaţii de cercetători literari. M-am înşelat, recunosc, nu chiar de tot (numărul tinerilor interesaţi de literatura veche românească este, totuşi, în scădere dramatică), doar într-o oarecare măsură, căci am cunoscut câţiva tineri clasicişti, slavişti, *vechişti* – cum îşi spun ei – care au găsit motivaţia intelectuală necesară pentru a se consacra studiului culturii medievale care, după vorba lui Umberto Eco (un semiolog pasionat de cultura medievală), este „o cultură de manuscrise" bazată estetic pe „mira sed perversa delectatio" (o plăcere miraculoasă dar perversă), preluând vorbele lui Hugues de Fouilloi. Într-un limbaj mai direct, Curtius vorbea de „o metafizică a Frumuseţii" proprie omului medieval, înţeleasă ca un atribut al lui Dumnezeu.

Recitind cu creionul în mână *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* şi intrigat de faptul că G. Călinescu nu-i acordă în *Istoria...* sa mai mult decât câteva rânduri, am urmărit mai atent acest gen literar uitat azi şi modelele lui bizantine. Le-am consultat, în măsura în care mi-au fost accesibile şi, fără să pretind că pot să aduc contribuţii fundamentale, nefiind un specialist, ci doar un lector atent şi curios, încerc să notez, în cele ce urmează, câteva impresii despre *literaritatea* acestor texte cu o puternică dimensiune morală şi spirituală (*duhovnicească*). Înainte de a vorbi însă de modelele parenetice din spaţiul cultural românesc să spunem ceva despre problemele ce se pun criticului şi istoricului literar atunci când studiază şi judecă valoarea estetică a acestor scrieri ce ţin de

* Academia Română, preşedintele Secţiei de filologie şi literatură, directorul Institutului de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu"; e-mail: eugensimion@fnsa.ro

RITL, nr. 1–4, p. 7–62, Bucureşti, 2018

literatură în sens larg, dar mai ales nu ţin: 1. Să accepte sau nu ideea că şi scrierile în alte limbi decât limba română (în speţă scrierile în limba latină, slavonă etc.) fac parte din cultura română medievală. 2. Să admită sau nu ideea că, în această medievalitate românească târzie şi tulbure, când limbile şi culturile se amestecă, *literatura* nu are graniţe literare ferme şi aproape deloc scopuri pur estetice şi 3. Acceptând acest mod de a înţelege faptele, istoricul literar acceptă implicit ideea de a căuta în ele nu numai *literaritatea*, cum face de regulă când este vorba de operele de ficţiune, ci şi alte însuşiri, semne, teme ale spiritualităţii naţionale. În fine, după ce criticul literar cu scrupule estetice a găsit răspunsul bun la cele trei chestiuni, n-ar fi rău să-i consulte şi pe istoricii mai noi de felul lui Le Goff, care au reuşit să dovedească faptul că *epoca* – numită de ei – *a catedralelor* nu-i, cum s-a spus secole de-a rândul, *o epocă de întuneric* (adică de misticism şi scolastică şi asceză spirituală), ci una de creaţie veritabilă în care, pe lângă *sfânt* şi *cavaler* (tipuri reprezentative), s-a afirmat un al treilea personaj emblematic: *cugetătorul singuratic*, spiritul meditativ care readuce, în umbra catedralelor, ideile, virtuţile şi miturile Antichităţii şi, totodată, se gândeşte pe sine în relaţie cu divinitatea, căutând un model de existenţă.

Istorici ai culturii, ca Hasdeu şi Iorga, admit, fără ezitare, primele două puncte din chestionarul de mai sus, iar în ceea ce priveşte pe cel de al treilea (*literaritatea*), ei nu şi-l pun în chip deliberat. E. Lovinescu şi, după el, mai toţi criticii estetici, au o poziţie şi mai radicală: pentru ei literatura dinainte de mijlocul veacului al XIX-lea – când civilizaţia şi literatura română descoperă Occidentul european – nu există pur şi simplu sau, dacă se întâmplă să existe, se manifestă sub formele indistincte ale culturalului, „Întunericul răsăritului", îmi amintesc că zice Lovinescu, creatorul conceptului de modernitate în literatura noastră. G. Călinescu este mai receptiv, dar cu moderaţiune, rămânând în continuare mefient în ceea ce priveşte scrierile în alte limbi. Convingerea lui este că literatura noastră este produsul, în exclusivitate, al limbii române. De aceea, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, nu-i face loc lui Panait Istrati şi nici altor scriitori români care s-au exprimat în alte limbi. Un punct de vedere ce se poate discuta şi, în bună parte, accepta. Şi, totuşi, nu ireproşabil, căci excepţiile (din toate epocile) îl pot clătina, dacă ţinem seama că, în această parte de lume, în epoca medievală (epoca migraţiilor şi a cuceririlor) circumstanţele istoriei au fost acelea ce au fost, şi literatura română a apărut târziu. *Scrisoarea lui Neacşu* (1521) apare când Machiavelli scrisese deja *Principele* (încheiat în 1513), iar Rabelais se pregătea să compună *Gargantua şi Pantagruel*. În acelaşi secol, spre sfârşit, Montaigne publică *Eseurile* sale. Dar, tot cam atunci (aprox. 1520), Neagoe Basarab compune sau dictează *Învăţăturile către fiul său Teodosie*, în slavonă, unui călugăr inteligent, talentat şi instruit. O operă moralistică (*parenetică*) de prim ordin, contemporană, repet, cu scrierile ilustre ale lui Erasmus, Machiavelli şi Baldesar Castiglione. Ce facem cu ea, să nu o luăm în seamă, pentru că nu este scrisă în limba română, ci într-o limbă folosită atunci numai în Biserica Ortodoxă şi în cancelariile domneşti?

Soluţia raţională este, cred, aceea de a uni punctul de vedere al istoricului cu acela, estetic, al criticului literar, acceptând toate scrierile semnificative într-un fel sau altul pentru cultură apărute în spaţiul nostru, aflat secole de-a rândul sub ocupaţii străine. De ce, întreb din nou, am ignora aceste scrieri religioase sau aceste opere moralistice care, direct sau indirect, exprimă credinţa, modul nostru de a primi cruzimile istoriei şi modul nostru de a gândi omul şi relaţiile lui cu divinitatea? A le elimina reprezintă un lux sau o rea cumpănire a lucrurilor pe care, am sentimentul, nu putem să ni le îngăduim. Dar să vedem cum procedează alţii în aceste situaţii. Medieviştii francezi, de exemplu, nu se sfiesc să le prezinte, pe larg, în sintezele lor (Michel Zink este un exemplu). Operaţie, repet, firească. În cazul nostru, limba de cult (slavona) sau limba cancelariilor domneşti (latina, mai târziu neogreaca) sunt, până la consolidarea şi afirmarea literară a limbii române, limbi specifice de comunicare. Neagoe continuă tradiţia bizantină a genului şi pune accent în formarea „omului desăvârşit şi deplin" pe educaţia religioasă, pe chibzuinţă, milostenie şi diplomaţie. Scrisă în slavonă, cartea a fost tradusă peste un secol de un călugăr, se pare, din preajma lui Udrişte Năsturel. Încă o dată, nefiind scrisă în limba română, o lăsăm deoparte când este vorba de literatura din acel timp? G. Călinescu, repet, nu-i acordă în splendida lui *Istorie*, din 1941, decât câteva rânduri, zicând că adaptarea din Hrisostom este făcută „cu spontaneitate şi ondulări proprii, pline de patos". Prea puţin, trebuie să recunoaştem, pentru a impune un text, indiferent cine l-ar fi scris, în literatură. În schimb, pentru Hasdeu, el este o capodoperă, iar pentru Constantin Noica constituie „întâia mare carte a culturii româneşti".

Adevărul este că, citite azi, *Învăţăturile...* – scrise direct sau dictate cuiva, de un om învăţat, oricum, bun teolog, la curent cu scrierile morale ale Antichităţii şi cu literatura bizantină – lasă o impresie mai puternică decât spontaneitatea, ondularea şi patosul frazelor. Este, cum au observat mulţi comentatori (Hasdeu este cel mai entuziast dintre toţi, văzând în *Învăţături...* „falnicul monument de literatură, politică, filosofie şi elocvenţă"), o operă de meditaţie religioasă şi morală în mediul medieval răsăritean cu mentalităţi în care regăsim şi ceva din tradiţiile spiritualităţii noastre. Comentatorii mai noi (Dan Zamfirescu şi Dan Horia Mazilu) recunosc, de pildă, în pedagogia recomandată de învăţăturile lui Neagoe, „omenia", element esenţial în codul moral românesc. „Omul desăvârşit şi întreg" – modelul de care vorbeşte Neagoe – trebuie să aibă, pe lângă alte virtuţi, cum ar fi „mintea slobodă şi chibzuitoare", şi pe aceea de a fi omenos, adică om bun, milos, cinstit şi drept. Toate acestea definesc omul din om şi întregesc calitatea lui esenţială ca fiinţă şi model uman şi social. Vreau să spun că *Învăţăturile...* acestea cu parfum de ceară topită din lumânări aprinse într-o modestă biserică valahă şi cu înţelepciuni vechi, trecute prin limbajul unui om (un domnitor învăţat sau un călugăr smerit şi erudit), plac enorm la lectură, ne întorc în timp şi ne sugerează reveriile unei lumi vechi ce îşi caută, în nestatorniciile, blestemăţiile şi spaimele istoriei, un model de existenţă bazat pe ideea de perfecţiune şi întregire a spiritului. Neagoe este, în fond, un moralist de clasă şi, în

substanţa lui, un spirit liric melancolizant şi lucid. Aserţiunile sale, fie că sunt creaţii proprii sau sunt luate de la alţii, sunt memorabile, de o frumuseţe austeră şi demnă, neîncovoiate de disperare, chiar şi atunci când vorbesc de iminenta moarte. Un *monument de literatură politică, filosofică şi elocinţă medievală, o capodoperă a literaturii noastre morale*? Putem spune toate acestea, dacă umflăm puţin cuvintele, dar fără a ne îndepărta prea mult de adevăr. Adevărul este că, în această fază de început, *literaritatea* (câtă există şi, repet, sub ce înfăţişare există) se însoţeşte cu ceea ce numim, azi, *cultura literaturii*, altfel zis, cu istoria, teologia, geografia, moralistica. În scrieri originale sau în traduceri, literatura (mai precis, elemente de literatură) se strecoară sub aceste învelişuri protectoare acolo unde nu există, decât în stare incipientă, o vagă conştiinţă estetică, un gust aproximativ pentru literatură şi, cum s-a zis, o expresie involuntară care să le satisfacă.

Să revenim, acum, la modelul bizantin care, la rândul lui, se inspiră din modelele filosofice şi morale ale Antichităţii, cum observă mai toţi cei care s-au ocupat de gândirea şi formele culturii medievale, de la Ernst Robert Curtius (*Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, 1948) până, să zicem, la eseurile lui Umberto Eco (*Scrieri despre gândirea Evului Mediu*, Ed. Bompiani, 2012, Ed. Grasset, 2016). Aceşti erudiţi, dar şi alţii înaintea lor, au studiat – în ceea ce priveşte cultura medievală – numai formele şi gândirea medievalităţii occidentale, ignorând spiritualitatea Orientului european, cu rădăcini bizantine şi manifestări discrete, de multe ori strict locale. În privinţa literaturii parenetice (*Oglinda principilor*), modelele se aseamănă, dar mai ales nu se aseamănă. O comparaţie între modelul bizantin (răsăritean) şi cel occidental – mai bine cunoscut în Europa timpului şi mai bine, mai variat reprezentat filosofic şi moralistic – n-a fost făcută până acum, am impresia, în chip sistematic. O temă încă deschisă, după ce istoricii din ambele părţi ale Europei au convenit că Evul Mediu nu-i, din punct de vedere spiritual, o epocă de inerţie şi întuneric. Umberto Eco dovedeşte chiar că, estetic vorbind, omul medieval are o experienţă bazată pe „sensibilitatea inteligibilă" şi că în iubirea lui mistică pentru Dumnezeu se ascunde, totdeauna, şi un *amor ornamenti* manifestat în gustul lui pentru „somptuozitatea bisericilor, pentru cântec şi pentru muzica frumoasă".

Ce diferenţiază modelul parenetic bizantin (răsăritean), mai religios şi mai discret, de modelul occidental, aşa cum îl putem deduce din scrierile lui Erasmus, Machiavelli sau Baldesar Castiglione ori Antonio Guevara pe care-l traduce, la începutul secolului al XVIII-lea, Nicolae Costin al nostru (*Ceasornicul domnilor*)?

Înainte de a răspunde, să urmărim câteva scrieri reprezentative din acest *timp al culturii manuscriselor*. Aşadar: *Modelul bizantin*:

1. Diaconul Agapet

Printre autorii de pareneze bizantine este citat, înaintea lui Vasile I Macedoneanul (867–886), diaconul Agapet (secolul al VI-lea) care a scris nişte

Sfaturi pentru împăratul Justinian. Regretatul Nicolae-Șerban Tanașoca le-a tradus recent în limba română și le-a comentat, făcând și o scurtă istorie a genului, care pornește de la un arhetip antic, reprezentat de cuvântările lui Isocrate (436–338) către Nikokles și Evagoras, Synesios din Cirene (aprox. 370–412) reinventează genul prin discursul lui *Despre împărăție* adresat împăratului Arcadius, stabilind, astfel, canonul retoricii parenetice bizantine. Este urmat, după Vasile Macedoneanul, de Kekaumenos, în secolul al XI-lea și de Teofilact – arhiepiscop al Ohridei (1090–1108) preceptor al lui Constantin, fiul împăratului Mihai al VII-lea Dukas (1071–1078). Arhiepiscopul scrie un tratat despre împărăție, cu trimiteri la situația politică din epocă[1]. Genul acesta de sfaturi și comentarii ce depășesc virtuțile morale și spirituale prinde și este folosit, în continuare, până târziu (secolul al XVIII-lea), cu precădere în scrierile de sorginte ortodoxă. Mai sunt citați, în seria acestor sfătuitori ai împăraților și, în genere a *ocârmuitorilor*, cum le zice unul dintre acești autori moraliști severi în tradiția retoricii bizantine, Nichifor Blemmydes (1197–1272), preceptorul lui Teodor al II-lea Laskaris (1240–1325) și Toma Magistratul (Teodul, după numele lui de monah), care, în perioada 1270–1325, compune un număr de povețe pentru discipolul său, Constantin Paleologul fiul lui Andronic al II-lea Paleologul (1282–1328). Tot el este autorul altei scrieri educative, adresate – de data aceasta – bizantinului de rând. În fine, în acest șir de autori-pedagogi și duhovnici, nu lipsiți, unii dintre ei se va vedea, de cunoștințe filosofice și de darul meditației morale și spirituale, se distinge împăratul Manuel al II-lea Paleologul, autor al unor învățături (*Sfaturi*) adresate fiului său, viitorul împărat Ioan al VIII-lea Paleologul (1425–1448).

Modelul parenetic bizantin a avut ecouri nu numai în lumea creștină răsăriteană, dar și în Occident unde, la începutul secolului al XVI-lea, apar operele lui Erasmus, Machiavelli, Baldesar Castiglione, cunoscute și fixate, de istoricii culturii europene, în capitolul numit „oglinda principilor”. Acestea depăşesc sfera sfaturilor duhovnicești și morale, sunt, în esență, opere de reflecție filosofică și politică, indicând, totodată, un nou model uman (*forma mentis*), în acord cu viziunea Renașterii. În chip surprinzător, tot acum (cam prin 1520), sunt redactate, în slavonă, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, operă reprezentativă, în tradiția literaturii parenetice bizantine, a culturii răsăritene, fixând astfel, împreună cu alte scrieri ce i-au urmat, un alt model al *Prinţului* și, în genere al *omului perfect şi deplin*, mai aproape de modelul Evului Mediu și implicit, de modelul bizantin al Principelui creștin. O comparație între cele două modele europene (occidental și oriental) nu este fără interes. În amândouă există, putem spune încă de acum, un element comun: rădăcina lor bizantină.

Dar să revenim la Diaconul Agapet, despre biografia căruia nu știm foarte multe lucruri. Ce ne spun cercetătorii bizantinologi (între ei mai sus citatul Nicolae-Șerban Tanașoca) este că el a fost diacon la Biserica Sfânta Sofia și,

[1] Cf. Nicolae-Șerban Tanașoca, ed. cit. Informațiile despre tradițiile literaturii parenetice bizantine sunt luate din însemnările ce preced traducerea lui Agapet.

probabil preceptor al lui Justinian. Opera lui, puțină, dar foarte răspândită în epocă și mai târziu, ar fi fost scrisă și ar fi circulat în originalul grecesc sau în traducerile în limba latină, slavonă, franceză, engleză, rusă, română, începând cu secolul al XV-lea, uneori transpusă în versuri. S-a dovedit că regele Franței, Ludovic al XIII-lea, era silit de preceptorii săi să traducă din varianta latină a scrierii lui Agapet. La fel pentru tinerii cnezi ai Moscovei, scrierea lui Agapet era o operă de căpătâi. În Țările Române, ea a circulat în manuscris, în limba grecească, slavonă și română[2]. Ce are acest mic tratat de morală și îndrumare a spiritului din epoca lui Justinian față de alte scrieri de acest gen? Nu are multe date (*topoi*) necunoscute genului, dar Agapet este primul, în literatura bizantină, care le preia din Antichitatea epocii sale și le fixează, retoric, într-un număr de precepte în care regăsim nu numai formele gândirii teologice bizantine, dar și idei din filosofia elenă. Sunt 72 de capitole în acest mic ghid de viață spirituală și morală pe care le traduce, acum, repet, Nicolae-Șerban Tanașoca într-o limbă română modernă, fluentă, comprehensibilă. În rezumat, îndreptarul (ghidul) cuprinde următoarele sfaturi de bună guvernare pentru cel ce se află în fruntea imperiului: înainte de toate, împăratul să nu uite că *cinstirea* de care este învrednicit vine de la Dumnezeu și că datoria lui este să-i învețe pe oameni „păzirea dreptății” și respectul legilor, vine, apoi, la rând îndemnul socratic „să ne cunoaștem pe noi înșine”, condiție, iarăși, prioritară în formarea unui om perfect: „căci acela care pe sine însuși se cunoaște, pe D-zeu îl va cunoaște; și, cunoscându-l pe D-zeu, asemenea lui se va face”; aceasta vrea să spună că „asemenea lui D-zeu” („expresie tulburătoare”) ajunge doar cel care „cugetă lucrurile lui” și duce la capăt ceea ce cugetă (explicație, totuși, misterioasă).

Mai limpezi sunt sfaturile ce privesc comportamentul împărătesc: ocârmuitorul să nu se fălească în niciun fel cu nobletea strămoșilor, ci cu „bunătatea purtărilor noastre”; să nu adune avuții pământești, ci *fapte de bine*; în rostirea, nestatornicia lumii, el să-și păstreze „cucernica minte neclintită”, *chibzuința*, să nu cadă, cumva, în „prăpastia mândriei” (*îngâmfării*) și să se împodobească doar cu „coroana cucerniciei”; să nu uite în nicio clipă că „bogăția este pieritoare și slava trecătoare” etc. Nici „îngâmfarea inimii” nu-i bună, dar sunt bune alte *învredniciri*, cum ar fi *modestia, miloșenia* și, din nou „bogăția facerii de bine”, „fapte de omenie”, cumpătarea, meditația la „nimicnicia firii la scurtime și la grabnicul sfârșit al vieții pământești”...

Înțeleptul diacon Agapet sintetizează aceste idei în fragmentul cu numărul 17 din micul lui cod de morală și politologie bizantină, viața fericită și guvernarea perfectă vor fi atunci „când filosofii vor împărăți și împărații vor filosofa”, căci, zice el reluând pe Platon și adresându-se direct și admirativ la Justinian: „căci, filosof fiind, te-ai învrednicit de împărăție și împărățind, nu te-ai lepădat de filosofie; iar dacă filosofia înseamnă iubire de înțelepciune, iar începutul este frica de Dumnezeu, pe care o ai pururе în inima tu, vădit se adeveresc spusele mele”, o

[2] Cf. Nicolae Șerban Tanașoca, ed. cit.

idee de guvernanță pe care o reia și Erasmus din Rotterdam și alți autori de literatură parenetică, după cum se știe. O discută și o combat însă mulți alții, cum vom semnala în cele ce urmează, aducând mereu exemplul lui Neron care, avându-l ca sfetnic pe Seneca, nu s-a comportat deloc ca un principe ireproșabil. Filosofia n-a reușit să stăpânească în el demența înfumurării și instinctele barbare.

Agapet spune ceva și despre limba pe care trebuie s-o folosească ocârmuitorul perfect, atunci când poruncește ceea ce voiește, și anume: să se ferească de *alunecările*, ambiguitățile, neclaritățile ei. „Căci limba – spune el – este foarte alunecătoare și primejdia celui care o folosește necugetat [e] foarte mare; dacă vei pune însă cugetul cucernic să conducă limba aidoma unui dirijor, atunci vei face să răsune melodia armonioasă a virtuții". Propoziția din urmă este admirabilă, dar nu știm cât din ea aparține diaconului moralist și cât traducătorului. Limba ca un iscusit dirijor al muzicii ideilor! O figură de stil ce îndulcește asperitățile și formele înghețate ale limbajului teologic medieval.

Fiind printre cele mai vechi texte parenetice bizantine, textul lui Agapet reproduce sau adaptează, cum am văzut, câteva arhetipuri antice. *Înțelepciunea, cumpătarea, modestia, noblețea spiritului* etc. sunt atribute ce intră în toate decodurile de existență ale stăpânului (împăratul, regele, *principele* etc.). Sfătuitorul lui Justinian, împărat creștin, le adaugă criteriile și valorile teologiei creștine, între ele – cea dintâi – „frica de Dumnezeu". De la această virtute (*virtutea fondatoare*, îi putem spune) pornesc toate celelalte care determină profilul Principelui ocârmuitor. Agapet nu întocmește întreg codul retoric al literaturii parenetice bizantine, dar, introducând în el ideea divinității (ca model) și a fricii – ca virtute augurală, determinată – deschide calea spre imaginea Principelui ca *om desăvârşit şi deplin*.

2. Vasile Macedoneanul

În octombrie 1691, Antim Ivireanul tipărește în limba greacă veche *Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său, Leon*, dedicând-o lui Constantin Brâncoveanu, domnitor, atunci, al Țării Românești. Cartea este însoțită de versurile ieromonahului Hrisant Notaras, fost arhimandrit la Frăția Sfântului Mormânt al Mântuitorului Hristos și viitorul patriarh al Ierusalimului[3]. Vasile I Macedoneanul fost împărat al Bizanțului (867–886) a compus aceste *Învățături* pentru fiul său, Leon al VI-lea Înțeleptul, co-împărat și împărat (886–912) fiu din a doua căsătorie a lui Vasile I cu Eudochia Ingerina. Există ipoteza că aceste *Învățături* ar fi, în fapt, opera lui Fotie, patriarh al Constantinopolului între 877–886, preceptor al lui Leon[4].

[3] Cf. *Conducătorul Creştin înţelept Vasile Macedoneanul. Împăratul Bizanţului*. *Învăţăturile către fiul său, Leon cel înţelept. Împăratul Bizanţului*. Traducere din limba greacă şi note de preotul drd. Daniel-Alexandru Bănică. Cuvânt înainte de Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe române. Editura Basilica, Bucureşti, 2010.

[4] Apud Daniel-Alexandru Bănică. Nota asupra ediției, ed. cit.

Ipoteză verosimilă. Astfel de substituiri sunt frecvente în Evul Mediu răsăritean, unde nu funcționează ideea de drepturi de autor. Fotie, spun cei ce au cercetat subiectul, era un om învățat și un bun pedagog, cu rezultate pozitive chiar în cazul ucenicului său, Leon. Acesta compune stihuri inspirate de slujbele religioase (*Utrenie, Vecernie*) și dă dovadă, probabil și de alte semne de destoinicie din moment ce contemporanii îl numesc „cel Înțelept”[5]. Sfaturile lui Vasile Macedoneanul sunt inspirate, desigur, de cărțile sfinte. Portretul *Împăratului* ideal este acela pe care îl regăsim, mai târziu, în *Învățăturile lui Neagoe* și alte scrieri parenetice care au circulat, la noi, în secolele XVI–XVIII. Tipărindu-le Vasile Macedoneanul, în 1691, cu sprijinul lui Constantin Brâncoveanu, Antim Ivireanu a fost inspirat de această literatură morală și a compus în 1715 el însuși o scriere de acest fel, în grecește (*Sfaturi creștino-politice*) dedicată domnitorului Ioan Ștefan Cantacuzino. Este genul de literatură (în stil moralistic-oratoric) cultivat în epocă. Antim din Ivir (cum sună numele autorului) îi asociază talentul lui epic și speculativ.

Învățăturile lui Vasile Macedoneanul sunt împărțite în LXVI de capitole, primul vorbind, în genere, despre *educație*, iar ultimul, fapt semnificativ, despre *necesitatea citirii cărților*. Educația, în viziunea împăratului, pornește de la ideea că „învățătura împodobește împărăția, ia pe împărați îi face vrednici de pomenire”. Așa că prima povață dată de Vasile Macedoneanul fiului Leon este să învețe mereu și temeinic pentru a dobândi astfel „o viață plină de virtuți”. A doua este să țină credința și s-o cultive fără încetare, căci „credința este desăvârșirea tuturor virtuților [și] începutul tuturor bunătăților”. În fișa bunului, desăvârșitului *Împărat* („ocârmuitor”, cum i se spune, generic, celui ce păstorește o țară) după *învățătură* și *credință*, este notată, apoi, *milostenia*, care, „biruiește însăși legea morții”. Împăratul trebuie, în continuare, să-și chibzuiască viața și să-și împodobească „bogăția virtuților”, să nu caute bogății, căci *bogăția* este „mama trândăviei și a viciurilor”. Să nu se mândrească cu frumusețea trupului, ci cu *frumusețea sufletului*. Să nu uite cumva, că „virtutea este mai importantă decât orice demnitate în stat și că, numai biruindu-și patimile, împăratul își poate birui vrăjmașii” etc.

Regăsim aceste recomandări în mai toată literatura parenetică de sursă bizantină. Ele definesc, în genere, modelul *desăvârșit* și *întreg*. Vasile Macedoneanul (ori Patriarhul Fotie) comunică aceste sfaturi creștine sub formă mai mult aforistică, fără mari speculați. *Înțelepciunea*, zice el, este *cea mai cinstită virtute, beția este un dușman al înțelepciunii*, *lauda este începutul prieteniei, defăimarea este începutul dușmăniei, să nu-ți placă râsul fără oprire, căci e semn al lipsei de educație, bogăția* nu conviețuiește bine cu *virtutea, ci mai mult și mai bine cu păcatul, nu cumva gura s-o ia înaintea gândirii*, *Dumnezeu este milostiv cu cel care miluiește* etc.

Sunt apoi, sfaturi practice: împăratul să nu dea dregătorii pe bani, să judece drept, fără alegere, să nu plece urechea la calomniatori și în genere, la cei care

[5] Cf. Daniel-Alexandru Bănică, ed. cit.

vorbesc lucruri fără rost: „Să nu îi asculți pe cei care vorbesc lucruri fără rost, să nu primești la tine pe calomniatori și să nu ai încredere în oamenii mincinoși. De multe ori, cei care spun lucruri fără rost – prin bănuieli spuse de ei despre alți oameni și care s-au dovedit neîntemeiate – au distrus oameni buni; calomniatorii, pentru că sunt răi și răzbunători, vor face în așa fel încât să fii tu responsabil de vărsarea sângelui nevinovat; mincinoșii vor face să fii bănuit că te bucuri de lucrurile rele făcute de ei. Dacă vei vrea să fii prieten cu aceștia și vei avea încredere în ei, este de la sine înțeles că și tu te vei purta la fel ca ei".

În fine, înțeleptul trebuie să fie „îndelung-răbdător", să aibă o bună purtare, să fie un „făcător de pace", „politeia". Comportamentul lui să fie bun, fără fală, să-și îngrijească sufletul, căci de aici vine noblețea lui, să nu se opună ordinei divine: „Să nu te mândrești atunci când ești fericit, nici să te lași copleșit de necaz când ești nefericit. Dacă tu vei rămâne îndelung-răbdător și recunoscător în toate situațiile grele, atunci cu siguranță vei lua răsplata pentru răbdarea ta. În cazul în care tu te vei împotrivi iconomiei lui Dumnezeu – chinuindu-ți propria persoană și opunându-te proniei dumnezeiești – nu vei avea niciun folos pentru tine, ci, mai degrabă, vei pierde și răsplata pe care ai fi luat-o pentru răbdare".

Vasile Macedoneanul indică, în finalul pareniei sale, și modelele biblice: învățăturile lui Solomon, ale lui Isokratis și ale lui Iisus Sirah *împăratul.* Pe acești înțelepți îi recomandă împăratul creștin, fiului Leon pentru a-și alege virtuțile politice și împărătești.

Concluzionând: în mentalitatea bizantină, *Prinţul* se confundă cu păstorul sufletesc (duhovnicul) creștin, virtuțile sale esențiale sunt acelea recunoscute de Biserică și, la baza ei, stau, înfrățite și indisolubile, *credința* și *înțelepciunea*.

3. Constantin Porfirogenetul

Când este vorba de literatura parenetică bizantină, este citată şi *Carte de învăţătură pentru fiul său Romanos*, scrierea împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul (905–959), fiul lui Leon al VI-lea cel Înţelept. Constantin fusese uns împărat în 913, la vârsta de opt ani, dar de domnit, el domneşte doar din 944, rămânând până atunci sub tutela socrului său, generalul Romanos Lacapenos[6]. În afară de lucrarea semnalată (cu titlul original *De administrando imperior*, socotit nepotrivit de editorii şi comentatorii de mai târziu ai *învăţăturilor* sale), Constantin al VII-lea a compus şi o altă lucrare (*De thematibus*) despre provinciile Imperiului Bizantin (numite ca atare – *teme*) şi o biografie a lui Vasile I, bunicul său, întemeietorul dinastiei macedonene, autor – la rândul lui – al unor sfaturi şi cugetări privitoare la educaţia *Principelui*.

[6] Cf. Vasile Grecu, *Lămuriri* (prefaţă) la volumul Constantin Porfirogenetul – *Carte de învăţătură pentru fiul său Romanos*, traducere de Vasile Grecu, Bucureşti, Editura Academiei, 1971. Informaţiile despre istoria acestui manuscris şi datele despre biografia autorului sunt luate de aici.

De administrando imperio nu-i decât indirect o scriere parenetică, este mai degrabă un mic manual de istorie şi geografie pentru informarea viitorului împărat al Imperiului Bizantin în ceea ce priveşte vecinii săi. El s-a păstrat în patru manuscrise, dintre care cel mai vechi este din secolul al XI-lea, iar prima ediţie a textului grecesc a apărut în 1611, la Leyden. A circulat, oare, vreunul pe teritoriul nostru? Bizantinologii nu ne dau date în acest sens. Ce putem şti este că în anii 6457 de la facerea lumii (952 de la Hristos), împăratul redacta încă memorialul lui despre *pecenegi, avari, hersonişti, sciţi, ruşi*, despre înaintaşii *romeilor, arabi, veneţieni* etc. Din când în când, printre atâtea informaţii despre originea şi războaiele ce se ţin lanţ între pecenegi şi hersoniţi, autorul (sau, mă rog, cine compune această lucrare erudită în felul şi cu mijloacele de informare din secolul al X-lea!) strecoară şi câte o reflecţie despre obiceiurile popoarelor nestatornice care se agită la graniţele imperiului sau sfătuieşte, în chip direct, pe împăratul ce trebuie să răspundă şi ce să facă atunci când se confruntă cu situaţii dificile. Mai interesant, din acest punct de vedere, este *Cuvântul* dinainte al împăratului, acolo unde el îşi îndeamnă fiul „să fie înţelept în faţa celor cuminţi şi [să fie] cuminte printre cei înţelepţi". După acest sfat părintesc, urmează altul, de natură tactic-diplomatică, înţelept şi acesta: Înainte de a lua o decizie şi a porni la acţiune, este bine ca Prinţul să cerceteze popoarele cu care *romeii* (bizantinii) au de-a face. Să facă, altfel spus, o cercetare a gândurilor lor ascunse şi a patimilor lor nesăţioase, să cunoască, de asemenea, în amănunt obiceiurile lor, să vadă de unde vin şi ce origine au; mai mult, să afle trecutul lor şi ce conflicte (războaie) au avut, cu cine, în fine, Principele (viitorul împărat) să cerceteze bine, prin oamenii săi, regiunea în care trăiesc aceste popoare şi, dacă au fost sub stăpânirea romeilor, să ştie ce reforme (înnoiri) au fost făcute. Pe scurt, Constantin al VII-lea gândeşte că, înainte de a începe ceva în sfera relaţiilor externe, *Ocârmuitorul* trebuie să fie bine informat. Pentru aceasta, trebuie să aibă oameni pricepuţi care să ştie să se informeze. Şi nu oricum, la suprafaţa lucrurilor, ci în adâncimea lor, mergând până la originea, istoria şi psihologia poporului cu care romeii se confruntă într-un chip sau altul. Deşi nu spune de-a dreptul, împăratul Constantin recomandă o diplomaţie complexă şi, în umbra ei, servicii de informaţii performante care să acţioneze înaintea acţiunii propriu-zise (războiul pentru a înfrânge şi supune poporul cu gânduri rele pentru romei sau, dimpotrivă, înţelegerea paşnică, folositoare pentru aceşti romei). Asta dacă traducem, în limbaj modern, politica bizantinului (la propriu şi la figurat) a subtilului împărat al romeilor. Căci, iată, ce sfaturi îi dă el fiului Romanos, viitorul împărat „născut în sala cea de purpură" şi care, la momentul potrivit, „de Dumnezeu va fi întronat". Ce urmează este o pagină de diplomaţie imperială fină, bazată întâi pe cunoaştere şi, după aceea, pe puterea armelor:

„Învaţă ceea ce trebuie înainte de toate să ştii – scrie el – şi cu multă băgare de seamă preocupă-te de cârmuirea împărăţiei. Ai grijă de cele prezente şi fii cu băgare de seamă faţă de cele viitoare, ca experienţă să aduni cu bună chibzuire şi să treci la fapte cu mare curaj. Iată ce învăţătură îţi dau, pentru ca la hotărâri cu privire la binele obştesc să nu dai greş: mai întâi să vezi care popor întru cât poate

fi romeilor de folos şi întru cât spre pagubă; şi care şi cum fiecare dintre aceste popoare poate fi împresurat cu război şi supus ca să asculte; apoi să te informezi despre gândurile lor hrăpăreţe şi nesăţioase şi ce caută fără nici o pricină să apuce; şi tot aşa apoi despre deosebirea dintre celelalte noroade şi de unde-şi trag originea şi ce obiceiuri au şi ce fel de trai duc şi în ce fel de regiune şi în care parte a pământului trăiesc şi cât loc ocupă şi cum e această regiune; pe lângă acestea, să te informezi despre conflictele dintre romei şi diferitele noroade, întâmplate într-un anumit timp; şi după toate acestea, despre ce înnoiri şi reforme s-au făcut sub stăpânirea noastră, dar, după vremuri, în toată împărăţia romeilor. Despre toate acestea m-am chibzuit în sinea mea şi ţi le-am făcut ştiute, fiul meu iubit, încât să fii în stare să ştii ce deosebire este între fiecare din aceste popoare şi cum să te comporţi faţă de ele şi să ţi le apropii sau să le împresori cu război ca pe nişte potrivnici. Căci se vor pitula în faţa ta ca unul ce eşti mai tare şi ca de foc se vor feri de tine. Îngrădire vor face buzelor lor şi de cuvintele tale vor fi răniţi ca de nişte săgeţi. Înfricoşător te vei arăta lor şi în faţa ta mult se vor cutremura. Şi atotţiitorul Dumnezeu cu scut te va întări pe tine şi el, creatorul tău, va înmulţi anii tăi; paşii tăi îi va cârmui şi pe cale bătută te va duce” .

Nu-i ignorat, în acest program de guvernare bazat, repet, pe cunoaştere şi diplomaţie anticipativă, Dumnezeu (Creatorul, Ocârmuitorul absolut). Constantin al VII-lea, împărat creştin, solicită plin de evlavie protecţia Lui asupra lui Romanos pentru ca acesta să calce pe drumul cel drept. Rugăciunea are şi o notă lirică, în stilul psalmilor biblici, potrivită la un urmaş la tronul lui Constantin cel Mare:

„Dar tu, doamne Dumnezeul meu, a cărui împărăţie e veşnică şi netrecătoare, să-l duci pe căile cele bune pe cel născut pentru tine din mine şi faţa ta să-i fie scut de ocrotire şi urechea ta să se plece la rugăminţile lui. Mâna ta să-i fie acoperământ şi el să domnească pentru adevăr şi dreapta ta să-l ducă pe drumul cel bun. Căile lui să fie drepte în faţa ta, spre a păzi dreptăţile tale. Duşmanii vor cădea dinaintea feţii lui şi duşmanii lui vor atinge cu fruntea pământul. Tulpina neamului lui să poată umbri pământul cu mulţimea ramurilor sale şi umbra rodurilor să acopere munţii împărăteşti; prin tine toţi împăraţii îşi au împărăţiile şi te slăvesc în veci” .

După această invocare cerească, inevitabilă în retorica bizantinismului, Constantin revine la conduita lumească a Prinţului şi recomandă, mai apăsat, diplomaţia care să ducă *la tocmeli şi legături de prietenie* cu popoarele învecinate. Sugerează, totodată, ca în *scrisoarea* publică, limbajul [să fie] „de rând” şi stilul să nu fie *umflat şi avântat* aticist. Foloseşte el însuşi *cuvinte simple şi clare* pentru a fi înţeles cum trebuie. Este de la sine înţeles că, în discursul lui public, Romanos trebuie să se ferească de „frumuseţea [înşelătoare, păguboasă] şi de stilizarea aticistă”. Un avertisment stilistic bine venit dacă ţinem seama nu atât de exagerările stilului atic (grecesc, clasic) – reputat, dimpotrivă, pentru sobrietatea şi exactitatea lui –, cât de subtilităţile încărcate, adeseori, ale retoricii bizantine. Recomandând diplomaţia cunoaşterii şi a înţelegerii (păcii), Constantin ţine, în chip surprinzător, să înfrâneze excesele retorismului bizantin în discursul Prinţului:

„Ascultă aşadar, fiule, ce cred ca tu să ştii numaidecât şi să ţii bine minte, ca să poţi guverna ţara cu succes. Căci spun că şi pentru toţi ceilalţi dintre supuşi învăţătura e un bine, dar mai ales pentru tine, care eşti îndatorat să ai grijă ca tuturor să le meargă bine, şi ca să porţi cârma lumii întregi şi să o guvernezi. Şi să nu te minunezi, fiule, de loc că m-am folosit, ca să te lămuresc asupra scopului urmărit, de cuvinte clare, simple şi spuse repetat, asemenea unui curs de apă pe un loc şes şi neted. Căci nu m-am silit să-ţi înfăţişez o scrisoare dând dovadă de frumuseţe şi de stilizare aticistă, mult umflată şi avântată, ci mai de grabă m-am folosit de un limbaj de rând, vorbit de toată lumea, şi să-ţi ofer învăţături despre care cred că tu trebuie să le ştii şi care, de pe urma îndelungatei experienţe, pot să-ţi aducă ţie, cu multă uşurinţă, cuminţenie şi bună pricepere”.

După ce pune la punct tactica şi stilul Prinţului, Constantin, om cu experienţă, trecut el însuşi – putem să înţelegem – prin acest program de cunoaştere, dă fiului Romanos informaţiile pe care le ştie despre pecenegi (un subiect ce se repetă), despre ruşii care vin spre Constantinopol cu luntrele dintr-un singur trunchi, despre Hazaria, cum trebuie să fie împresurată cu război şi de către cine şi despre multe alte seminţii şi alte întâmplări din istoria popoarelor nordice păgâne prin care Constantin înţelege seminţiile din nordul Dunării. Părerea lui despre aceste naţii este mai degrabă rea. Romanos să fie, aşadar, prudent cu ele. În faţa cerinţelor repetate şi nesăbuite, împăratul romeilor trebuie să ştie ce să răspundă şi ce ceremonie să pregătească. Surprinzător, Constantin este atent la toate detaliile. Strategia lui merge de la mantii, diademe şi alte podoabe pe care trebuie sau nu să le poarte împăratul, până la procesiunile orânduite în astfel de situaţii de biserică şi, prin ea, de ordinea cerească. Un întreg spectacol menit să potolească poftele hrăpăreţe ale popoarelor din miazănoapte:

„Să ştii, aşadar, că toate popoarele de la miazănoapte sunt din fire lacome de bani şi nesăţioase, încât niciodată nu se satură, de aceea cer de toate cu stăruinţă şi sunt hapsâni de toate şi dorinţele nu le sunt îngrădite de nici o margine, ci mereu doresc tot mai mult şi voiesc ca în schimbul unui mic serviciu să dobândească mari foloase. De aceea cererile necuviincioase ale acestora şi pretenţiile lor îndrăzneţe trebuie să le îndepărtezi şi să le respingi prin cuvinte convingătoare şi înţelepte şi prin răspunsuri pricepute; aceste răspunsuri, după cât am putut eu desprinde din experienţă, punându-le ca într-un formular, vor fi oarecum acestea: Dacă, fie hazari, fie turci, fie ruşi, sau vreun alt popor din cele de miazănoapte şi scitice vor cere vreodată şi vor pretinde, pentru vreun serviciu sau slujbă de a lor să li se trimită din veşminte împărăteşti sau diademe sau mantii, tu trebuie să faci următoarea întâmpinare: «Mantii şi diademe ca acestea, numite de voi camelauce, nu au fost nici făcute de oameni, nici iscodite sau înfăptuite cu meşteşuguri omeneşti, ci, cum am găsit scris în cuvinte de taină dintr-o veche istorie, când Dumnezeu l-a făcut împărat pe vestitul Constantin cel Mare, primul împărat creştin, printr-un înger i-a trimis veşminte ca acestea şi diademe, pe care voi le numiţi camelauce, şi i-a ordonat să le îmbrace în marea şi sfânta biserică a lui Dumnezeu, Sfânta Sofia, care se numeşte, potrivit cu numele, chiar a înţelepciunii, într-adevăr,

a lui Dumnezeu; şi să nu le îmbrace la orice prilej, ci numai când se întâmplă să fie o mare obştească sărbătoare domnească. De aceea, din porunca lui Dumnezeu, acestea sunt aşezate şi unele deasupra sfintei mese atârnă, în altarul acelei biserici, şi stau spre podoabă a bisericii. Iar celelalte veşminte şi mantii împărăteşti stau desfăşurate deasupra sfintei mese. Şi când a venit o sărbătoare a domnului nostru Isus Hristos Dumnezeu, patriarhul ia din aceste mantii şi diademe cele indicate şi potrivite pentru prilejul ce s-a ivit şi le trimite împăratului; şi acela se îmbracă cu ele, ca slujitor şi diacon al lui Dumnezeu, şi numai la procesiune; şi după ce s-a folosit de ele, le întoarce înapoi la biserică şi rămân acolo. Dar pe această sfântă masă a bisericii lui Dumnezeu se găseşte scris şi blestemul sfântului împărat Constantin cel Mare, precum i-a fost orânduit de Dumnezeu printr-un înger, că dacă vreun împărat ar voi pentru vreo trebuinţă sau împrejurare sau din vreo dorinţă nelalocul ei să ridice din ele şi sau însuşi să se folosească sau să le pună altora la dispoziţie, este blestemat şi exclus din sânul Bisericii ca un duşman şi potrivnic poruncilor ei, chiar dacă acela ar voi să facă altele întocmai, pentru ca biserica lui Dumnezeu să le ia în schimb pe acelea, toţi arhiereii şi senatul îngăduind pe faţă acestora; şi nici împăratul, nici patriarhul, nici altcineva să nu aibă voie să ridice acest fel de mantii şi diademe din sfânta biserică a lui Dumnezeu. Şi mare spaimă îi aşteaptă pe cei care voiesc să răstoarne ceva din aceste rânduieli dumnezeieşti. Căci unul careva dintre împăraţi, cu numele Leon – acesta îşi luase femeie din Hazaria – împins de o îndrăzneală nesocotită, şi-a luat una din acest fel de diademe, fără ca să fie vreo sărbătoare domnească, şi şi-a pus-o pe cap împotriva părerii patriarhului. Şi de îndată i-a ieşit bubă neagră pe frunte şi, de pe urma aceasta, ros de dureri, şi-a dat sufletul într-un chip ticălos de jalnic şi şi-a găsit moartea înainte de vreme. Şi o îndrăzneală ca aceasta fiind de îndată răzbunată, de atunci a devenit regulă ca împăratul, când e vorba să fie încoronat, mai întâi să facă jurământ şi să dea asigurări că nu va îndrăzni să facă nimic împotriva rânduielilor păzite din vechime sau să născocească altceva; şi numai astfel să fie încoronat de patriarh şi să-şi săvârşească şi să îndeplinească tot ce se cuvine la serbarea instalării»".

Înţelepciunea politică a Prinţului bizantin nu se poate opri însă la protocol şi veşminte (refuzate păgânilor din miazănoapte pentru a intimida în ei cererile fără măsură), înţelepciunea trebuie să ia măsuri preventive mai severe, cu efecte de lungă durată, cum ar fi refuzul căsătoriilor mixte. Constantin, vigilent şi la acest capitol mai delicat, urmează porunca stăruitoare a lui Constantin cel Mare şi i-o transmite lui Romanos: Legea purităţii imperiale. În afară de *frânci*, cu care romeii sunt înrudiţi, niciun alt neam nu face cinste împăratului Bizanţului. Limbajul lui Constantin al VII-lea nu mai este deloc, la acest punct, *simplu şi de rând*:

„Dar, haide, treci mai departe şi caută şi înseamnă-ţi cuvinte potrivite, cum s-ar cuveni să răspunzi la astfel de cereri fără de minte şi necuviincioase. Căci dacă vreo naţie dintre aceste neamuri păgâne de la miazănoapte, care nu ne pot face nici cinste, va pretinde să se încuscrească cu împăratul romeilor, fie ca să ia pe fata lui

de mireasă sau să o dea pe fata lui şi să ajungă nevasta împăratului sau a feciorului împăratului, tu trebuie şi o astfel de cerere nesocotită a lor să o respingi cu următoarele cuvinte, zicând: «Şi despre această chestiune, o poruncă stăruitoare şi înspăimântătoare şi neprefăcută a sfântului Constantin cel Mare stă scrisă pe sfânta masă din biserica sobornicească a creştinilor, Sfânta Sofia: împăratul romeilor să nu se încuscrească niciodată cu un neam care are obiceiuri de alt fel şi străine de starea de lucruri romeică, dar mai ales cu unul de altă credinţă şi nebotezat, afară doară numai de frânci, căci numai cu aceştia a făcut excepţie acel mare bărbat, sfântul Constantin, căci dânsul îşi trăgea obârşia de prin părţile acelea, fiind doar lucru ştiut că între frânci şi romei s-a întâmplat de au avut loc multe înrudiri şi mare amestec. Şi de ce numai cu aceştia a dat îndemnuri ca împăraţii romeilor să încheie căsătorii? Din cauza originii nobile şi strălucite a acelor ţări şi neamuri! Iar cu altul coborâtor din orice neam neputându-se face aceasta, ci acela care a cutezat să facă aceasta să poată fi şters din rândurile creştinilor şi dat anatemei ca unul care a călcat rânduielile moştenite din părinţi şi hotărârile împărăteşti»".

Emfaza bizantină se manifestă şi atunci când Constantin respinge, în termeni jignitori, religia musulmană sau când prezintă naţiile păgâne pe care Bizanţul, dacă nu ajunge să le câştige prin bună înţelegere, trebuie să le distrugă cu armele pentru a avea linişte în imperiul său. Literatură parenetică? Pedagogie menită să pregătească formarea morală, spirituală şi politică a Prinţului creştin? Indirect şi numai în mică parte, prin lecţiile de istorie şi geografie. Acestea din urmă sunt notabile – prin bogata lor informaţie – pentru epoca în care este scrisă această *carte de învăţătură*. În paginile încărcate de date şi de nume uitate azi, în cea mai mare parte, se află un mic tratat de diplomaţie bazată, cum am precizat, pe cunoaşterea adversarului (printr-un program de spionaj ce merge până la determinarea *psihologiei specifice*) şi pe o politică bine chibzuită şi bine înscenată a relaţiilor. Din ea nu lipseşte, s-a observat, o ceremonie adaptată, adecvată scopului. Când spectacolul nu dă roade, codul romeic (cel puţin în varianta lui Constantin al VII-lea) prevede atunci interzicerea drastică a amestecului (înrudirilor) de sânge. De notat că, în secolele următoare, voievozii din Ţara Românească şi Moldova n-au respectat această interdicţie. Dimpotrivă, au folosit de multe ori căsătoria ca mijloc de a evita conflictele.

O ultimă chestiune: putem să ne facem o idee mai precisă despre însuşirile Prinţului după însemnările lui Constantin Porfirogenetul din secolul al X-lea? O vagă idee, şi anume aceea că Prinţul care va conduce imperiul romeilor trebuie, înainte de toate, *să ştie să cunoască* pe cei din afara imperiului (şi am văzut ce forme trebuie să ia cunoaşterea şi până unde să ajungă!) şi să fie pregătit pentru toate situaţiile: fie pentru înţelegerea (prin tocmeală, adică prin diplomaţie subtilă), fie prin război. Am putea spune că Porfirogenetul ne propune imaginea *Prinţului informat, diplomat şi ceremonios*. Măreţia face parte din spectacolul puterii bizantine, alături de spiritul religios. Ce-i curios este că, în aceste lecţii de istorie şi

geografie, autorul respinge stilul ostentativ retoric (împodobit) pe care, în genere, retorismul bizantin îl cultivă. O recomandare ce trebuie reţinută.

4. Manuel Paleologul

Un model pentru *Învăţăturile lui Neagoe Basarab pentru fiul său Teodosie* ar putea fi *Sfaturi pentru educaţia împărătească*, scriere bizantină târzie, opera lui Manuel Paleologul (1391–1425), împărat şi teolog ortodox reputat. El dă sfaturi de bună purtare şi dreaptă domnie fiului său, viitorul împărat Ioan al VIII-lea. Autorul era un om instruit, stătuse o vreme (trei ani) în Franţa şi Anglia, unde avusese contacte cu oamenii politici influenţi şi cu oamenii de cultură, compusese scrieri apologetice și tratate de teologie, imnuri liturgice, rugăciuni, *dialoguri imaginare* cu alte religii[7]. *Sfaturile* lui reprezintă „o componentă a culturii bizantine în cel mai înalt grad, reprezentativă atât pentru ideologia imperială, cât şi pentru modul bizantinilor de a concepe lumea", „o capodoperă – cea din urmă – a literaturii zise parenetice bazilicale" (Nicolae-Şerban Tanaşoca). „O chintesenţă a întregii literaturi parenetice", zice şi traducătoarea acestei variante bizantine a ceea ce s-a numit mai târziu „oglindă a principilor", cercetătoarea Simona Nicolae. Textul în discuţie a fost tipărit prima dată, în 1578, la Basel, de Johannes Leunclavius, într-o ediţie greco-latină (ediţie reprodusă, acum, împreună cu varianta românească, de Simona Nicolae, cu referinţele şi comentariile de rigoare).

Cartea cuprinde o sută de capitole (*Oglinzi*) și în ele găsim mai toate *arhetipurile*, *toposurile* gândirii și ale retorismului bizantin și, din acest punct de vedere, ea poate fi socotită o sinteză a literaturii parenetice, preluată și adaptată, îmbogățită, apoi, prin filieră grecească, în culturile postbizantine și naționale din Europa de Sud-Est. Cercetătorii cad de acord că lucrarea pedagogică de care vorbim a fost compusă între 1406 și 1417, cu o sută de ani, așadar, mai înainte ca Erasmus, Machiavelli, Baldesar Castiglione, Antonio Guevara să-și redacteze și să-și publice scrierile lor de meditație morală și de educație a *Principelui*. Ar trebui să-l amintim, aici, și pe Neagoe Basarab al nostru, care-și compune (sau își dictează), cam prin 1520, în slavonă, *Sfaturile* lui..., în alt stil decât autorii occidentali, mai apropiat de modul de a gândi al lui Manuel Paleologul și, prin el, de viziunea și retorica bizantinismului târziu.

Revenind la Manuel Paleologul – „piosul împărat devotat lui Cristos" –, acesta își prefațează reflecțiile și sfaturile lui printr-o *Scrisoare de început al capetelor rânduite* (o *Predoslovie*, așadar) în care, pe lângă dragostea pe care o mărturisește pentru fiul său „iubit și bazileu", își justifică motivele pe care le-a avut ca să scrie această lucrare. Motivele sunt acelea cunoscute: părintele-împărat, ajuns la vârsta senectuții, dă fiului povața să-și cultive *virtutea* și nu *delăsarea*, să-și

[7] Cf. Nicolae-Şerban Tanaşoca, ed. cit.

însușească „știința guvernării” și să păstreze „buna conduită” pentru a se bucura, astfel, de „folosul înțelepciunii”. Lor li se adaugă „iubirea părintească a împăratului, a cărei văpaie mistuitoare sporește nemăsurat”. El este mulțumit de purtarea de până acum a fiului care îi va urma pe tronul imperiului, dar, în confesiunea afectuoasă pe care o face, nu uită, totuși, să-i ceară fiului, în continuare, ascultare, bună rânduială, modestie și, desigur, înțelepciune. Chiar și înțelepciunea de a alege din sfaturile părintești ceea ce este bun și de a înlătura slăbiciunile, căci, zice împăratul-teolog:

„Cercetând slăbiciunile mele, multe şi însemnate cum sunt, să vrei să te alegi cu un câştig, făcându-ţi-le dascăli pentru o viaţă mai bună şi o guvernare mai trainică. Căci e bine ca tu să faci întocmai acelora care scapă de pericol datorită naufragiilor altora, fiindcă au învăţat ce se cuvine din greşelile şi nereuşitele celorlalţi şi fie se feresc să mai meargă pe mare, fie îşi poartă de grijă, după propriile puteri. La fel şi omul care, atunci când a fost gata să cadă, după ce altul alunecase înaintea lui, a făcut un pas înapoi, văzându-l pe cel ce se prăbuşea. Şi aşa, eşecul altora poate fi salvare pentru cei ce au minte”.

Discursul lui Manuel Paleologul are un rol dublu, dacă nu triplu: să-l pregătească pe fiul său 1. din punct de vedere *duhovnicesc* (spiritual) – ca bun creștin, 2. din punct de vedere *moral* – ca om cumpătat, înțelept, milos – și, cu aceste însușiri câștigate, 3. să devină un perfect *ocârmuitor-pedagog* (împărat creștin). Este modelul pe care îl regăsim în toată literatura bizantină. Manuel Paleologul nu-i primul care îl gândește în acest chip, dar este, în mod cert, cel care definește şi fixează mai bine portretul *Prinţului duhovnic*. Discursul său pleacă de la ideea că „cel care năzuiește spre virtute e virtuos prin chiar năzuința sa”. O idee pe care o regăsim, mai târziu, în *Eseurile* lui Montaigne și, în genere, în reflecțiile moraliștilor europeni, sub diverse forme. A medita înțelepciunea este începutul înțelepciunii, sună una dintre ele. Paleologul, care este și el un bun moralist creștin, crede că înțeleptul – „bun întru totul” – este cel care, trăind între *virtute și plăcere* [...] „nu înlătură cu totul și definitiv plăcerea”. Nu trebuie s-o înlăture nici chiar cel care se desfată tot timpul cu plăcerile, căci virtuos rămâne acela *care nu face să precumpănească răul din plăcere*. Cu alte vorbe, Principele condus de Dumnezeu nu trebuie să se refugieze în asceză deplină, trebuie doar, pentru a rămâne virtuos și iubit de Dumnezeu, să-și țină *cumpătul*, *demnitatea* și *statornicia*, să nu guste din „bucatele leneviei și ale viciului”... Să nu se însoțească, altfel spus, cu viciul, ci cu virtutea ce lasă loc, puțin și cumpătat, plăcerii nevicioase. Iată, dar, o gândire mai tolerantă şi o viziune mai permisivă (am putea zice chiar: mai lumească, mai apropiată de gândirea umanismului renascentist) despre morala Prinţului creştin.

Mai departe este vorba, în același limbaj metaforic, de alegerea drumului ce duce, în viață, spre *desăvârșire* (o noțiune esențială în fișa morală a Prințului bizantin). Drumul nu este dat automat de *fire*, el este *opera minții fiecăruia*, căci „viețile oamenilor sunt diferite nu prin natura lor nedistinctă, ci prin liberul arbitru

ce le face să se distingă". „Liberul arbitru" nu-i, desigur, o traducere bună, dar înțelegem ce vrea să sugereze înțeleptul Manuel și-i dăm dreptate. Ne putem chiar minuna de finețea gândirii sale, observând că pune accent, în formarea omului desăvârșit, pe capacitatea omului de a se construi el însuşi, moralmente, nu numai prin evlavie și rugăciune, ci şi prin raţiune. „Să nu te răzbească necazul", mai recomandă el viitorului Principe. Adică, să nu se lase pradă răului, suferinței, deznădejdii. Apoi, „să nu te arăți nedemn de a fi fericit", căci nu-i păcat să râvnești și să cauți fericirea. „Să te străduiești să o afli acolo de unde o poți avea, adică în apropierea de Dumnezeu". Este bine, așadar, „să stai în preajma lucrurilor pe care le dorești". Admirabil spus! Împăratul evlavios cum nu se mai poate este, în același timp, un disociator fin, un moralist de clasă în sfera culturii creștine. El nu separă, s-a reținut, virtutea de plăcere și, apropiind pe omul ce tinde spre desăvârșire de învățătura divină, îl îndeamnă să-și caute fericirea acolo unde o poate avea. O gândire curajoasă care relativizează lucrurile și pune stavilă ascezei excesive.

Excepție face doar Dumnezeu. Prințul să pună mai presus de orice Biserica şi să nu se opună învățăturilor ei. Biserica „îți este mamă, doică și dascăl, ea te plămădește și-ți modelează trupul, îți este drum de urmat și călăuză". Crezând, neclintit, în Dumnezeu, Prințul creștin ce tinde spre împlinire și desăvârșire trebuie să-și construiască, aşadar, o etică bazată, desigur, pe virtuțile creștine, bine cumpănită, nuanțată. Să *iubească*, de pildă, *cu măsură, să se încreadă și, totodată, să nu se încreadă în oameni, căci neîncrederea nediferențiată duce la distrugere de sine* („piere oricine se încrede în toți sau în nimeni"), *iubirea de adevăr este podoaba unui principe, linguşirea este păguboasă totdeauna* (pentru cine o primește), *pizma naște ură, chibzuința și moderația* reprezintă „piscul cel mai înalt în calea spre bine", în fine, *calea de mijloc* este calea omului înțelept etc.

Împăratul bizantin vorbește, în discursul lui pedagogic, și de „rațiunea firii" și de „logosul lumii". Omul desăvârșit și, deci, *Principele*, care înainte de a ști să-și îndrume și să conducă poporul, trebuie să învețe să se cunoască și să se conducă pe el, trebuie să trăiască prin rațiune. Dar în ce fel? Capitolul 36 din carte începe prin a îndemna Principele să trăiască în acord cu logosul şi să respecte *raţiunea firii*, aceea care-l separă pe om de animal:

„Căci noi existăm prin logos şi în acord cu logosul lumii, în vreme ce ele, deşi respectă raţiunea firii, nu dau dovadă în mod necesar de raţiune. Cum nu toate trebuie să-şi afle perechea, darul acesta este doar al sufletului nemuritor, celălalt însă este dat şi naturii fără de simţire. Pentru cei care trebuie să trăiască prin raţiune, e o ruşine fără margini şi e demn de ocară să nu fie în acord cu logosul lumii. Ba chiar, cei care aleg să vieţuiască asemenea animalelor, deşi au raţiune, n-ar fi de necrezut să ajungă asemenea lor. Rupând de bunăvoie uniunea cu înaltul – vreau să spun cu vieţuirea în acord cu logosul –, nu-i de mirare să le depăşim, în prăbuşirea noastră, pe acelea dintre necuvântătoare care, rămânând locului, păzesc ordinea ce le-a fost dată de la începuturi şi trăiesc după legea firii".

Un text elocvent pentru capacitatea de speculație filosofică a lui Manuel Paleologul. *Logos*, *rațiunea firii*, *legea firii*, *omul ca o creație nu numai a lui Dumnezeu, dar ca o operă a minții lui iscoditoare* indică o gândire trecută prin subtilitățile filosofiei și, totodată, un dar de moralist peste vremea lui. El nu cugetă numai la virtuți și, prin ele, la desăvârșirile ascezei, dar, cum am văzut, și la plăcerile ce se pot asocia, fără a coborî spiritual, cu virtuțile ordonatoare. Revine asupra acestui delicat subiect cu mai multe nuanțe, bine formulate. Ca de exemplu:

„Dacă în locul plăcerii alegi virtutea, când nu le poţi avea pe amândouă, fapta ţi-e dreaptă şi demnă de laudă. Tot astfel a spus şi oratorul, aşa îi place şi lui Dumnezeu şi la fel au făcut bărbaţii cei vrednici. Curmă tot ce ştii că duce la pieire şi împotriveşte-te din prima clipă, chiar de ar fi aceasta plăcută, mângâietoare sau ar promite o voluptate nesfârşită. Căci răul e rău prin el însuşi şi întru totul smintit. Cum să începi, deşi nu vrei să împlineşti ori, chiar de vezi momeala înfiptă în cârlig, să le înghiţi pe amândouă, rând pe rând?! Într-un cuvânt, pentru cei cu mintea neatinsă de patimi, plăcerea ce te desfată o clipă, dar îţi aduce o durere nesfârşită, nu poate fi un prieten bun”.

Și, după ce ne învață că nu-i deloc bine să alegem răul cu bună știință, ne spune că:

„Îi e dat bărbatului să îndrăznească și sorții să înșele” sau:

„O podoabă strălucitoare e tăcerea și o citadelă trainică pentru aceia ce o stăpânesc”.

Și, după ce ne mai spune o dată că moderațiunea este o virtute fundamentală în actul guvernării și în comportamentul Prințului și al omului virtuos, împăratul-filosof ne avertizează că este bine să râvnim la *supremul bine*, dar ar fi şi mai bine să știm că *dorința aceasta nu poate fi atinsă cu adevărat*.

Manuel Paleologul relativizează mereu lucrurile, după cât se vede, şi rămâne neclintit doar în credința sa în Dumnezeu, dar în ceea ce privește modelul Prințului desăvârșit și deplin, el introduce nuanțe. Crede în soartă, dar este de părere că un bărbat vrednic trebuie apreciat *nu după cum îi este soarta*, ci *după cum se poartă*. De aici și din alte exemple deducem că în formarea Prințului un rol important are, pe lângă divinitate și soartă, omul însuși, pentru că *omul este și opera minții sale*, omul este *produsul rațiunii firii sale* și produsul relațiilor sale, cum zice filosoful creștin Manuel Paleologul, cu *logosul lumii*...

Să rezumăm: trecând prin literatura parenetică a unui filosof și moralist creștin, cu bune lecturi din filosofia grecească și cu un superior talent de meditație, modelul Prințului bizantin sparge într-o oarecare măsură schema tradițională a ocârmuitorului mistic, însumând în ecuația lui morală și spirituală câteva valori noi, cum ar fi acelea ce țin de umanismul creștin de la începutul secolului al XV-lea. De remarcat este, în acest model, nota existențială mai pronunțată și ideea, cum am remarcat, că desăvârșirea omului nu se desăvârșește, ca să spunem astfel, în asceză deplină. Logosul vieții cuprinde și plăcerea, nu numai rugăciunea și abținerea de la plăceri. Nu este de mirare, atunci, că discursul lui Manuel Paleologul a circulat în

Răsăritul european și a inspirat și alte reflecţii ce se sincronizează cu scrierile, mai libere, apărute în Occidentul european.

Modelul occidental
1. Erasmus

În *Panegiric pentru Filip* (1504) și, mai ales, în *Educarea principelui creştin* (1516), Desiderius Erasmus din Rotterdam (pe numele lui adevărat Geert Geerts), autorul *Elogiului nebuniei*, face un portret al Principelui desăvârșit, care în viziunea lui umanistă, se identifică în bună parte, cu Principele-filosof, iar a fi filosof, precizează el, „este a fi creștin". Panegiricul prezintă pe Filip cel Frumos (1478–1506), arhiduce al Austriei, duce de Burgundia, tatăl lui Carol Quintul – regele Spaniei – în termeni exaltați, punându-l mai presus de eroii și de înțelepții Antichității. Filip se întorsese dintr-o călătorie prin Europa și, vorbind de ea, canonicul Erasmus o compară cu călătoriile lui Hercule și Ulise sau cu acelea ale lui Alexandru cel Mare și Cezar. În ochii lui Erasmus, niciuna n-a fost la înălțimea călătoriei săvârșite de Filip și nu s-a bucurat de atâta admirație pe cât se bucură și merită, în continuare, să se bucure călătoria miraculoasă a Prințului pe care îl elogiază, acum, înțeleptul din Rotterdam. Filip pare a avea, de este să-l credem pe panegiristul său, toate calitățile din lume, toate virtuțile însumate pe care le poate avea un principe bun și înțelept. Lauda aceasta nemăsurată, surprinzător la un umanist care detestă lingușirea și prefăcătoria, ar fi enervantă și plictisitoare dacă Erasmus n-ar pune în spatele ei o enormă erudiție și un imens dar speculativ în care intră și un talent poetic ieșit din comun. Ca să-l ridice pe Filip, el dovedește că aventura lui Hercule nu-i decât o tâlhărie fără pereche. Iar despre Ulise scrie, în același scop, că rătăcirea lui pe mare n-ar fi în realitate decât închipuiri șmecherești, sordide, în timp ce călătoria lui Filip este „încărcată de demnitate, încărcată de faimă, încărcată de măreție"[8].

Călătoriile din antichitate ar sta mai prejos pentru că ele par a fi o evaziune, *o fugă*, iar scrierile filosofice despre ele nu oferă decât „un soi de înțelepciune somnolentă și goală". Hadrian pleacă în călătorie îmboldit de curiozitate, pe când Filip este mânat de simțul lui de datorie. Cezar se bate timp de un deceniu cu galii, britanii și germanii, trecând prin mari tulburări și vărsări de sânge, Filip aduce lumină pe unde trece, strălucind ca soarele etc. Iese, după atâtea comparații flatante, un portret alcătuit numai din sublimități, puțin credibil. Erasmus nu ezită să scrie că Principele Filip este un dar al lui Dumnezeu „drag cerului și, pe departe, cel mai bun și mai înzestrat de soartă din toată omenirea". Lauda crește, în continuare, și se extinde asupra părinților, soției, bunicului. Principele, însuși, însumează în înfățișarea lui trăsăturile lui Marte și Apolo, vitejia mitică a lui Ahile

[8] Traducere din limba latină de Ioana Costea, Oradea, Editura Ratio și Revelatio, 2010, p. 97.

și înțelepciunea lui Enea, iar Penelopa, Claudia, Cornelia, Porția, Suplicia, Zenobia, Niobe – eroine ale mitologiei și literaturii antice – n-au fost mai cinstite, mai caste, mai devotate, discrete și supuse și mai rodnice decât este principesa Juana, numită și *Juana cea nebună*, soția Prințului Filip. Istoria reală nu se potrivește nici în acest caz (nici în cazul Prințului Filip) cu biografemele Juanei – cea care întrece în virtuți pe toate eroinele mitologiei și ale istoriei antice – cu datele din panegiricul lui Erasmus, o ficțiune, în fapt, care eroizează, sublimizează personajele. Trebuie citită ca atare și apreciată nu pentru adevărul din interiorul ei (cu totul discutabil) cât pentru erudiția, cu adevărat, impresionantă și imaginația bogată a ideilor. Nu știm, de altminteri, dacă în subtextul acestui enorm encomion, care epuizează toate excelențele spiritului și toate virtuțile morale posibile, nu are în subtext și o ironie fină. Oricum, azi îl citim cu această bănuială și chiar cu această dorință obscură, izbăvitoare.

Panegiricul are însă și o notă didactică pentru că, în marginea portretului ideal (și neverosimil), autorul discută, mai obiectiv, condiția unui Principe bun, care îndeplinește pe pământ, „printre muritori" rolul „unui soi de divinitate", scrie Erasmus. Mesagerul divinității are însă multe obligații și interdicții, aici, pe pământ. Erasmus nu ezită să le precizeze, bizuindu-se pe autenticitatea care-i oferă în continuare modelele, de data aceasta în totalitate pozitive, demne de urmat. De la Cicero preia ideea că acela care exercită funcții publice trebuie să aibă înainte de orice „meritul integrității și al înțelepciunii". Să nu folosească, apoi, cruzimea în exercițiul puterii („cruzimea este pentru un rege ceva atât de dezgustător"), să nu fie atins de „stigmatul efeminării" (iată o anti-virtute nepomenită până acum!), să nu accepte în preajma sa *lingușeala* și *calomnia* (păcate vechi, reprimate de mai toată literatura parenetică) și în genere, Principele să reprime „alaiul de vicii familiar Curții principilor – ambiția, aroganța, vanitatea, adulația [...], licențiozitatea, violența și luxul". Să cultive, în shimb, „artele păcii" și să tindă să fie iubit pentru „totala [sa] omenie". Gloria obținută în timp de pace este mai de dorit decât gloria obținută pe câmpul de luptă. Pentru un Principe înțelept este *o politică mai bună să obțină o pace injustă, decât să pornească războiul cel mai drept* etc.

Erasmus este mulțumit de veacul său („adevărat veac de aur") și crede că „alaiul virtuților din vârsta nevinovăției" vor reveni și se vor reînnoi sub veghea Prințului ideal pe care îl imaginează în panegiricul său. În *Institutio principis Christiani* (1516), el reia, amplifică și reordonează despre virtuțile și primejdiile morale ce pândesc pe Principele desăvârșit care, avertizează din nou, în acord cu punctul de vedere al Bisericii, este „un soi de divinitate printre muritori". O credință deja vulnerabilă în „veacul de aur" (Renașterea) în care Erasmus se simte bine. Și pe care, de altfel, îl reprezintă în literatura lui filosofică și moralistică în chip strălucit. Tratatul este dedicat lui Carol, nepot al neînvinsului Maximilian, care, – comparat cu Alexandru cel Mare – îl întrece pentru că a cucerit lumea și a construit durabil, folosind „artele păcii" nu artele războiului:

„Dar tu, slăvite principe Carol, îl întreci pe Alexandru în noroc și sperăm că deopotrivă vei fi în stare să îl întreci și în înțelepciune. Acela stăpânise, fără îndoială, un imperiu uriaș, dar care nici nu a fost ferit de vărsare de sânge și nici nu a durat după aceea. Tu, născut într-un imperiu plin de strălucire, ești sortit să stăpânești unul încă și mai măreț; așa încât am putea spune că, în vreme ce Alexandru cel Mare se trudea să cucerească, pentru tine ar fi mai trudnic efortul de a ceda o parte din moștenirea ta decât acela de a câștiga ceva în plus. Îi datorezi Celui de sus faptul că ai dobândit un imperiu lipsit de vărsare de sânge și ferit de rău și va depinde acum numai de înțelepciunea ta să îl păstrezi așa, anume neîntinat de sânge și în liniște".

În aceeași *Închinare* encomiastică, Erasmus citează din *Republica* lui Platon celebra frază despre rolul filosofilor sfetnici într-o bună guvernanță. Frază citată des și, cum am arătat în alt loc, comentată cu scepticism de cei care se gândesc la rolul nefast avut de Seneca-filosoful ca sfetnic al lui Neron. Bazându-se pe Platon și Plutarh, Erasmus crede însă că sfetnicii înțelepți, adică filosofii i-ar putea „ține în frâu" pe neînțelepții conducători și ar putea asigura o guvernare armonioasă statelor dacă ei ar ajunge la guvernare. Nu filosofii care cercetează *principiile*, ci aceia care cunosc „rostul bunei guvernări după modelul eternei voințe divine". Precizare importantă. Bunul sfetnic nu este, așadar acela care „strică sufletul principelui cu idei greșite și cu pofte", ci filosoful care eliberează sufletul Principelui și ale vulgului de „simțirile păcătoase".

Ca să lămurească mai bine lucrurile, Desiderius Erasmus compune un cod moral al Principelui desăvârșit, în 239 capitole, din care reținem, mai întâi, că atunci Principele bun este ales prin vot după virtuțile lui morale și nu după numele strămoșilor sau performanțelor fizice, cum fac barbarii. El trebuie să aibă, de pildă, un *spirit calm, nu năvalnic* și, în genere, înclinația lui să fie *spre liniște*, *cumpătare, prudență*, iar preocuparea lui să fie *spre binele public*. Sunt calități de care vorbește toată literatura parenetică, la Vestul și la Estul Europei. Ideea lui Erasmus, preluată de la Aristotel, este că un principe este exemplar dacă are o educație corectă și că cele mai bune și rodnice învățături se fac în copilărie. Este nevoie, în prealabil ca nașterea unui principe să fie cerută divinității prin rugăciuni. Curios! Raționalistul Erasmus introduce în tratatul său despre morala Principelui ideal o notă mistică. Formarea unui „conducător benefic" este condiționată de nașterea unui copil „bun din naștere" și, pentru acest fapt să se întâmple, trebuie solicitată voința divină. De abia după aceea intervine învățătura oamenilor înțelepți pentru a pregăti copilul bun să devină „un principe măreț și înțelept". Profesorul trebuie să-l *dojenească atunci când greșește fără să-l jignească și să-l laude, când e cazul,* fără să-l lingușească. Este citat, la acest punct, Seneca, un filosof pedagog pe care Erasmus îl respectă și-l urmează. Toate acestea și altele ce țin de suflet și spirit trebuie făcute în spiritul creștinismului. Modelul pedagogic suprem este Iisus, sugerează Erasmus, și educatorul și, mai târziu, sfătuitorul Principelui, adică *filosoful*, trebuie

să fie, el însuși, creștin. Căci – încă o dată – chiar dacă se folosesc denumiri diferite, din orice alt punct de vedere „a fi filosof" este același lucru cu „a fi creștin" – scrie adversarul lui Luther.

Când vine vorba de noblețea Principelui, necesară oricum („principelui îi șade bine noblețea desăvârșită"), Erasmus atrage atenția că noblețea este de trei feluri: 1. noblețea „născută din virtute și din bună făptuire", 2. noblețea „[ce] deschide din cunoașterea celor mai onorante discipline" și 3. noblețea „ce se cântărește după chipurile părinților și după blazoanele înaintașilor și după avere"[9]. Traduse în limbaj modern, aceste trei feluri de noblețe sună astfel: *noblețea de merit* (obținută prin meritele proprii), *noblețea de spirit* și doar în al treilea rând *noblețea de sânge.* Aceasta din urmă, nu este suficientă pentru a da măreție și glorie Principelui de Renaștere, sugerează Erasmus. O spune de-a dreptul într-o propoziție: „dacă te străduiești să te arăți strălucit, nu te făli cu sculpturi sau portrete" (altfel zis, cu chipurile, blazoanele înaintașilor). Virtuțile proprii sunt esențiale. O schimbare importantă intervine, așadar, în Renaștere în ceea ce privește modul de a concepe și judeca imaginea (modelul) prințului perfect. Accentul nu cade aici pe ascendență, ci pe calitățile (virtuțile) obținute și pe *elocvența înfăptuirilor*.

Imaginea bună a Principelui benefic nu se poate constitui însă în afara religiei creștine, mai exact: principele este *o imagine a lui Dumnezeu*, este *reprezentantul lui Dumnezeu*, ceea ce înseamnă trei principii conjugate explică autorul: *o bunătate absolută*, o *înțelepciune absolută și o putere absolută*. Pe toate acestea Principele trebuie să le cucerească prin înțelepciune și să le folosească în actul guvernării fără cruzime. Iar înțelepciunea (virtute prioritară în codul lui Erasmus) se dobândește prin învățătură, să nu uităm. Învățătura vine din cărțile pe care Principele trebuie să le citească, din aforisme și maxime. Numai așa el poate ajunge să fie în același timp cârmuitor „și harnic, și bun, și înțelept", nu un tiran. Adică nu unul care crede că *statul sunt eu*, ci altul, înțelept, care este conștient că el, principele, este servitorul statului. Modelele antice la care trimite mereu Erasmus sunt Platon și Aristotel, în speță învățăturile lor notate în *Republica* și *Politica*, iar în ceea ce privește personalitățile istoriei, numele cel mai des citat este, ca și în alte scrieri parenetice din epocă, Alexandru cel Mare. Principele ideal este, după vorba lui Platon, reluată de Erasmus, *un paznic* al Republicii (statului), iar virtutea paznicului (și aici intervine viziunea renascentistă a lui Erasmus) se bazează, în fapt, pe un cumul de virtuți morale și spirituale în care intră, deopotrivă, cele trei principii ale divinității și, ca element nou și determinant, *cunoașterea* sau *voința de cunoaștere* ce duce la înțelepciune.

Față de modelul prințului medieval (*desăvârșit și întreg*) apare, în *forma mentis* pe care Erasmus și, după el, Castiglione și alți filosofi și moraliști de la începutul acestui secol de răscruce (secolul al XVI-lea european) o imaginează și o propune, apare, zic, criteriul cunoașterii lumii din afară dublat de criteriul (virtutea)

[9] Desiderius Erasmus, *Educarea principelui creștin*, ed. cit., p. 179.

cunoașterii de sine. Altfel zis: omul este o creație a lui Dumnezeu și este gândit ca o imagine a divinității, dar omul se construiește, în interior, pe sine și ajunge să se definească, așa cum vor spune mai târziu filosofii (dacă n-au spus chiar mai înainte!) nu numai prin *a fi, a avea,* dar și *prin a face*. A face și a *se face*. Prințul creștin al lui Erasmus trebuie să cunoască aceste trei verbe fundamentale care definesc omul în genere. Pe primele două le evocase deja înțeleptul Augustin.

2. Machiavelli

Ca să-şi consolideze puterea, odată ce-a cucerit un principat nou, Principele trebuie să facă în aşa fel încât să dispară tot neamul vechiului principe. Să nu scoată repede legi noi, nici să elimine dările. Există, apoi, trei moduri de a stăpâni o ţară nou cucerită: primul este cel deja anunţat (ştergerea urmelor vechii puteri, începând cu nimicirea familiei principelui înlăturat), apoi noul principe să se stabilească în ţara pe care a cucerit-o şi, al treilea, să lase ţara să se conducă după legile vechi, cerându-i un nou tribut şi un guvern fidel noii stăpâniri. Bine este ca Principele şi oamenii lui să-i dezbine pe locuitori, aţâţând urile vechi şi diferenţele, inevitabile, dintre ei. Cum această politică nu este totdeauna eficientă, mai sigură este – recomandă Machiavelli – distrugerea. Ea nu dă greş. Principele trebuie să fie autoritar şi, în acelaşi timp, abil. Ca să-şi învingă duşmanii, el trebuie să ştie să se facă *iubit şi temut* de popor. Când nu izbuteşte să-l convingă cu vorbe bune, prieteneşti, să nu ezite să folosească *înşelăciunea* şi chiar *forţa*. *Frica* este mai eficientă în exerciţiul puterii decât toleranţa. Cruzimile trebuie făcute rar, dar bine, adică fără ezitare, pentru a-şi produce efectul de intimidare şi a provoca teamă. Binefacerile – dacă este strategic necesar să le facă – trebuie făcute încet, pe îndelete, pentru a prelungi în popor sentimentul de bine.

Modelul Principelui perfect este, după Machiavelli, ducele Valentino, cunoscut cu numele de Cezar Borgia, fiul papei Alexandru al VI-lea. Acesta din urmă a reuşit să se impună prin înşelăciune. Cunoscând bine firea omenească, el promitea tuturor ceva şi făcea, în realitate, altceva. Cezar Borgia, fiul său, şi-a întrecut tatăl prin abilitate şi cruzime, ştiind să fie, după împrejurări, leu sau vulpe, feroce şi prefăcut, fără scrupule şi, la nevoie, tolerant... Numai aşa poţi stăpâni *Republica* şi pe oamenii ei sfâşiaţi de uri vechi şi profunde. Pe scurt, Principele trebuie să ştie să fie „animal şi om" – scrie Machiavelli în capitolul al XVII-lea din tratatul său, bazându-se pe scriitorii antici. Centaurul Chiron, maestrul (azi am spune: *le maître à penser*!) lui Ahile, Iason şi Hercule, este, după autorul *Principelui*, simbolul acestei alianţe alegorice dintre animal şi om, indispensabile în actul politic. Leul este puternic, dar nu ştie să evite cursele ce i se întind, vulpea este şireată, dar are şi ea un cusur: nu ştie să se apere de lupi şi, în consecinţă, poate fi sfâşiată. Traducând această alegorie în termeni politici, Machiavelli face acest portret al Principelui puternic şi eficient:

„Aşadar, nu este necesar ca un principe să aibă toate însuşirile despre care am vorbit mai sus, dar trebuie să pară că le are. Ba chiar voi îndrăzni să spun că dacă le

are şi le foloseşte mereu, îi sunt dăunătoare, dacă numai pare că le are, îi vor fi folositoare; astfel, faptul de a părea milos, statornic, omenos, cinstit şi credincios este de ajutor; totodată va trebui să fie gata oricând ca, atunci când nu trebuie să pară astfel, să poată şi să ştie să se comporte tocmai pe dos. Şi mai trebuie să înţelegem că un principe, şi mai cu seamă un principe nou, nu poate să respecte toate aceste virtuţi pentru care oamenii sunt consideraţi în general buni, deoarece, pentru a-şi păstra statul, este constrâns adeseori să acţioneze împotriva cuvântului dat, împotriva milei, a omeniei, a credinţei în Dumnezeu. Şi de aceea sufletul lui trebuie să fie întotdeauna gata să se îndrepte după cum îi poruncesc vânturile sorţii şi schimbarea condiţiilor şi, aşa cum am mai spus, să nu se îndepărteze de ceea ce este bine, dar să ştie să facă şi răul, dacă e nevoie”[10].

În privinţa ideii care circulă în literatura parenetică din epocă – şi anume că Principele înţelept trebuie să-şi ia sfetnici înţelepţi – Machiavelli se arată mai degrabă sceptic. El pleacă de la convingerea că Principele este înconjurat, de regulă, de oportunişti şi linguşitori, nu de oameni cinstiţi şi înţelepţi. Apoi, dacă ştie să se înconjoare de sfetnici buni, aceştia au păreri diferite şi-i spun azi una, mâine alta. Cum să aleagă, atunci, sfatul bun? Principele să se sfătuiască, adevărat, cu oamenii din jurul lui, „dar numai atunci când vrea el şi nu când vor alţii”. Şi, dacă le cere sfatul, Principele să ştie să desluşească adevărul de minciună în ceea ce i se spune. Cu alte vorbe, să fie el însuşi un om înţelept. Altfel, lucrurile se încurcă şi merg spre catastrofă. Căci, avertizează strategul florentin:

„Căci e o regulă generală, care nu dă greş vreodată, şi anume că un principe care nu este înţelept el însuşi, nu poate să fie sfătuit cu folos, afară dacă printr-o întâmplare fericită nu a avut norocul să-şi pună toată încrederea într-un singur om care să-l conducă în totul şi să fie el însuşi un om de o înţelepciune desăvârşită. În cazul acesta, lucrurile ar putea să meargă bine, dar totul ar dura prea puţin, deoarece un astfel de ministru, nu peste multă vreme, i-ar lua puterea. Dacă un principe, care nu este el însuşi un înţelept, se sfătuieşte cu mai mulţi, negăsind părerile lor puse cap la cap, nu va putea să le pună el însuşi de acord. Altfel, fiecare dintre sfetnici se va gândi la interesul propriu, iar principele nu va şti nici să-i îndrepte, nici să afle ce le trece prin minte. Dar nici nu pot fi găsiţi sfetnici de acest fel; căci, oricum i-ai alege, oamenii se vor dovedi totdeauna răi, dacă o nevoie oarecare nu-i va constrânge să fie buni. Aşadar, ajungem la concluzia că sfaturile bune, de la oricine ar veni, trebuie să fie urmarea înţelepciunii principelui, iar nu înţelepciunea principelui să vină din sfaturile bune ale supuşilor”[11].

Este limpede: Machiavelli vedea mai lucid treburile puterii şi răstoarnă mitul sfetnicului filosof. Filosoful poate fi un sfetnic bun al puterii, dacă acela ce deţine şi exercită puterea (Principele) este, el însuşi, înţelept. Altminteri, scenariul puterii şi al înţelepciunii se încurcă rău. Sceptic se arată autorul *Principelui* şi în ceea ce

[10] Niccolo Machiavelli, *Principele*, traducere, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi cronologie de Lucian Pop, Editura Cartex, 2016.

[11] Apud ed. cit., p. 123–124.

priveşte noţiunea de *soartă* (destin) des invocată, când este vorba de *putere*, *bine*, *fericire*, *plenitudine morală*, *noroc* şi *nenoroc*, şi de formarea şi comportamentul omului desăvârşit în scrierile medievale şi renascentiste. Fericit este cel care „poate să se dea după vremuri", iar nefericit e acela care e „în dezacord cu vremurile", scrie Machiavelli în ultimele capitole ale lucrării sale. Nici *binele*, *fericirea*, *firea omului*, nici *vremurile*, de bună seamă, nu sunt statornice. Nici chiar *soarta*. Şi atunci? Atunci, încheie moralistul cinic şi lucid Machiavelli, atunci „închei prin a spune că, dacă soarta se schimbă, iar oamenii rămân neschimbaţi în atitudinile lor, sunt fericiţi atâta vreme cât îi sunt pe potrivă şi nefericiţi, dacă nu sunt. Şi mă gândesc că e mai bine să fii violent decât precaut, deoarece soarta este ca şi femeia: dacă vrei s-o stăpâneşti, trebuie s-o baţi şi s-o contrazici. Îmi dau seama că se lasă învinsă mai mult de aceştia, decât de cei care o fac în mod cumpătat. Şi fiind femeie, e întotdeauna prietenă a celor tineri, deoarece aceştia sunt mai puţin prevăzători, mai violenţi şi i se impun cu mai multă îndrăzneală".

Văzând câtă nedesăvârşire şi nestatornicie există în lume şi, mai ales, în politică (ştiinţa puterii), se pune întrebarea câtă desăvârşire şi statornicie poate avea un Principe care ajunge să guverneze nedesăvârşirile şi nestatorniciile supuşilor săi? Este întrebarea pe care ţi-o pui când citeşti acest tratat scris de un om lucid care nu amestecă pe Dumnezeu în ştiinţa (arta) şi strategiile puterii. Îl citează rar şi nici de biserică nu face mare caz. Mai mult, pe cardinali îi consideră nocivi când se amestecă în afacerile politice, iar Papei Alexandru al VI-lea îi face, s-a reţinut, un portret negativ. Pe Dumnezeu îl citează rar, metaforic, când este să dea o pildă sau să elucideze un fapt din istorie. Rostul divinităţii nu se vede prea limpede în treburile Republicii, aşa cum o imaginează acest politologi vizionar şi demitizant, lucid până la cinism, cum se arată secretarul Republicii Florentine. „Dumnezeu nu voieşte să săvârşească totul, pentru a nu ne lua voinţa liberă şi partea de glorie ce ni se cuvine" – scrie el cu vădită convingere în ultimul capitol al *Principelui*, îndemnându-i pe italieni să se unească. Şi adaugă: „Restul voi să-l faceţi". Vom vedea de îndată că în scrierile parenetice răsăritene (în literatura bizantină, în genere), Dumnezeu este prezent în toate ipostazele şi în toate actele unui principe bun şi înţelept. Înţelepciunea acestuia începe cu credinţa creştină, iar desăvârşirea şi întregirea lui, ca om, nu se poate închipui fără evlavie faţă de divinitate. Principele lui Machiavelli este un produs al politicii şi, deci, al circumstanţelor. Principele răsăritean stă şi el sub vremi şi este produs al vremilor, dar harul şi toate virtuţile lui vin de la Dumnezeu şi depind de ordinea divină.

3. *Curteanul* lui Baldesar Castiglione

Merită a fi citat, fiind vorba de educaţia Principelui şi, în genere, de formarea omului exemplar – modelul lumii europene de la începutul secolului al XVI-lea, *Curteanul*[12] italianului Baldesar Castiglione (1478–1529) – diplomat, om de litere,

[12] Baldesar Castiglione, *Curteanul*, traducere, prefaţă şi note de Eta Boeriu, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1967.

prieten cu Rafael şi, o vreme, ataşat de Curtea lui Carol Quintul, în fine, ecleziast. Cartea a fost scrisă între 1508 şi 1516 şi tipărită în 1528 la Veneţia. Sainte-Beuve spune despre autor că e cel care a alcătuit „codul omului de curte". *Curteanul* (tradus în franceză sub titlul *Le Parfait Courtisan!*) este, într-adevăr, un cod moral şi estetic al omului ce trăieşte în preajma unui prinţ în epoca Renaşterii, dar este, în egală măsură, o operă de meditaţie (despre pregătirea şi comportamentul curtezanului perfect, despre modul cum se poartă faţă de femei, cum se îmbracă, despre prietenie, iubire, morală şi despre relaţia pe care trebuie s-o aibă omul instruit cu artele şi jocurile de societate. Un manual complex în care reflecţia morală foarte fină se uneşte cu imaginaţia romanescă. *Curteanul* poate fi considerat până la un punct un *roman de formare* şi un *roman*, în egală măsură, *de moravuri* în epoca Renaşterii italiene. Un număr de minţi (cavaleri) luminate se adună seară de seară în casa ducelui de Urbino şi, ca în scrierile lui Boccaccio, povestesc nu istorii erotice scandaloase, ci discută, ca într-un simpozion, despre însuşirile pe care trebuie să le aibă şi să le cultive un curtezan desăvârşit. Modelul, precizează autorul, este acela pe care îl recomandă Antichitatea („o amintire scumpă nouă"). Cum ducele se culca devreme din pricina beteşugurilor pe care le are, convorbirile au loc în prezenţa ducesei Elisabeta Gonzaga şi a cumnatei sale, Emilia Pia, femei cultivate, pline, amândouă, de înţelepciune şi virtute.

Discuţia are loc după cină şi este însoţită, de regulă, de muzică, dansuri şi jocuri iscusite. La toate acestea participă, ne mai spune autorul (aflat atunci cu o misiune la Londra, dar bine informat asupra acestor petreceri complexe, dovadă că le pune pe toate într-o naraţiune detaliată), oameni vestiţi ai momentului, ca seniorul Gasparo Pallavicino, Messer Pietro Bembo – cardinal erudit, cunoscut pentru studiile sale despre opera lui Cicero –, Federico de Fregoso – arhiepiscop de Salerno –, strălucitorul, zice Castiglione, Juliano de Medici – poet, în realitate, obscur, fiul cel mic al vestitului Lorenzo Magnificul –, Pietro de Napoli şi alţi „cavaleri de viţă" – ţine să ne asigure naratorul acestui seminar de Renaştere în care toate părerile sunt, principial, acceptate, cu condiţia ca ele să fie elocvente. Acceptate şi discutabile. Un joc al spiritului liber, condus cu abilitate de ducesa Elisabeta, despre *curtenie* (curtoazie) sub toate ipostazele ei şi, cum am precizat, despre curteanul desăvârşit (*perfect*). O dezbatere lungă, inteligentă, cu vorbe de spirit şi speculaţii morale fine, urmate de istorii luate din cărţile anticilor sau din viaţa mondenă de la curte, în fine, un adevărat *tournoi d'éloquence*, în manieră italiană, într-o libertate deplină a spiritului. Nu lipseşte din el o notă de fineţe şi chiar o notă de frivolitate, din moment ce invitaţii ducesei de Gonzaga îşi pun şi problema dacă un curtean desăvârşit trebuie să-şi încârlionţeze sau nu pletele sau dacă gesturile lui să fie gingaşe ori doar molatice, în fine, dacă statura lui să fie înaltă sau scurtă. Opinia admisă este că statura nu trebuie să fie nici prea înaltă, nici prea scundă, mişcările lui să fie sprintene şi să sugereze forţă. O primă concluzie, în ceea ce priveşte înfăţişarea şi calităţile trupului, este că, bine legat, armonios alcătuit, ager la minte şi iute în mişcări, curteanul-model trebuie să cunoască şi să ştie să folosească fără cusur ştiinţa (arta) armelor, dar să ştie să se coboare, când

este cazul, şi la „îndeletniciri mai blânde şi tihnite”. Să fie, de pildă, graţios („să fure această graţie de la cei ce socoteşte el c-o au, şi de la fiecare tocmai acea parte pe care o găseşte mai vrednică de laude”), să cunoască şi să practice jocurile de salon şi, când face ceva, să facă fără ostentaţie, pentru că – remarcă unul dintre *debateur*-ii lui Castiglione – „adevărata artă e aceea doar ce nu se dă pe faţă; şi întru nimic nu trebuie să te căzneşti mai mult decât în faptul de a o ascunde: căci dacă o dai pe faţă, îţi pierzi curând încrederea şi stima”. Se profilează deja modelul curteanului: bine şi armonios alcătuit la trup (un ideal estetic), destoinic mânuitor de arme (virtutea războinică), el trebuie să aibă, neapărat, şi virtuţile, graţiile unui perfect om de lume. Cea dintâi însuşire a lui este aceea de a nu fi afectat. Să fie, adică, scutit de „pacostea afectării”, cum spune un personaj din acest colocviu la care participă numai spirite înalte, aristocraţi ai bunelor maniere. „Armonia prea căutată” nu dă nici ea bine, după cum nici „stăruinţa excesivă” nu este de recomandat. Omul trebuie să se poarte firesc şi să evite nenaturalul în toate. Dacă a călătorit în străinătăţi, să nu înceapă să vorbească *romana* (limba vulgară), să evite „înfloriturile” în limbaj şi să nu folosească, ostentativ, cuvinte vechi, este de părere ducesa Elisabeta. Punctul ei de vedere este raţional şi are o notă judicios estetică în ceea ce priveşte limba scrisă şi limba vorbită. În amândouă trebuie să stăpânească buna rânduială şi moderaţia. Curteanul bine educat să arate, când apare în lume, „măreţie şi strălucire”, iar când vorbeşte, să nu vorbească „nici prea subţire ori galeş ca o femeie, nici într-atât de aspru şi înfricoşător, încât să aducă a glas de cioban, ci limpede, pătrunzător, curat şi bine închegat”.

După lipsa de afectare, virtuoasa modestie, limbajul potrivit, vine la rând *bunătatea* şi *dragostea de carte*. Curteanul trebuie să le dobândească neapărat. Cine nu cunoaşte „dulceaţa dragostei de carte” nu ajunge să cunoască şi să măsoare măreţia gloriei. În acest punct apar în discuţie şi primele modele din trecut: Alexandru cel Mare şi François I. *Iliada* era cartea de căpătâi a lui Alexandru, iar Regele François I punea mai presus de orice literatura. Curteanul, pentru a cuceri desăvârşirea, trebuie, aşadar, să ia aminte. Să nu ignore, apoi, limbile clasice (greaca şi latina) şi, pentru a deveni un om deplin, trebuie să cunoască muzica. Seneca a învăţat să cânte la chitară la bătrâneţe, iar Chiron l-a învăţat pe Ahile să cânte la citeră. În fine, curteanul să ştie că şi pictura şi sculptura şi, în genere, toate artele fac parte din zestrea educaţiei sale. Antichitatea este şi la acest capitol exemplul de urmat. Contele şi Doamna Emilia, care dezvoltă această temă, vorbesc de *desfătarea* pe care o produc pictura şi sculptura şi aduc, din nou, exemplul antichităţii care a preţuit artele şi pe artişti. Alexandru cel Mare, care-l îndrăgea mult pe Apelles din Efes, este, iarăşi, un punct de referinţă pentru modelul pe care îl propun, în plină Renaştere, personajele lui Castiglione.

Aria dezbaterii se lărgeşte, în cărţile (capitolele) următoare (sunt patru la număr), acolo unde vine vorba de portretul ideal al *femeii curtezane*, de cinste, devotament, prietenie, de sentimentul datoriei faţă de Prinţ şi, desigur, de *onoare*, care trebuie să existe în orice formă a *curteniei*. Sunt idei care au intrat, între timp,

în manualele de educaţie şi în codul moral al omului civilizat. La începutul secolului al XVI-lea ele marcau ruptura cu tipul de viaţă medieval şi, în genere, cu ceea ce filosofii de mai târziu au numit: modul omului de a se percepe pe el însuşi şi de a se situa în universul din afară. Renaşterea aduce în prim-plan *cunoaşterea* şi *plenitudinea*, în locul modelului *Misticului*, specific Evului Mediu, apare *Călătorul* (descoperitorul), *Vizionarul*, *Omul cu spiritul dezmărginit* – cum ar spune Lucian Blaga. Se desacralizează el, cum îi reproşează mai târziu teologii ortodoxiei, sau dau sacrului altă funcţie în viaţa de toate zilele, asociindu-i valorile umanismului şi ale esteticului?

Ca să răspundem, să vedem ce gândesc personajele lui Castiglione despre această chestiune. Cum arată *omul deplin* reprezentat de *curteanul perfect*? O primă observaţie este că omul desăvârşit despre care este vorba în *Curteanul* şi pe care încearcă să-l definească, în calităţile lui dominante, este mai puţin Principele, ci omul din preajma Principelui: sfătuitorul, compagnonul, om de arme şi, în acest timp, om de lume şi om de carte. În raport cu *Sfântul* (misticul) şi *Cavalerul* (războinicul) – modelele Evului Mediu – omul Renaşterii vine, între altele, cu pasiunea lui de a cunoaşte şi cu dorinţa lui de a fi fericit, sociabil, plăcut, om de spirit. El îşi păstrează sentimentul de datorie faţă de Principe (se angajează să-l iubească mai presus de orice), dar vrea să se construiască, pe dinăuntru, şi pe sine însuşi. Dovadă că se iubeşte tot atât de mult şi pe sine, nu ştim dacă mai presus de devotamentul lui, dar, în mod sigur, cu aceeaşi ardoare şi perseverenţă. Selectăm din cartea lui Castiglione câteva caracteristici ale perfectului curtean. El trebuie să aibă, de exemplu, „un fel plăcut şi cuviincios de a sta de vorbă cu ceilalţi", să fie politicos şi discret, „să nu pătrundă niciodată cu seniorul în odaia lui ori în alte încăperi tăinuite", în fine, să nu înceapă vorba în faţa seniorului, dacă nu este invitat s-o facă şi, dacă vorbeşte, să nu se întindă la vorbă. Recomandările continuă. Ele cuprind o arie vastă de subiecte. Curteanul să se arate mai modest decât este rangul său, să se ferească de favoruri, să dovedească mereu, în manifestările sale publice, sobrietate şi cumpătare, eleganţa lui să fie, de asemenea, cumpătată, să nu poarte veşminte prea bogate etc. Să urmeze, în această privinţă, pe seniorii spanioli, care sunt mai serioşi şi par a fi „adevăraţii maeştri în curtenie", spre deosebire de francezi care sunt îngâmfaţi, lăudăroşi şi împopoţonaţi cu panglici şi alte lucruri sclipitoare. Curteanul perfect are şi îndatoriri. În primul rând, morale. Nu trebuie, de pildă, să-l părăsească pe seniorul său la nevoie. „Că e ruşine" – zice un participant la această agoră a bunelor maniere. Legea prioritară de comportament începe cu *onoarea*, care, dacă nu este, nimic nu este, şi continuă cu *decenţa*, *graţia*, *modestia*, dar şi cu *priceperea*, *abilitatea*, *inteligenţa* şi *râsul frumos*, *harul de a povesti şi de a face glume*. Pe toate trebuie să le ştie curteanul, în toate trebuie să exceleze. Chiar şi în jocul de şah, care are însă cusurul de a cere să-l ştii bine pentru a câştiga, iar dacă câştigi, nu mai ai cu cine juca... Aşadar, curteanul trebuie să performeze şi ca om de societate, pe scurt, ca *om de spirit*, să cunoască şi să practice artele, de la literatură la muzică şi artele plastice. Şi aici

Antichitatea, pe care Renaşterea o reabilitează, o revalorifică şi o cultivă, oferă modele. Ahile învăţase să cânte la citeră, Alexandru cel Mare iubea muzica şi cânta frumos, în fine, se spune că, la vârsta căruntеţii, Socrate începe să înveţe să cânte la un instrument de coarde.

Omul renascentist nu este deplin dacă, pe lângă virtuţile trupului şi ale spiritului, nu stăpâneşte şi pe acelea ale inimii. Iubirea este o temă ce revine în tratatul pe care îl discutăm aici. Iubirea şi prietenia. *Iubirea* – spune Pietro Bembo – „este o revărsare a bunătăţii dumnezeieşti", *frumuseţea* – zice alt conviv sau poate autorul în cartea a IV-a (aceea care trage concluziile) – este cea care deschide alaiul virtuţilor, „e începutul tuturor celorlalte". Frumuseţea însoţită de bunătate: „nedesluşita frumuseţe a bunătăţii supreme". Curteanul perfect trebuie să-şi stăpânească pasiunile, să nu se grăbească, să-şi păstreze cumpătul de care a fost mereu vorba până acum? Trebuie, dar nu de tot, pentru că, avertizează cineva: „înfrânarea este o virtute incompletă"... Pot iubi bătrânii fără a se face de râs? Este dragostea doar apanajul tinereţii? Şi acest subiect este dezbătut îndelung de înţelepţii de la Curtea ducelui de Urbino sub veghea (în Cartea a IV-a) ducesei Eleonora Gonzaga, soţia noului duce Francesco Maria Rovere, succesoarea Elisabetei... Pietro Bembo, cardinalul, face teoria *celor trei virtuţi cunoscătoare* („prin simţuri", „prin judecată" şi „prin minte") şi ajunge la concluzia că iubirea simţurilor stă rău la orice vârstă (bătrânii, oricum, trebuie să se ferească de ea, pentru a nu deveni vulnerabili) şi că, *dacă dorinţele se lasă conduse de judecată*, bătrânii se pot apropia şi bucura de frumuseţea feminităţii şi, deci, de iubire: „căci frumuseţea e bună şi e sfântă"... Omul desăvârşit al Renaşterii poate fi, aşadar, fericit la orice vârstă, dacă... Dacă pasiunile lui sunt controlate de raţiune...

Trecând peste alte prevederi ale codului moral, surprinde interesul pe care îl arată personajele lui Castiglione (personaje-actori, oameni de opinie, cu o bună poziţie socială, învăţaţi, cu talent de moralişti), îl arată, zic, limbajului şi, am putea spune, discursului public al curteanului. Retorica face parte din etica şi estetica *omului de curte*. Aşa că el trebuie învăţat ce să vorbească şi, mai ales, cum să vorbească. Este pregătit să şi tacă, spunându-se de mai multe ori nu că tăcerea este de aur, dar că, uneori, în prezenţa Principelui este mai bine să taci decât să te repezi să vorbeşti. Oricum, e bine, este civilizat, am văzut, să nu iei vorba înaintea *Ocârmuitorului*, oricare ar fi el. Iar dacă eşti întrebat, să vorbeşti scurt, fără mari înfloriturі şi fără poticneli. Curteanul desăvârşit trebuie să ştie cum să spună vorbele de duh, când şi cum să râdă. Este şi aici o tehnică, un mod nobil de a povesti şi de a-şi exprima bucuria sau doliul spiritului. Invitaţii ducesei Elisabeta sau ai urmaşei sale, ducesa Eleonora, au păreri şi în aceste chestiuni delicate, convinşi că, pentru a fi un bun curtean, nu-i suficient cu ce te naşti, este necesară şi o educaţie ce trebuie să cuprindă trupul şi spiritul, în totalitatea atributelor şi manifestărilor. Căci caracterul şi inteligenţa omului se văd după cum gândeşte, să zicem, pe Dumnezeu, dar şi după cum se poartă cu o femeie. Capitolul dedicat femeii şi, fatal, iubirii (sub toate formele ei) este amplu şi controversat. Amplu

pentru că seniorii au o vastă experienţă în materie, iar cei care-i ascultă şi-i judecă (în speţă ducesa şi cumnata ei) sunt femei cultivate, cu spiritul liber, intervenind prompt când vreunul din convivi – de pildă, senior Gasparo – arată prea mult scepticism în ceea ce priveşte virtuţile femeii. Messer Gasparo face filosofia sexelor, zicând că femeia *reprezintă materia*, iar bărbatul *se aseamănă formei* şi, după cum forma este superioară materiei germinative, aşa şi bărbatul este cu mult mai perfect decât femeia. Magnifico Juliano intervine în discuţie, susţinând şi el ideea că femeia este imperfectă, dar are în imperfecţiunea ei şi elemente pozitive: este statornică şi dârză, în timp ce bărbatul e nestatornic... Ducesa Emilia respinge, se înţelege, aceste scepticisme ce bat spre misoginie. Replica ei nu-i lipsită de o ironie subţire, împăciuitoare. Messer Cesare Gonzaga aduce argumentul (cam slab, vădit minimalizant) că, fără femei strălucite, Curtea Prinţului ar fi tristă şi curteanul perfect şi-ar pierde farmecul şi strălucirea, neavând un stimulent puternic. Aşadar, *curtenia* are nevoie, pentru a fi în plenitudinea ei, şi de o *femeie-curtezană* care, în afară de frumuseţea ei (frumuseţea este cea dintâi virtute a sa), trebuie să fie de o cinste ireproşabilă, să fie prevăzătoare, să aibă graţie şi să ştie să converseze cu oricine despre lucruri „cinstite şi plăcute".

Sunt, în acest cod de bună purtare, şi interdicţii: *femeia să nu rostească vorbe deşucheate, să nu aibă apucături neruşinate, să nu chicotească pe înfundate şi să nu se laude prea tare*, *seriozitatea* ei (necesară) să fie îndulcită de *înţelepciune şi bunătate*. Fapt curios: i se interzice femeii de la Curte să cânte din fluier (nu se aduc argumente), să călărească, să mânuiască armele, să bată mingea, să se lupte... Seniorul Magnifico crede că este urât ca o femeie să bată toba sau să sufle în trâmbiţă. Când este invitată la dans sau să cânte din instrumente mai delicate decât cele citate mai înainte, să se lase rugată şi, dacă acceptă, să manifeste sfiiciune şi să manifeste „acea nobilă ruşinare ce e potrivnică neruşinării". În fine, după varii confruntări, elogii şi nuanţe, delimitări, scepticisme amabile şi delicate recriminări, naratorii lui Castiglione cad de acord că, dincolo de funcţia decorativă, femeia are şi alte rosturi şi virtuţi. Cu graţiile şi imperfecţiunile sale, ea nu poate lipsi din tabloul unei curtenii perfecte:

„Căci aşa după cum nici o curte, oricât de mare ar fi, nu poate avea fără femei nici strălucire, nici veselie, nici podoabe de preţ în sânul ei, tot aşa nici curtean nu poate fi care să aibă farmec, să fie întotdeauna plăcut şi îndrăzneţ, să ştie a săvârşi frumoase fapte cavalereşti, dacă în toate acestea n-ar fi îmboldit de cunoaşterea, de dragostea şi de plăcerea pe care i-o oferă femeile; şi chiar şi faptul însuşi de a vorbi despre curtean e un lucru nedesăvârşit în sine, dacă femeile, dându-şi şi ele părerea, nu-şi aduc partea lor de gingăşie, prin care împodobesc şi fac a fi într-adevăr desăvârşită curtenia".

Seniorul Magnifico pune punct acestui *tournoi* discursiv, care nu are o pronunţată notă frivolă, deşi subiectul încurajează de regulă această nuanţă. Oameni de Renaştere, oaspeţii Ducelui de Urbino definesc, în fond, noua concepţie despre *femeia de curte*, eliberând-o în bună parte de prejudecăţile Evului Mediu. Ea îşi

câştigă o parte din drepturile (virtuţile) bărbatului. Nu pe toate, dar două, în mod cert, dacă ne luăm după portretul pe care-l face Messer Roberto de Bari, după ce ascultă toate punctele de vedere exprimate în această societate de seniori inteligenţi: dreptul, întâi, de a deveni subiect de dezbatere liberă (altfel zis: de a intra pe scena socială înaltă) şi dreptul de a avea acces la desăvârşire. Sau, cum scrie un autor modern, femeia capătă în Renaştere dreptul (statutul) de a fi mai mult decât o *femeie-peisaj* (sau o *femeie-păpuşă*) şi de a fi, deci, admirată ca obiect estetic, dreptul de a se bucura, liber, de frumuseţea şi farmecul ei şi de a fi respectată:

„De aceea vreau ca doamna mea de curte – spune Magnifico – să nu pară – prin vorbe şi fapte necinstite – că-i gata să se dea oricui o vrea şi nici să încerce a amăgi, pre câte îi stă în putinţă, ochii şi vrerea celui ce-o priveşte, ci dimpotrivă, prin meritele ei şi prin purtările-i alese, prin frumuseţea şi prin farmecul ei să inspire celui ce o vede acea dragoste adevărată pe care o simţi în mod firesc faţă de toate lucrurile plăcute şi acel respect ce spulberă întotdeauna nădejdea celui care se gândeşte la lucruri necinstite. Acela dar, care va fi iubit de o asemenea femeie, pe bună dreptate va trebui să se mulţumească cu orice dovadă, cât de mică, şi să preţuiască mat mult o singură privire de dragoste din partea ei, decât faptul de-a fi stăpân pe toate celelalte dovezi pe care le-ar putea avea; iar întru cât mă priveşte, eu nu ştiu zău ce alta i-aş mai putea dori acestei doamne, decât să fie iubită de un curtean atât de desăvârşit ca cel pe care ni l-au zugrăvit aceşti domni, şi ea de aşişderi să-l iubească, astfel încât să ajungă amândoi la culmile desăvârşirii".

Dar *curteanul desăvârşit*? Cum apare el în această inteligentă, fermecătoare naraţiune dialogică, boccacciană, plasată tematic în sferă morală şi estetică? După ce l-au cercetat şi *l-au descusut* în comportamentul, virtuţile, înfrânările şi abaterile, slăbiciunile posibile şi imposibile, personajele-naratori din romanul-eseu al lui Castiglione fac o sinteză preluată de autor, aducând în discuţie, ca modele ale Antichităţii, pe Alexandru cel Mare şi Dione Siracuzanul şi pe sfetnicii lor, filosofii Aristotel şi Platon. Modelul Prinţului din Renaştere trebuie să pornească, aşadar, de la această înfrăţire dintre *putere şi filosofie*. Puterea, la rândul ei, reprezintă o sumă de virtuţi morale (nu numai acelea ale cavalerului din Evul Mediu) şi trebuie însoţită, totdeauna, de înţelepciunea filosofului-sfetnic. *Curteanul desăvârşit* trebuie să urmeze acest model, să fie, altfel spus, ca şi stăpânul lui (Principele), un om de lume perfect şi un înţelept (un filosof) sau un om de fapte ca Ahile şi un Fenice care l-a învăţat cum să vorbească şi ce să facă. Homer este doar un punct de plecare pe calea desăvârşirilor. Aristotel şi Platon vin să desăvârşească prin filosofia lor desăvârşirea Prinţului şi a Curteanului său în epoca Renaşterii. Merită să reproducem acest fragment care, evocând figurile mari ale Antichităţii, înfrăţeşte, din nou, în epoca emergenţei umanismului european, pe *omul puterii* cu *omul cunoaşterii* într-un model ideal: *Prinţul* şi *Curteanul-filosof şi om de lume*. Nu-i o prea mare cutezanţă să-i propui, la 1528, ca sfetnici ai puterii, pe Aristotel şi Platon? Nu-i o pură ficţiune să-l aduci pe scenă şi să-l recomanzi, ca model de acţiune, pe Alexandru cel Mare?

Baldesar Castiglione îndrăzneşte să propună acest model de existenţă ce cumulează virtuţile spiritului cu virtuţile trupului şi ale caracterului:

„Şi nici nu cred că Aristotel şi Platon s-ar fi simţit înjosiţi de denumirea de curtean desăvârşit, deoarece e limpede că s-au îndeletnicit şi ei cu meşteşugul curteniei şi au trudit către acest scop, unul cu Alexandru cel Mare, iar celălalt cu regii Siciliei. Şi deoarece este de datoria unui bun curtean să cunoască firea şi înclinările principelui său şi astfel, după nevoi şi împrejurări, să-i câştige cu iscusinţă bunăvoinţa, aşa precum am spus – pe acele căi ce-l fac să ajungă neîndoios la ţintă căutând apoi a-l îndruma către virtute – Aristotel a cunoscut aşa de bine firea lui Alexandru şi cu atâta îndemânare a ştiut să ţină seama de ea, încât acesta l-a iubit şi preacinstit mai vârtos decât pe un părinte, drept care printre multe alte semne pe care Alexandru i le-a dat drept mărturie a bunăvoinţei sale, a fost şi acela de-a reclădi Stagira, oraşul său de baştină, care fusese nimicit odinioară; iar Aristotel – în afară de faptul că l-a îndrumat către acea ţintă glorioasă, dorinţa adică de a face astfel ca întreaga lume să devină o patrie a tuturor şi oamenii să alcătuiască un singur popor, care să vieţuiască în prietenie şi bună înţelegere, sub o singură cârmuire şi o singură lege, care să strălucească pentru toţi la fel, întocmai ca lumina soarelui – l-a îndrumat şi în ştiinţele naturii şi în dobândirea virtuţilor sufleteşti cu atâta măestrie, încât a făcut din el un om nespus de înţelept, de puternic, de cumpătat-şi un adevărat filosof”.

După cum se poate deduce din acest lung citat, *Principele* este, aici, *o carte deschisă*, iar sfetnicul (*Curteanul*) are un rol multiplu: este, mai întâi, un îndrumător (modelator) care-l învaţă pe Principe, ca pe un elev, ştiinţele naturii şi modul în care să dobândească virtuţile sufleteşti, dar şi cum să guverneze şi cum să se poarte în lumea pe care o păstoreşte... Rol, încă o dată, multiplu şi greu. Sfetnicul-filosof nu-i numai filosof, este şi un om practic, competenţa lui se întinde de la agricultură la tainele familiei... În toate trebuie să fie priceput şi să ştie să modeleze naturile refractare. Iar când îşi dă seama că nu poate îndrepta un principe înrăit în vicii, e bine să-l părăsească. Înţeleptul nu trebuie să slujească la infinit răul irecuperabil. Înţeleptul, talentatul, sclipitorul Castiglione vorbeşte, să se remarce, aproape numai de *Curteanul perfect* şi foarte puţin de *Principele desăvârşit*. Dovadă că Renaşterea începe să se conducă după altă concepţie asupra puterii. Principele este important, dar nu-i unicul ce poate asigura o bună guvernanţă. Are nevoie de cunoaştere, înţelepciune, de o morală a cutezanţei şi a iscusinţei şi, pentru a le căpăta şi a conduce cu ele, trebuie să aibă în jurul lui sfetnici care să-l pregătească şi să-l îndrume. *Curteanul perfect* este gata s-o facă... Statutul lui de sfetnic obedient (cum îl recomandă Evul Mediu) s-a încheiat. Îl aşteaptă un rol nou şi important... Remarcăm, încă o dată, că divinitatea apare rar în această carte. Nu este negată (nici nu se poate în Italia secolului al XVI-lea!), dar în scenariul *curteanului perfect* şi a *Prinţului desăvârşit*, Dumnezeu şi Biserica (instanţa supremă în literatura parenetică din răsăritul european) intră rar în naraţiune, iar când intră funcţia lor este pur decorativă.

Ceasornicul domnilor din Ţările Româneşti. Modelul omului „desăvârşit şi deplin” 1. Matei al Mirelor

Pe urmele lui Neagoe Basarab[13], păşeşte şi Matei al Mirelor (1550–1624), egumen la Mânăstirea Dealu, în *Sfaturi către Alexandru Iliaş* (1617), notate în versuri. Într-o altă scriere (*Povestire pe scurt despre neaşteptata cădere din domnie a lui Şerban Vodă, zis şi Radu, şi despre venirea în Ţara Românească a lui Radu Voievod, fiul lui Mihnea*), egumenul, născut în Grecia, la Pogoniani, ajuns protosinghel la Patriarhia din Constantinopol – om citit, cunoscător de slavonă – introduce versuri în care povăţuieşte domnitorul să facă fapte bune şi să cultive virtuţile morale ortodoxe. *Sfaturile către Alexandru Iliaş* sunt reluate, amplificate şi adaptate într-o variantă ulterioară, ataşată *Istoriei celor săvârşite în Ungro-Vlahia, începând de la Şerban Vodă până la Gavriil Voievod...* Cât de cât interesante pentru tema noastră (literatura parenetică) rămân *Sfaturile* din 1617 pe care vrea „să le pună în mintea” domnitorului pentru ca acesta să le poată cerceta „cu amănuntul”... Convingerea lui, cea dintâi, este că faptele glorificate de lume sunt „deşerte, mincinoase şi demne de dispreţ şi de călcat în picioare” şi că ele aduc numai nenorociri. Vine, apoi, la rând, credinţa lui Solomon că toate sunt deşertăciuni şi că “temerea de Dumnezeu e începutul înţelepciunii şi temelia judecăţilor drepte”. Temerea de Dumnezeu este, totodată, pentru om, „un scurt neînvins şi un înger păzitor”, scrie, în continuare, cuviosul Matei, dând *fiului* său spiritual (domnitorul) sfatul să asculte „vocea cugetului” şi să judece cu chibzuinţă faptele supuşilor săi. O primă calitate a voievodului chibzuit şi drept ar fi, aşadar, aceea de a cerceta bine martorii, ca nu cumva să fie mincinoşi. Căci, scrie Matei al Mirelor, „martorii mincinoşi sunt ruina dreptului”. Şi, în continuare, îl învaţă pe domnitorul-judecător:

„Ca să-ţi guvernezi bine domnia, ia de la toţi consilii, şi care ţi se va părea mai bun, după acela să urmezi. Cerne cu bine toate părerile, alege una şi lucrează după dânsa, luând aminte să nu faci nimic a delibera; căci altmintrelea poţi rătăci şi pierde onoarea ta. Omul, ce nu ştie delibera nu scoate la capăt de ce se apucă şi se face de râs multora. Din contră, cine ştie delibera bine, între toţi domneşte şi netezeşte toate obstacolele. Omul ce nu ştie delibera, zic învăţaţii, e inamic sieşi şi se poate zice că nu are cap”[14].

Aşadar, principele este bun şi nu se abate de la calea adevărului, dacă se teme de Dumnezeu şi dacă, înainte de a lua o hotărâre, deliberează, cercetează martorii şi, când decide cine are dreptate şi a cui e vina, nu ţine seama dacă făptaşul este

[13] Vezi studiul nostru *Neagoe Basarab – modelul „omului desăvârşit şi întreg”*, în „Revista de istorie şi teorie literară”, anul X, nr. 1–4, 2006, p. 9–41.

[14] Cf. G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. II, Bucureşti, 1969.

boier sau ţăran. Judecătorul (principele, domnul) să nu-i caute „nimănui în faţă”, să nu primească daruri şi, înainte de a decide, să-şi pună în minte mai întâi că are să se înfăţişeze şi el gol „la acel înfricoşător judeţ unde lumea întreagă va tremura, unde vor sta mii de mii de împăraţi, boieri şi mitropoliţi, toţi goi şi mizeri”.

Cum se vede, înţeleptul arhimandrit de la Dealu nu uită să-l amenințe pe judecătorul pământean, fie el şi domnitor, cu sancţiunile divinităţii. Să fie, dar, atent ce face, să ţină bine în mâini cumpăna dreptăţii, să administreze bine ţara şi să nu-i lase pe servitorii săi să jefuiască pe săraci, „ca ianicierii”. Sunt şi alte clauze pe care Matei al Mirelor le include în acest *pact al domniei cinstite* (creştine): domnitorul să se ţină totdeauna de cuvânt, vorba lui să fie vorbă („vorba ce vei scoate din gura ta să fie adevărată, dreaptă şi neclintită [...] căci e o ruşine mare ca vorba domnului să fie de râs ca o minciună [...] Cuvântul unui domnitor e peatră nestemată”). Sunt şi alte virtuţi pe care domnitorul trebuie să le păzească şi alte (multe!) păcate de care trebuie să se ferească. Păcatul mândriei, de pildă. El este inspirat de „Satana Luceafăr” (sic!), datorită căruia strămoşul Adam a pierdut, în faţa lui Dumnezeu, onoarea virtuţii şi a fost alungat din rai. Mai bună decât nesocotinţa mândriei este „justa măsură”. Şi, pentru a-şi păstra neatinsă maiestatea domniei, domnitorul trebuie să fie, mai întâi, *umilit* faţă de Dumnezeu şi faţă de supuşii săi să se poarte în aşa chip încât „să nu fie nici amar – cu [aceştia] să nu se lepede de el – nici dulce – ca să nu-l mănânce”...

Vin, apoi, sfaturi practice pentru agenda domnitorului, unele dintre ele involuntar umoristice. Matei al Mirelor, care se vede că este un om chibzuit în toate şi care detestă lenea, lipsa de măsură, pierderea de vreme şi, în genere, toate formele nevredniciei, se adresează voievodului ca unui ţăran îndărătnic din parohia sa. Unui „fiu” – cum zice el cu părintească grijă. Voievodul, pentru a avea bun renume, trebuie să se ducă în chip regulat, de pildă, la biserică, să onoreze sărbătorile şi să nu întârzie dimineaţa în pat. Somnul prelungit este ruşinos. Aşa că: „ia aminte să nu te amăgească somnul şi să cazi în braţele lui zicând: «să mai dorm puţin până să se facă ziuă, să citească *Psaltirea* [...] şi atunci mă voi scula şi voi merge la biserică»; nu te da somnului, nu, că beserica va merge înainte, ziua se va ivi şi te va afla în pat căscând, întinzându-te a lene şi frecându-te la ochi. Apoi ce ruşine ca tu, Domn bun ce eşti, să nu mergi la beserică şi o zi strălucită să o schimbi în zi de înnegrire prin măria ta”.

Codul moral al domnitorului cuprinde şi alte datorii: *să nu clevetească*, de pildă, pe oamenii Bisericii, ci să-i onoreze şi să-i privească nu altminteri decât ca pe nişte miniştri ai lui Dumnezeu. Să nu-i „măscărească”, defăimeze, căci este greu păcat: preotul este acela care l-a botezat pe el, nobilul principe, şi tot el i-a pus pecetea darului creştin şi l-a făcut părtaş cu „nemaculatele mistere” ale dumnezeirii... Matei vorbeşte, acum, ca un teolog erudit, ca un spirit iniţiat în tainele credinţei, părăsind pentru moment treburile gospodăreşti şi juridice ale domniei. De la preoţi, trece la rânduiala monahală şi are şi la acest punct ceva de recomandat principelui său. De pildă, „să nu se desprindă de schima îngerească”,

căci, dacă s-a desprins (semnul ar fi că domnitorul nu-i iubeşte pe „bieţii monahi”!), înseamnă că s-a lăsat ispitit de Belzebut. Diavolul îi urăşte pe călugări şi încearcă mereu să-i facă de râsul lumii. Aşa că Domnitorul să facă bine să iubească şi să respecte tagma monahilor – „ca pe îngerii lui Dumnezeu” – şi să-i onoreze, nu să-i urască.

Fiind vorba de preoţi, călugări, episcopi, vine în discuţie şi *milostenia*, virtutea fundamentală pe care o recomandă literatura parenetică din estul european creştin. O aflăm în *Învăţăturile...* lui Neagoe şi în toate textele ce le-au urmat. Matei al Mirelor îi acordă un loc important în discursul său moral şi religios. „Nu e virtute ca milostivirea – scrie el; ea stă aşa aproape de Dumnezeu ca şi preoţia. Fericit omul ce a câştigat-o [...]. Astă virtute mântuieşte pe om de tot păcatul; purtată pre aripele-i inteligibile, zboară mai iute ca fulgerul, străbate într-o clipă nemărginitele spaţii ale cerului, fără să o împiedice câtuşi de puţin greutatea lumească”... Şi lauda continuă:

„Mila este regina tuturor virtuţilor”, „omul milostiv se apropie tare de Dumnezeu [...] lumea întreagă stă numai prin mila lui Dumnezeu”.

De la mila prin care sufletul se izbăveşte şi se apropie de ordinea divină, arhimandritul, care are în el o fibră de moralist, revine la poftele trupului. Reflecţiile şi, mai ales, afuriseniile lui, privesc omul, în genere, nu numai pe cel care conduce. Stilul şi tonul – uneori foarte mustrător – sunt acelea din cărţile sfinte, atunci când acestea ceartă pe cei neînfrânaţi. Matei al Mirelor ceartă şi el cu vorbe tari, de pildă, pe cei care cad în păcatul preacurviei. Iubeşte-ţi doamna, spune el domnitorului, „nu te uita la altă muiere”, „fereşte-te de patul altuia, că e plin de blesteme şi de urgie”... După preacurvie, păcat mare este beţia. Şi ea vine de la diavol. „E lanţul, cursa” Satanei. Şi, ca să fie mai elocvent, autorul face un portret colectiv al decăderii beţivilor: „Goli, săraci şi greţoşi, despreţuiaţi de toţi, culcaţi în uliţe, în drumuri şi chiar în tină de porci, cu mustăţile pline de vomături, linşi de câini, mâncaţi de muşte [...], făcându-se, cu o vorbă, [de] râsul şi batjocura lumii”. Matei insistă, sporeşte semnele decăderii fizice şi-i blestemă pe cei care beau până rămân „lungiţi ca porcii”. „Adevăraţii porci”, spune el cuprins de mânie. Principele să nu stea la masă cu ei, să fugă de ei, iar dacă se întâmplă să stea, să plece la timp: „ia aminte [Prea luminate Doamne] să-ţi economiseşti timpul de întors, ca să ajungi la împărat până ce nu înnoptează”.

Domnitorul să se ferească şi de credinţa în Mahomed, pe care ortodoxul Matei al Mirelor o consideră primejdioasă. Tonul se înăspreşte şi sfaturile cucernicului arhimandrit se transformă într-un mic pamflet contra turcilor mahomedani, alternat cu un encomion adresat grecilor care, loviţi de cei dinainte, au căzut în sclavie. Monahul valah jeleşte, acum, prăbuşirea cetăţilor elene şi, odată cu ea, deplânge deşertăciunea lumii:

„Vai de bieţii greci!, la ce dispreţ au ajuns!, cum s-a degradat poporul elen şi în ce nevoie a căzut! De la el a ieşit filosofia şi s-a răspândit în toată lumea; litere, arte, teologia, mari exemple de eroism, tot de la el le avem; gramatică, poezie, retorică, şi

alte arte frumoase el le-a aflat toate şi le-a răspândit în toate împărăţiile [...], cum să cadă acum în sclavia Turcului? [...] Vai, vai, frumoasa mea împărăţie, cum am fost lipsiţi de dulcea ta umbrire!"

După ce evocă ruinele cetăţilor faimoase, Matei al Mirelor plânge căderea Constantinopolului (cu biserica Sfânta Sofia), ca Ieremia pieirea Cetăţii Sfinte, solicitând moartea izbăvitoare:

„O, moarte, bună moarte, de ce nu vii chiar în acest moment să ne iei pe toţi câţi suntem greci?"

Autorul încheie *Sfaturile către Alexandru Iliaş* cu un tropar, amintindu-i, mai întâi, *cât de deşarte sunt domniile lumii şi cât de puţin folositoare sunt bunurile*, când vine inevitabila moarte în gheara căreia toţi sunt egali şi neputincioşi: „domni, fii de domni, regine, doamne, miri şi mirese" etc. ... Ceea ce se anunţa a fi un manual de morală practică pentru un Principe ortodox s-a transformat într-o meditaţie plină de melancolii şi de blesteme despre soarta pieritoare a omului şi a imperiilor. Arhimandritul de la Mânăstirea Dealu nu are idei noi despre filosofia de existenţă a Principelui, are, doar, mai mult talent epic în a reformula conceptele moralei creştine, punând accentul, în definirea modelului răsăritean, pe *milostenie* şi, în genere, pe pregătirea şi pe vocaţia lui religioasă. Principele său este, înainte de toate, un model spiritual, un *ministru*, cum zice traducătorul lui Matei al Mirelor, al lui Dumnezeu pe pământul şi peste supuşii pe care-i cârmuieşte.

2. Petru Movilă

Petru Movilă (1596–1646), fiul lui Simion Movilă, domn al Ţării Româneşti (1600–1601, 1601–1602) şi al Ţării Moldovei (1606–1607), ajuns „prin mila lui Dumnezeu, mare arhimandrit al Sfintei, marei şi făcătoarei de minuni Lavre Pecerska" din Kiev – frate dintr-o mamă cu Ioan Moise Movilă („voievod adevărat şi legiuit al Ţărilor Moldo-Vlahiei") –, dă în 1631 sfaturi politiceşti şi duhovniceşti celui din urmă, pornind de la exemple luate din Biblie, în spiritul şi după cutumele ortodoxiei. Cea dintâi recomandare este să aleagă şi să numească în slujbe „oameni de nădejde, temători de Dumnezeu, oameni de credinţă, care să urască lăcomia [...] bărbaţi buni, binecinstitori şi vrednici de a conduce". Vine, apoi, îndemnul ca, la judecăţi, „vina să fie mai întâi cercetată", iar când este vorba de libertatea patriei şi a supuşilor, „să lupte bărbăteşte" şi, în continuare: *să-i cruţe pe cei nevinovaţi, să fie binecinstitor, să se închine credinţei pravoslavnice, să fie ctitor, ziditor şi binefăcător al bisericii şi al şcolilor, să înveţe pe supuşii lui buna cinstire şi să-i umple de dulceaţă* etc. După cum se poate observa, *Sfătuirile* Arhimandritului din Kiev devenit, din 1633, Mitropolit al Haliciului şi a toată Rusia, autor al unei cărţi răsunătoare în epocă, *Mărturisirea ortodoxă*, sunt aproape în exclusivitate de ordin duhovnicesc. Cele politiceşti (lumeşti) sunt puţine şi neînsemnate. Ca om al Bisericii, el vrea ca fratele ridicat pe scaunul voievodal al părintelui lor, să-i facă pe cei din cinul duhovnicesc – mare şi mic – „rugători din inimă", pe dregătorii

aleşi de el „credincioşi şi drepţi”, iar tuturor supuşilor „să le întărească dragostea către stăpânul lor” şi să le stârpească „închinarea la idoli şi toate amăgirile Satanei”. Treburile domniei trebuie, în concluzie, să se desfăşoare „în ortodoxie şi bună cinstire”, iar în comportamentul şi faptele cârmuitorului (*domnului*) să se întâlnească şi să se vadă „nobleţea, dreapta credinţă, buna cinstire, înţelepciunea şi, în afară de aceasta, din copilărie, buna înzestrare”[15]. Adică mai toate virtuţile Principelui răsăritean care, potrivit gândirii ortodoxe, pentru a fi un bun cârmuitor al poporului, trebuie să fie, mai întâi, un bun slujitor al lui Dumnezeu... De reţinut în aceste sfaturi este accentul pus pe „buna cinstire” (formulă cu acoperire etică şi duhovnicească) şi, totodată, îndemnul stăruitor al teologului Petru Movilă ca domnitorul Ţării Moldovei să întărească învăţătura creştină şi să fie cinstită cum trebuie în rândurile supuşilor săi. „Să pui multă sârguinţă pentru ca învăţătura curată şi dreaptă a bisericii soborniceşti să fie cinstită şi întărită”, scrie el. Pentru autorul *Mărturisirii ortodoxe*, Domnitorul cinstit şi drept (*Prinţul*, *Ocârmuitorul*) se confundă cu *Prinţul-duhovnic*, păstor al sufletelor. Credinţa lui este că dreapta religie ortodoxă este calea desăvârşirii în toate câte sunt.

3. *Ceasornicul domnilor*

Pentru a ne face o idee mai precisă despre felul în care gândesc oamenii din secolele XVI–XVIII, la noi, educația Principelui și, în genere, formarea *omului desăvârșit și deplin* (modelul definit de *Învățăturile* lui Neagoe), trebuie să citim și traducerile ce au circulat, în manuscris, în acest răstimp. În ce măsură au influențat ele cultura română și, prin ea, mentalitățile românești? Una dintre ele este *Ceasornicul domnilor*, cartea celebră a lui Antonio Guevara transpusă din latinește de Nicolae Costin la începutul secolului al XVIII-lea la sugestia și în folosul, se spune, Domnului Nicolae Mavrocordat al cărui mare logofăt, în a doua lui domnie, a fost Costin traduce 19 capitole din cele 46 câte însumează cartea a doua (*Ceasornicul,* propriu-zis) din ediția apărută în 1529, împreună cu *Viața lui Marc Aureliu*, în Franța, Italia, Anglia, Germania, Olanda etc., în mai multe ediții. Johann Wanckelius o transpune la 1601, în latinește și, în această formă, ajunge și în Polonia. Nicolae Costin o descoperă, probabil. Sigur este că manuscrisul traducerii sale este descoperit de Moses Gaster și publicat, fragmentar în *Literatura populară* (1883). Tot el identifică pe autorul real al cărții, spaniolul Antonio Guevara, cronicar al regelui Carol Quintul. Amănunte și comentarii mai precise despre izvoarele și structura acestei opere parenetice cu mare circulație europeană aduce, mai târziu (1941), Nicolae Cartojan. Fără a cunoaște numele traducătorului, nici pe acela al autorului, Aug. Treboniu Laurian și Bălcescu tipăriseră fragmente din *Ceasornic* în „Magazinul istoric pentru Dacia” (1846). Aceleași fragmente fuseră reproduse de Kogălniceanu în *Letopisețul Moldovei și ale Valahiei* (1874).

[15] Cf. G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. II, Bucureşti, 1969.

În fine, Nicolae Cartojan comentează în 1941 textul și stabilește, mai precis, sursele lui și contribuțiile traducătorului.[16] Nicolae Iorga consideră *Horologium principum*, în adaptarea lui Nicolae Costin, „o operă de filosofie morală" și o „compilație erudită", ceea ce, în parte, și este cu observația că nu-i propriu-zis o compilație după diverși autori clasici, ci o traducere, prin intermediul limbii latine, din opera unui scriitor spaniol din secolul al XVI-lea, admirator al lui Aristotel și al stoicului Marc Aureliu.

Traducând-o, fiul moralistului Miron Costin justifică în *Predoslovie* temeiurile sale. Este, de altfel, partea originală a lui, în afară de osârdia și chibzuință pe care o pune în a transpune în limba română textul latinesc al lui Wanckelius și de a comenta „marginalile" (comentariile în marginile textului!) acestuia. Prima justificare este aceea de a prezenta un model de *ocârmuitor,* păzitor de dreptate și, prin sfaturi bune îndrumător moral și spiritual cu scopul de a-i feri pe oameni de „necinstea" și „hicleșugurile" lumii. Pentru aceasta, ocârmuitorul trebuie, înainte de orice, să-și ia sfătuitori înțelepți, adică oameni învățați, în speță filosofi. Căci, zice el, „de-i capul bun iaste și țara bună". Să-i asculte, așadar, cu dragoste pe cei înțelepți și, în acest sens, aduce exemplul lui Marc Aureliu, împărat și filosof. Exemplul este luat, bineînțeles, din cartea lui Antonio Guevara, ca și altele. Ocârmuitorul să ia aminte și la poza doamnelor sale și de asemenea, să aibă grijă și de educația fetelor și feciorilor săi, să nu-i țină „în dezmierdăciune" și să-i ferească de „dragostea spre gimbășii și pehlivănii", cum trebuie să se ferească și el. Aceștia cultivă „hirea ciia mișală omenească" și primejduiesc, astfel, morala și comportamentul ocârmuitorului (Principelui). El nu trebuie, totodată, să se preocupe de „frumusețea trupului", și nici nu trebuie „a să lăuda și a să trufi". Bine este, zice în rezumat traducătorul lui Antonio Guevara, ca domnitorul să ia exemplul oamenilor mari din trecut pentru a prinde „rodul minții sale cei lămurite, adecă învățături a vieții" pe care să le lase, apoi, urmașilor:

„Și ca o lumină din lumină, celor rătăciț cale arătîndu-le, au aținat, spre care lumină celor petrecători întru întunerec să le arătia lumina. Dintru a căror rod și aceasta carte, care s-au scos întru preluminat numele și norociria mării-tale, o arătăm în lume, a se vedea poatia nevoința și grije și osîrdie întru aflaria și aduceria mărturiilor și învățăturilor a mulți dascăli și istorici aleși, a cării cărți numele s-au dat *Ciasornicul domnilor*. Căci adevărat, ca pe un ceasornic cesurile, se arată viața cea ocîrmuitoria, întru ale stăpîniei și a celor păzitori de direptate. Că de vreme ce, cial mai n(ain)te de viaci monarha, Dumnedzău, care este oglinda și pilda tuturor stăpânilor vaculuі acestuia, au ales și au aședzat stăpâniile acestui vac, cum a besiaricii, așia/a politiei lumești, fără care ce alta nemică, fără răsipi, netocmele, traiuri dobitocești între oameni ar fi, precum să vede la vechile istorii, până a nu să supune lumia giudiațelor și stăpîniilor sale, cu cale au fost a să osteni pre lângă

[16] Cf. Gabriel Strempel: introducerea la *Ceasornicul domnilor* de Antonio Guevara. Traducere din limba latină de Nicolae Costin. Ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Strempel. București, Editura Minerva, 1976. Informații privind structura și circulația cărții vin de aici.

acele ce s-ari cuveni stăpânirii politii lumești, lăsînd a vesiaricii la alți scriitori besiarecești”.

În sintaxa ei latinizantă și în limbajul ei împleticit, noduros, compus cu dificultate, *Predoslovia* lui Nicolae Costin nu are fluența și frumusețea limbii lui Miron Costin, tatăl, creator în sensul deplin al termenului. Fiul, se vede limpede, a citit mai multe cărți și a deprins din ele ceea ce trebuie, dar se exprimă greu într-o limbă redundantă de cabinet. Relativ nou și, pentru noi, importantă este convingerea traducătorului că o domnie bună este ceea ce beneficiază de înțelepciunea filosofilor. Este și ideea pe care o dezvoltă în *cartea întâi* (din cele patru, câte cuprinde *Ceasornicul*!, carte de învățătură, cum anunță tălmăcitorul): „pentru viața și chiverniseala domnilor, scoasă din cărți streine pre limba moldovenească”.

De aici înainte vorbește, desigur, călugărul franciscan, socotit precursor al *conceptismului*, eseistul Antonio Guevara (1480–1545), care asociază erudiția lui remarcabilă în ceea ce privește filosofia și istoria Antichității cu o bună imaginație epică și speculativă. Ce-i curios, este faptul că, traducând, limba lui Nicolae Costin se dezleagă, parcă, devine mai fluentă și mai clară. Iată cum sună în limba română, de pildă, un comentariu despre „ocârmuitorii lucrurilor” care își petrec viața „fără cale și fără pravilă”:

„Pravila dumnezăescului Plato, filosofului, Cartia 1, iasti așia: cine viața sa nu o petriace direpț, nice casa sa nu o are întru obiceaia bune, nice lucrurile casei nu chivernisăște cu direptate, nici să nevoiaște cu învățătura neamului și rudei sale, nice pacia cu megiiașii săi n-are. păzitorii, carii ca niști dumnedzăi vă aflați ocîrmuitori lucrurilor, să-i rădicați dintre norod și ca pre niște nestătători să-i dezrădăcinați. Căci nimia mai mult nu turbură țărâle decât carii îș petrec viața fără cale și fără pravilă. Aceștii ale sale pravile, Plato adevărat au pus mare socoteală. Dară cine dintru sine să strică și să pierde și cine de lucrurile casei sale nu gîndește, cine ruda și semințiia sa o lasă cu obiceiuri rrele și cine niceodată liniște în oraș nu are, acela dintru numărul prășenilor să fie gonit și ca pe un nebun legat, foarte cu cale lucru est”.

Lăsând de o parte ezitările traducătorului și topica, totuși, nefirească a frazelor, calchiată după limba latină să vedem ce model de Principe recomandă predicatorul franciscan. Unul, înainte de toate, care este om de viță nobilă și, fapt esențial, știe să asculte „cu dulceață pre omul învățat”. Și, ca să fie înțeles, autorul aduce exemple din Antichitate, cum am precizat deja, însoțindu-le cu comentariile sale morale. Nu face excese, nu vrea să vatăme pe nimeni și, cum mărturisește într-un rând, se ferește să iasă în față cu *voroava* lui, adică să vorbească despre sine. Este modest și își cultivă modestia pentru a rămâne drept, obiectiv, nedojenitor în cronica (narațiunea) sa, bogată în ceea ce specialiștii medievaliști (Ernest Robert Curtius, de exemplu numesc „anecdotica Antichității”. Și, totuși, Antonio Guevara nu împinge modestia prea departe încât să „tremure înaintea subiectului ce trebuie tratat”, așa cum ne avertizează Curtius că fac alți cronicari din epocă. El își cunoaște bine subiectul și, când îl narează și-l comentează, arată multă siguranță de

sine. Antichitatea îi sprijină prin exemplele ei ideile (lecțiile) despre domnitorul înțelept. Iată cum transpune Nicolae Costin, în moldoveneasca lui de cabinet, această profesiune de credință făcută de un moralist spaniol la începutul secolului al XVI-lea, atunci când medievalitatea și Renașterea se întrepătrund:

„Că al nostru lucru iaste pre domni și pre cei mai mari a-i cinsti, nu a-i vătăma; a-i pofti, nu a-i supăra; a-i ruga, nu a-i dojeni; a-i îndrepta, nu a-i micșura. Căci pre acela doftor neînvățat îl țin, care cu unsorile acelia cu carele au tămăduit călcâiele cele vîrtoase va să ungă și să tămăduiască ochii, decât carii nemică nu-i mai gingaș și mai supțire, ce es dentru aceștia. Adecă să arăt domnilor și celor mai mari că voroava noastră nu iaste ca cu această carte să arăt cine sânt, ce să-i învățăm cum li se cuvine a fi; nu a le aduce aminte ce fac, ce a-i învăța ce li se cade a face. Că omul de viță, pre carele întru îndreptarea vieții, de nu-l va deștepta grijia cugetului său, nu credz ca vreodată să-l poată aduce spe îndreptarea vieții lui acestia ce le scrie condeiul nostru".

Predicatorul franciscan nu vrea, așadar, să-i supere pe cei mari cu observațiile lui critice, vrea doar să-i învețe să fie drepți în ceea ce fac. Pentru aceasta, le recomandă *să deștepte în ei grija cugetului*. Costin traduce, pe înțeles, aceste sfaturi și când este să marcheze derapajele profesionale ale „doftorului neînvățat", găsește cuvintele norocoase: „cu unsorile acelia cu carele au tămăduit călcăiele cele vârtoase va să ungă și să tămăduiască ochii". Reținem, deocamdată, că Principele generic trebuie să fie înțelept și, pentru a cârmui bine, să aibă sfetnici învățați (filosofi), pe care să-i asculte *cu dulceață*. *Ocârmuitorul* (cum traduce Nicolae Costin) trebuie să dobândească și alte virtuți. Să fie, de exemplu, și *milos*, nu numai înțelept. Să aibă, apoi, „întreagă socoteală, inimă neînfrântă, voroavă tomită, învățătură sănătoasă, să nu folosească și să nu creadă în «vorba împodobită» (așa cum o folosesc grecii), etc." Trecând, apoi, la sfaturi mai practice, cronicarul spaniol recomandă moderațiune în ceea ce privește hrana Prințului „mare iaste nenorociria lacomului". Mai ales atunci când lăcomia se unește cu zgârcenia și trândăvia. Sunt *topoi* ce se repetă în scrierile medievale. Curtis vorbește despre toate acestea și altele, cu valori mai înalte (cum ar fi *topoi ai inefabilului*), în *Literatura europeană și Evul Mediu latin.*

Mai importantă în imaginarul și morala din *Ceasornicul domnilor* este ideea păcii, dezvoltate în *vorova preaînțeleptului garamantilor* și în discursul „jidovului" care se plânge de injustiția și lipsa de milostivie a judecătorilor râmleni (romani).

„De veți crăia noastă – spune acesta din urmă – pentru caria pre multe griji ați venit să o țineți, arătați-ne noao direptate deplin și vom arăta voaă cinstia acea căzută. Fiți poroncitori ca niște romani și noi ca niște jidovi vom fi ascultători. Dați-ne diregători milostivi și veți avia fără grije toată stăpîniia. Mai în scurtu, de nu veți fi groznici întru cuprinsele greșelele slăbăciunii noastre, așădzărilor voastre vom fi foarte ascultoi! Mai întâi, de poroncă să vă slujim a ne pofti pre noi priimiți, că cu blîndețile poftii, nu cu nebunie poroncind, dragostia în noi, caria părinții întru feciorii săi află, nu necredința cia nespusă, caria stăpînii află întru slugile sale, veți afla".

Înțeleptul garamantilor stă de vorbă cu Alexandru cel Mare și-i spune că este o nebunie să-ți petreci viața în război și o deșertăciune să-ți aduni bunuri multe și să-ți întinzi, nemăsurat, puterea. Este discursul, poate, cel mai substanțial din cartea lui Guevara. „Ce ar fi ce vei, ce ar fi ce ceri, ce ar fi ce cerci?" – întreabă el și, fără a aștepta, răspunsul, îl ceartă pe Alexandru și, prin el, contestă tipul ocârmuitorului care nu cunoaște „zăbava cu liniște și odihnă" (traduce Nicolae Costin). O prefigurare a discursului justițiar transformat mai târziu, de romantici, într-un discurs justițiar – metafizic. Reprezentantul acestui popor mic, care trăiește în legea veche cu socotință și în modestie, vituperează „cugetul mândru și învrăjbitoriu" al cuceritorului nesăbuit care pierde (uită) „vrereia și socotiala a toată lumia" și umblă în calea nedreptății. Un discurs ce se apropie de blestem. Alexandru nu se poartă „ca un domn de moșie", ci ca un tiran nemernic. Înțeleptul garamantiilor pare a fi un precursor al *persanului* din eseul lui Montesquieu:

„Spune-mi mie, te rog, sau nu iaste mare nebunie a sărăci pre mulți, pentru să te îmbogățești numai pre tine? Au nu iaste cea de pre urmă nebunie pentru să stăpânești tu, cu un tiran, să vei a-i goli pre toți de stăpâniia moșiilor sale? Au nu iaste nebunie prea mare că/vei să aședzi răsipă vieții noastre și multe mormânturi pre pământu? Au nu iaste nebunie prea mare a vria ca să arete dumnedzăii neodihnite poftele tale și să piardză vreria și socotiala a toată lumia? Au nu iaste nebuniia cea de pre urmă ca cu lacrămile săracilor și a văduvelor, așea de singeroasă biruință a vrea să agonisești? Au nu iaste nebunie să înoate pământul în sângele celor nevinovați, pentru să dobândești veste cu blăsătm între oameni? Au nu ți să pare ție mare nebunie când împărățind dumnedzăii lumea între așea mulți, să vei tu numai ție să ți le dea dumnedzăii și să ți le răpască? Blăstămat iaste de au fost așea și blăstămat va fi de iaste carele viața ce viețuiaște în perire tuturor o întoarce! Pentru aceasta una pricina ca la vecii viitori de bărbat tare laudă să agonisească; că foarte rar slobod dumnedzăii ca în pace să le păzască cineva acelia ce sintu dobândite cu războiu nedreptu".

După ce îl ceartă bine și-l amenință cu pivnițele iadului, înțeleptul încheie, prezentând cele șase *capete* din pravilele comunității garamantilor. Unele sunt simple și îndeamnă la austeritate, altele par crude, întrucât pune limite vieții femeii la 40 de ani și a bărbatului la 50. *Vieții* sau capacității de-a aduce viață, a procrea? Propozițiile tălmăcitorului moldovean nu sunt limpezi la acest punct („a viețui să nu i se cadă"). Pravilele stipulează ca feciorii să nu accepte alte legi în afara celor primite de la părinți (cu alte vorbe să nu se închine la mai mulți Dumnezei), să se îmbrace cu o singură pânză (pentru că mulțimea hainelor provoacă pizmă și declanșează nebunia), orice muiere să aibă un singur bărbat până naște trei copii, iar dacă are mai mulți „să-i jărtfească dumnezeilor", în fine, femeile și bărbații să trăiască în adevăr și iubire, iar dacă se întâmplă să cadă în minciuni, atunci să piară. Legi pline de cruzime, sfaturi nemiloase.

După ce reproduce (inventează) această lecție de bună purtare și înțeleaptă simplitate, Guevara face comentariul său, revenind la Platon și la înțelepciunea

grecească. Prilej de a relua și întări ideea (*ideea dominantă*) a filosofiei sale morale, și anume că Principele bun este acela care este învățat și știe să se înconjure de sfetnici de seamă, aleși din rândul filosofilor. Modelul lui, repet, este Marc Aureliu, care unește în el cele două mari virtuți ale Prințului-model: *înțelepciunea* (filosofia de existență) și *bărbăția* (curajul, demnitatea, știința războiului, diplomația etc.), iar dintre *sfetnici* numele cel mai des citate sunt Aristotel și Seneca. Aristotel, dascălul lui Alexandru cel Mare (un model, iarăși, în acest imaginar al puterii, un *Principe* și el, care a uimit lumea) și Seneca, ministrul lui Nero. Despre Marc Aureliu, Antonio Guevara scrie o carte pe care o asociază, apoi, cu *Ceasornicul domnilor*. În Cartea a III-a din *Ceasornicul* autorul înfățișează moartea lui Marc Aureliu și ultimele lui sfaturi, în Panonia, la 72 de ani ai săi și la 936 de la zidirea Râmului. Ostenit de războaie și lovit degrabă de *paralis* și de „mihniciunia inimei", el cade într-un somn îndelung, limba lui este umflată, ochii lui sunt înfundați, carnea este uscată, virtutea sa este slăbită – și, prezentând această agonie, autorul nu-și stăpânește tristețea. Dar tristețea mare nu paralizează imaginația scriitorului și nici, se va vedea deîndată, a traducătorului:

„O, cât de mișel lucru iaste a prăvi pre domnul murind, sau pre boierul ales, pre nemeșul bogat, de nu va avea pre lângă sine nice un priiaten credincios, întru acea trecere prea gria agiutoriu și nice a fi fără socotială, dzic, că nu să cade priiatenului credincios. Că cei ce sintu părtaș întru viață norocurilor noastre sintu mulți, iară carii au grije la moarte de simțirea noastră foarte puțini. Oamenilor înțălepți și preaînțălepți, până a nu-i sili firea spre a muri, din vreria să li se cade a muri adecă mainte de ce vor sosi cele alese ceii de pe urmă nevoi, să orânduim cele ce radzimă de simțirea cia din lontru. Că de socotim nebun pre cel ce ar vrea fără corabie să triacă marea, adevărat, nemică înțăleptu nu vom socoti pre acela care de tot negata vine la moarte. Ce piiarde omul înțăleptu făcând diata? Ce scădere cinstii pătimește carele nainte de moarte cu nepriiateni și oentru aceiia spre care au fostu cu inimă rea să împacă? Ce scade din cinste aceluia care în viață era datoriu să întoarcă, căci porunciaște să se întoarcă la moarte? Cu ce lucru mai înțăleptu să poate cineva a să arăta, decât de se va ușura de cele pre sine, care pre urmă cu giudecata s-a cere?"

După acest *topos al jeluirii* în fața neantului și a deșertăciunii existenței omului care nu-i, în fapt, decât o zădărnicie a zădărniciei, topos frecvent, și el, în *Biblie* și, apoi, în scrierile medievale, vine la rând discursul (toposul) testamentar, acela în care se face sinteza unei vieții și se comunică ultimele înțelepciuni. Dar nu așa de repede și nu în succesiunea pe care am citat-o noi. Înainte de a da un ultim cuvânt lui Marc Aureliu (eroul-filosof, modelul Prințului desăvârșit în viziunea lui Antonio Guevara), autorul își prezintă punctul să de vedere și, după el, introduce discursul lui Panusie, sfetnicul înțelept, fidel și preaiubit.

Autorul, zic, face o lungă punere în temă, dezvoltă estetic subiectul deșertăciunii lumii și discută soarta lui Marc-Aureliu și, mai ales, face speculații inteligente despre *starea de boală* a omului înțelept. Merge chiar mai departe și

prezintă condiția împăratului-filosof care se pregătește de moarte. O situație de existență și un tip de erou care, s-ar putea spune, prefigurează, piesa lui Eugène Ionesco. Comentariile lui Marc Aureliu, mai întâi gospodărești (cum trebuie să-și împartă averea), apoi morale: cum trebuie să se compare prietenii apropiați și demnitarii celui care zace în „neodihnă pururea" și care trebuie să fie „căiala" lor. „Căiala" trece și în comentariul naratorului (eseistul format de cultura Antichității și dornic să se elibereze de dogmele scolastice ale Evului Mediu) și atunci frazele lui capătă un evident accent elegiac și, în același timp, dezaprobator față de cei care nu se rușinează (zice el) în fața morții. Căci este lucru rușinos să dai muribundului amăgeli deșarte și – dacă înțeleg corect, propoziții împleticite ale traducătorului – este rușinos, totodată, ca *prietenii să nu grijească de bolnavi și să-i sfătuiască bine*, să țină, adică *diată.* Până să ajungă la ideea, într-adevăr, esențială pentru că vizează condiția umană, în genere („iară că bine și tu și el știți că pre toți o noapte și a călca odată pre calea morții, căci să te temi a grăi prietenului, care acum au sosit la moarte"), eseistul vorbește despre cumpăna vieții și pierderea sufletului și risipirea bunurilor lumești: „Că, adevărat, dreptu rău și mai rău decât dracul iaste cine amăgește pre bolnavul căruia ce i-ar fi de agiutoriu a muri bine silește să se îmbunedze cu nădejdea vieții. La care cumpăna, cine grăiește acelia, puțin agonisește, iară cine crede multe piarde în eșărtu. Mai bine iaste, pre cei murind, a-i învăța cu ce socotială s-a putea afla atuncia întru bună simțirea sa cea din lontru".

Nu putea lipsi din discursul naratorului care stă la capătul muribundului, tema pocăinței târzii și, implicit, tema biblică a deșertăciunii vieții lumești. Omul, zice Antonio Guevara, să nu lase *a se ispovedi* și *a se pocăi* doar la bătrânețe, ci, fiind creștin bun, să-și pregătească, din timp, vremea de pocăință și îndreptare. Căci: „Ce folosescu corăbii, adânci spartă, cârma? Ce folosescu războiului isprăvit, armili? Ce folosescu oamenilor morți, cu unosri și cu pliasturi să-i ungă? Într-acesta chip ce folos fac duhovnicii a vini la bolnavii carii acumu nu-s în mintea sa, să-ș mărturisească păcatele? Adevărat, rău să vă puea ispovedui, căruia priceperea spre pocăință îi lipsește! Ce folosește diacul a lua aminte lucrurile rădzimătoare de simțire pre aceia vreme, după ce bolnavul acmu au pierdut voroava".

După acest eseu-bocet cu note filosofice, autorul introduce discursul preaînțeleptului și bunului Panasie care, aflăm din răspunsul lui Marco Aurelie, „ar fi suptu în Dachia", „ar fi mîncat în Râm" și ar fi luat învățătură din Țara Grecească. Cu alte vorbe, preaînțeleptul și tare de virtute Panasie sfetnicul, ar fi un umblat și cu învățătura culeasă din multe părți (culturi). El reia, în esență, tema dinainte, dintr-o perspectivă mai acut existențială. La ce-i bună, întreabă el, atâta știință, dacă omul moare cu ea cu tot? Subiect etern, întrebare fără răspuns:

„Spune-mi mie, mă rog, stăpâne, căci să învață oamenii a grăi grecește, căci ostenescu ca să înțăliagă jidovește, căci atâta de multu asudă în limba lătinească, căci atâtia de multe vremi petrec în Țara Grecească, schimbă dascăli așea de mulți, pătrund atâtea de multe cărți, atâția de mulți bani pre învățătură cheltuescu, pentru să petriacă viața cinstește și de la o vreme a priimi moarte, cu inimă bună, să

cunoască? Să cade oamenilor să-ș pue dintre acesta hotar învățăturilor, ca să să învețe a vieți bine. Că nice una nu-i așea adevărată știință, de nu va cunoaște omul prea bine a-ș orândui viața sa. Ce folos iaste să știu multe, de nu voiu lua nice un folos dintru aci știință? Ce agiutoriu am dintru conștința tuturor limbilor streine, de nu-m[m]voiu înfrâna eu limba mea, de la apucarea vieții altora? Ce agiutorește a petrece cu cetitul cărților celor multe, de nu mă voiu învăța alta, fără a amăgi (priiatenii) și pre cei de aproape? Ce-m va folosi să știu vîrtuțile stelilor și clătirile stihiilor, de voiu ști a mă feri despre răutăți? În scurtu, foarte puțin folosiaște de să va da cineva după oareare înțăleptu și pre ascunsu să va arăta ucinic celor nebuni. Că soma a toate-i folosofiei întru a sluji dumnedzăilor și întru nevătămarea oamenilor stă. Întreb de tine, doamen, preasăninate, ce folossțe corăbiiariului a ști meșterșugul corăbiii și să să înece pe vreme rea? Ce agiutorește pre războiul vestit a vorbi multu de războiu și a face războiul să fie neștiutoriu? Ce ispărvește povoața a arăta altora potica căilor, de va rămânea el de cale?"

Toate aceste discursuri pregătesc discursul esențial, al filosofului-erou (Prințul model). Discurs complex în care regăsim înțelepciunea Antichității. În răspunsul său, filosoful Marc Aureliu se vaită, întâi, de destinul său tragic (care este, în fapt, destinul în genere, al omului pe pământ): a avut de toate și, acum, pleacă doar cu „băibărăcelul" lui (un veșmânt simplu) și trupul său va fi mâncat de viermi. În strâmtoarea în care a ajuns, vrea mângâiere de la prieteni. E mâhnit că fiul său Commodus care-i va urma pe tronul imperiului, dă semne de nestatornicie și neînțelepciune („mintea cea rea a fiului meu") și le dă sfaturi. Sfaturile lui repetă pe acelea pe care Plutarh le dăduse, într-o carte, lui Traian (reproduse, și acestea, în *Ceasornicul domnilor!*). Sunt cinci și din ele, deducem, că Principele (domnul) – oricare ar fi el – trebuie să țină seama de următoarele reguli de existență: cea dintâi este ca el „să viețuiască cu pază" și să fie plin de bunătate, să se țină departe de răutăți și, în felul acesta, va fi un model pentru toți: căci „nimeni nu va îndrăzni să fie desfrânat". 2. Să fie drept cu toți, cu cel ce vine de la țară și cu cei ce sunt lângă tine. 3. Să fie pururea iubitor de adevăr și să nu vorbească mult („întru voroadă să nu fii îndelungat") 4. „La petrăcănii să fii blând și cu milă", în fine, 5. Să nu-i accepte în preajma sa pe „giambași și pe îmbunători" (lingușitori), căci aceștia vor tulbura cu răutatea lor viața orașului.

Acestea sunt, în esență, legile pe care Marc Aureliu le socotește fundamentale pentru educația unui destoinic și desăvârșit domnitor, pe lângă altele pe care această narațiune parenetică le reține. Între ele, cea mai importantă, poate, este aceea ca Principele (împăratul, domnitor, *Ocârmuitorul*, oricum i-am zice!) trebuie să le aplice și să le păzească, și anume ca *Ocârmuitorul* să nu uite să-și ia oamenii învățați (filosofii) ca sfătuitori de taină. Marc Aureliu (și prin el Antonio Guevara) aduce în discuție pe Nero, care a avut, ca ministru (sfetnic) pe Seneca. Și, avându-l, n-a ezitat să-și omoare mama (Agripina) și, pe lângă alte fapte demente, să dea foc Romei. Și, dacă este așa, se pune întrebarea: cât de înțeleaptă poate fi puterea (politica) sfătuită de filosofi? Este întrebarea pe care și-o pune, în epoca noastră, Noica (nu este

singurul, desigur): *tot mai vreți ca filosofii să fie în preajma politicii și al celor ce o conduc*? *Cunoscând ce-a reuşit să realizeze înțeleptul Seneca, sfetnicul lui Nero*. O întrebare pe care Antonio Guevara și, de bună seamă, Nicolae Costin, logofătul lui Nicolae Costin și traducătorul *Ceasornicului domnilor*, nu și-o pun.

4. Antim Ivireanul

În 1715, Preasfinţitul şi păzitul de Dumnezeu Metropolit Antim din Ivir tipăreşte *Sfătuiri creştine-politice* către Ioan Ştefan Cantacuzin Voevod, scrise în greceşte[17], după ce tot el tradusese şi tipărise, în 1713, împreună cu Ioan Avramios – predicatorul Curţii – în text bilingv (greco-român), *Pildele filosoficeşti* ale părintelui Galard. Scrierea, redactată – cum precizează autorul – *în limba greacă vulgară* – cuprinde sfaturi, maxime, sentinţe luate din scriitorii greci şi latini, acomodate împrejurărilor şi timpului. Unele sunt puse în versuri („în stihuri simple politiceşti ritmice"), pentru a fi mai uşor de ţinut minte, desigur, voind ca educaţia Principelui să fie cât mai desăvârşită (un termen frecvent în literatura parenetică din cele trei secole în care ea se dezvoltă: XVI–XVII–XVIII, sugerând modelul Principelui răsăritean, dar şi un concept mai general privitor la modelul uman al timpului). Antim Ivireanul adaugă în *Sfătuirile* sale şi rugăciunile zilelor de peste săptămână, pentru ca nu cumva ele să fie ignorate. Virtuţile Principelui încep, în această parte de lume, cu iubirea faţă de Dumnezeu („iubirea cea fierbinte"). Pe ea se sprijină tot ceea ce urmează: dorinţa şi puterea, de pildă, de a guverna „nejigurat şi plăcut lui Dumnezeu", „râvna [...] să-şi înfrumuseţeze moravurile cu înţelepciune şi cu o cultură demnă de o domnie" etc. Ca să se facă înţeles şi ascultat şi ca să respecte, evident, regulile retoriceşti ale genului, Antim redactează, întâi, un encomion în stihuri, traducând semnele strălucite ale pecetei domneşti (*Corbul*, *Crucea* şi *Vulturul*) în stilul panegiricului dedicat de Erasmus lui Filip cel Frumos: *nobleţea neamului, glorioasa împărăţie a Romanilor* pe care ar moşteni-o Ştefan Cantacuzino, *destoinicia*, apoi, de a guverna (reprezentată de Corb), în fine, *fidelitatea faţă de religie* şi reputaţia lui de a fi un „respectat apărător al Bisericii lui Cristos"...

Ca să fie înţelept, bine văzut, lăudat şi admirat („în veacuri nenumărate") şi ca să ştie să guverneze pe alţii şi pe sine însuşi, Principele ar trebui – după credinţa lui Antim Ivireanul – *să trăiască cu vrednicie, să fie prudent şi blând, să se îngrijească de toţi, să fie liniştit, modest, să se lepede de la clevetire şi osândă, să se ferească de fapte necugetate şi să-i îndemne pe boierii săi să se lase de viclenie şi nedreptăţi* etc. Pentru ca toate acestea şi încă altele notate în această proză sfătoasă şi colorată, nu lipsită de o anumită autoritate pe care i-o dă autorului rangul lui duhovnicesc, Antim recomandă Principelui şi, prin el supuşilor săi, să trăiască „înţelepceşte" şi să alunge „nereligiozitatea şi răutatea degradatoare". Să

[17] Traduse în româneşte de Constantin Erbiceanu şi imprimate în 1890, la Bucureşti, de Tipografia „Cărţilor Bisericeşti".

fie, cu alte vorbe, buni creştini. Să se ferească de ispitele diavolului („să ştii că demonul rânjeşte cu dulceaţă, dar bate cu ruşinare şi cu multă viclenie") şi să fugă de îngâmfare şi de deşertăciunile îngâmfării. Cugetările, sfaturile, aforismele sunt luate de peste tot (de la Sfinţii Părinţi şi de la filosofi), iar unele pornesc, desigur, de la sine. Antim Ivireanul ştie să le formuleze adecvat în frazele sale bine chibzuite, cu un puternic subtext moralistic. Şi cu tonalitatea lui părintească în care blândeţea se uneşte cu o înţelepciune bine cumpănită:

„Virtutea, o, fiule! este liniştea sufletului, cuviinţa Domnitorului şi a tuturor celor ce se mântuiesc".

.....

„O, fiule! caută să învingi mai întâi pasiunile tale, să fii blând şi îndurător către supuşii tăi".

.....

„Căci începutul iubirei este lauda. Defăimarea însă devine cauza inimiciţiei".

.....

„Egalitatea adevărată să o găsească cu toţii şi să ai prieteni ai tăi pe cei ce spun adevărul".

.....

„Dacă, iubitul meu fiu, te vei păzi de trei fiare, să ştii că vei afla medicamentul sufletesc: fugi de iubirea de argint ca de o fiară, de mânie ca de ceva foarte sălbatic şi de patimă".

.....

„Linguşitorul este ca o ciocănitoare, iar mincinosul ca un tâlhar, nedreptul ca un mojic, ca o oglindă naturală".

.....

„Rădăcină şi temelie este adunarea plăcută, iar convorbirea cuviincioasă este sarea lucrurilor bune" etc.

Aceste propoziţii, cu valoare aforistică, recomandă valorile vieţii individuale şi, împreună, alcătuiesc un cod creştin de existenţă. El se adresează cu precădere Principelui (sau, în cazul de faţă, Domnitorului), dar este valabil pentru toţi. Mitropolitul Antim, cu talent scriitoricesc, ştie să folosească stilul figurat, ştie să-şi noteze gândurile fără multe podoabe. Traducătorul lui în româneşte (Erbiceanu) îi pune, la rândul lui, bine în frază cugetările. „Fă-te roza virtuţii, floarea bine-facerii, pentru ca să te faci fiu al Împărăţiei de Sus", îndeamnă el pe cel care are deja puterea în Domnie. Cugetările depăşesc de multe ori sfera puterii voievodale şi încearcă să definească, în genere, condiţia şi şansele omului care caută perfecţiunea. Cel ce are puterea poate ajunge la desăvârşire (perfecţiune) în trei chipuri: dacă *păzeşte credinţa*, dacă ştie să *suporte soarta* şi, al treilea, dacă *guvernează cu judecată şi înţelepciune*. Şi ca să se înţeleagă cum trebuie sensul acestor exerciţii spirituale, păstorul dă fiului său spiritual o pildă:

„Lumea aceasta socoteşte-o călătorie şi cale, prin urmare, să călătorim cu bine, pentru ca să fim lăudaţi de acei ce vin după noi în lume. Un Domnitor mare

fără dreptate este ca un râu fără apă, după cum se exprimă mulţimea dascălilor învăţaţi. Păzeşte-te de inamicul tău ce se arată în calea ta graţios, blând, amic, ca înşelăciunea vulpei, pentru că falşul caută ocaziune ca să te înşele. Dacă voeşti să fii lăudat în veci şi să ai înaintea ochilor tăi lauda şi renumele, fă lucruri demne de laudă şi renume. Să ai milă fiule de toţi supuşii, ocupă-te cu bună-voinţă ca să fie toţi în linişte, pentru că îngrijirea păstorului este odihna turmei. O fiul meu! gândeşte-te la acestea şi nu vei greşi, adu-ţi aminte din ce eşti creat, unde vei merge şi unde vei rămânea în eternitate." sau:

„[...] nu-ţi bate joc, o fiule, de nenorocirile altuia, căci soarta este comună şi viitorul neprevăzut; păcatul viclean urmează pe omul ca umbra corpul nostru, când ne preumblăm" etc.

Ca să varieze discursul său moral şi pentru ca acela ce-l ascultă să-l ţină mai bine minte, Antim îşi pune uneori sfaturile în „stihuri politice rimate din opt silabe". Aşa procedează, de exemplu, atunci când vorbeşte despre virtuţile rugăciunii. Alcătuieşte o *Antologie de sentinţă*, adunând cugetări din scrierile teologilor şi înţelepţilor (printre ei se află şi Vasile cel Mare – „fala Cezariei" – şi Ioan Hrisostomul), cu ideea că acestea „curăţă sufletul şi ornează pe om". Rugăciunea, mai zice el, înfrumuseţează corpul şi sufletul omului, uneşte pe om cu Dumnezeu şi-l înalţă („este sigiliul înţelepciunei, siguranţa păcii, paza curăţeniei, privarea de răutate, pedagogia mâniei şi cauza modestiei, suspendarea urei şi uşurarea ostenelei").

După toate aceste cugetări sănătoase şi sfaturi înţelepte, Mitropolitul adaugă în discursul său moral şi spiritual 14 „rugăciuni de ajutorinţă", câte două pentru fiecare zi (de duminică până sâmbătă), prin care robul lui Dumnezeu cere miluire şi iertarea păcatelor. Printre păcate se află şi „războelul necuratelor [sale] cugetări". Dar cine se smereşte, aici, şi solicită iertare: cel care a compus aceste rugăciuni (autorul) sau cel care le repetă? Pentru a lămuri lucrurile, autorul (Antim din Ivir) adaugă câteva stihuri ce explică subiectul cărţii şi, în acrostih, proprietatea intelectuală a textului („lucrarea lui Antim"). Semn de orgoliu scriitoricesc sau sentimentul că autorul român care, obişnuit până acum să culeagă reflecţii de peste tot, ca albina mierea pentru stup, începe să aibă sentimentul creaţiei intelectuale? Prevăzător, înţeleptul moralist religios Antim se fereşte să taie firul în patru şi, aducând încă o laudă Creatorului, îşi compară *sfaturile* [sale] *creştine politice* cu Nilul care, curgând prin spaţii aride, le udă şi le rodeşte. Comparaţie îndrăzneaţă:

„Lucrarea aceasta mică s-a dispus prea bine, despărţindu-se toată în patru părţi. Două părţi sunt de sentinţe, care înfrumuseţează foarte potrivit viaţa Domnitorilor. La sfârşit s-au pus celelalte părţi, care mântuiesc şi folosesc mult sufletul. Udând ca Nilul cu curgeri aurite sufletele, ce îmblânzesc pe Dumnezeu cel Atotputernic. În special a patra parte ne face fii curaţi, însă partea a treia ne conduce către dorinţa celei a patra. Deci cât poţi înfrumuseţează viaţa ta, ca să te faci fiu al lui Dumnezeu şi să-ţi mântui sufletul tău. Sfârşit şi lui Dumnezeu laudă".

Sfătuirile lui Antim Ivireanul sunt scrise în stilul *Învăţăturilor...* lui Neagoe Basarab şi, coborând mai adânc în literatura religioasă, modelul lor se inspiră din

scrierile parenetice bizantine. Acestea combină teologia cu reflecţia morală şi filosofică, voind a oferi atât viitorului domn (sau celui care a urcat deja pe tronul domnesc), cât şi omului obişnuit, un manual de morală creştină. Antim, la curent cu această literatură, ocoleşte *treburile politiceşti*, deşi chiar titlul lucrării anunţă că *Sfătuirile* sale sunt „creştine-politiceşti", şi se concentrează asupra problemelor de morală creştină. Puţine se referă, propriu-zis, la arta sau ştiinţa puterii, cum face Machiavelli în *Principele* şi Erasmus în *Educarea princepelui creştin*. Antim recomandă, în genere, virtuţile creştine (mila, cumpătarea, bunăvoinţa, înţelepciunea, modestia, prudenţa) şi, în primul rând, buna rânduială duhovnicească. Modelul lui de existenţă, luat din scrierile religioase şi din „parimii" este, cum s-a putut vedea, *omul înţelept şi vrednic, bine văzut* şi *lăudat de toţi*, om al păcii şi duşman al „scandalurilor". El lucrează ca să fie fericit şi ştie să facă şi pe alţii să fie fericiţi. Pentru aceasta, trebuie să păstreze, prin rugăciune şi fapte de milostenie, legătura cu Dumnezeu. Antim nu aminteşte de virtuţile militare ale Principelui răsăritean, deşi, în această parte, războaiele s-au ţinut lanţ şi domniile n-au fost niciodată liniştite şi nici lungi. Vorbeşte, în schimb, la tot pasul de virtutea morală a conducătorului bazată pe educaţia lui religioasă continuă. „Desăvârşirea" (sau „perfecţiunea") la care aspiră omul răsăritean depinde de această practică ortodoxă supravegheată îndeaproape de Biserică.

5. Nicolae Mavrocordat

Nicolae Mavrocordat (1680 Constantinopol – 1730 București) fiul marelui dragoman al Înaltei Porți, Alexandru Mavrocordat – Exaporitul, a urcat pe tronul Moldovei în două rândrui (1709, 1711–1716 și, tot astfel, pe tronul Țării Românești (ian. 1716 – nov. 1716 și martie 1719 – septembrie 1730). Cu el începe șirul domniilor fanariote în Țările Române. Era un tânăr învățat, poliglot, vorbea – se spune – latina, turca, araba, greaca veche și neogreaca, ebraica, persana și, dintre limbile romanice, în afară de română, franceza și italiana. Cercetătorii mai noi, îl prezintă ca pe un erudit reprezentant, în părțile noastre, al *iluminismului timpuriu*. Avusese, ca preceptor, pe Manos din Argos, pe Jacques Piperi din Chios (pentru latină) și pe Aubry de la Montraye[18]. Citise pe Bacon (*Of Studies*) și după unele informații, *Discursurile* lui Machiavelli. A scris el însuși un tratat *Despre îndatoriri* și o lucrare despre învățământul moldovenesc (*Despre studiul literelor și lectura cărților*. A ridicat Mânăstirea Văcărești în 1716 și a strâns, aici, o bibliotecă („cea mai mare [...] din Europa de Sud-Est" – zice Jacques Bouchard), cu opere juridice, științifice, medicale și a chemat la curtea lui oameni de cultură

[18] Vezi Jacques Bouchard, *Nicolae Mavrocordat. Domn și cărturar al iluminismului timpuriu* (1680–1730), București, 2006. Contribuții în legătură cu acest subiect aduce și T. Dinu, *Dimitrie Cantemir și Nicolae Mavrocordat – rivalități politice și literare la începutul secolului XVIII*, București, 2011, și, mai înainte, Al. Duțu, Gabriel Strempel, Corneliu Dima-Drăgan, Cornelia Papacostea-Danielopol etc.

din timpul său. Anton Maria del Chiaro îl prezintă ca un despot plin de cruzime, și, dacă ne luăm după ce s-a întâmplat cu Antim Ivireanul, acuzația pare întemeiată. Pentru că Mitropolitul manifestă simpatie față de boierii pământeni și ia parte la o conspirație pusă la cale de Cantacuzini, menită să-l îndepărteze pe Mavrocordat, acestea din urmă îl destituie și, având consimțământul Patriarhului Ieremia de la Constantinopol, îl trimite pe „urgisitul de Dumnezeu" Antim în surghiun, la o mânăstire aflată pe muntele Sinai. Nu ajunge acolo pentru că, pe drum, paznicii lui, instruiți și plătiți de iluministul răsăritean timpuriu, îl ucid și-i aruncă trupul în râul Tungia, un afluent al Mariței. Destinul lumesc al autorului *Didahiilor* repetă, astfel, destinul tragic al cronicarului moldovean Miron Costin, victima lui Constantin Cantemir, care nu se puteau lăuda deloc cu știința lui de carte. Mavrocordat, moralist erudit – cum vom vedea deîndată arată aceeași cruzime față de adversarii săi politici. Știința de carte nu-i îmblânzise prea mult firea (*hirea*). Nu-i schimbase, se vede, nici modul de a exercita puterea. Semn că rațiunile puterii nu țin seama, în mentalitățile medievale răsăritene, de școală, de filosofie, de erudiție, de principiile morale și nici de cultura celui care exercită puterea. Cu atât mai puțin de cultura, erudiția, filosofia creștină și virtuțile spirituale ale celui care se opune, într-un chip sau altul, puterii. Are dreptate, se pare, Machiavelli: puterea este totdeauna cinică, oarbă și violentă. Tot el spune că metoda eficace a unui Principe – pentru a cuceri puterea și a o păstra este să-și lichideze, înainte de orice, adversarul (precedentul principe), rudele și partizanii pe care noua putere nu-i poate corupe. Medievalitatea răsăriteană cunoaște cam aceleași mentalități reguli. Deosebirea este doar că, aici, lucrurile merg mai repede, fără multe dileme. Nu funcționează, în mod cert prezumția de nevinovăție. Suspiciunea se încheie de regulă, cu sugrumarea sau cu scurtarea de cap.

Ca om de carte, Nicolae Mavrocordat a lăsat altfel de urme în istoria românească. În afară de tratatul citat mai înainte (*Despre îndatoriri*), și un *Discurs împotriva tutunului* (fără valoare literară, evident), el a lăsat un roman de meditație care a circulat („cam o duzină de manuscrise" – spun cei care au studiat cazul) în cercurile aristocratice din București, la Constantinopol la Muntele Athos. Scris în greaca antică romanul (în manuscris) este trimis, dovedește Jacques Bouchard, la biblioteca regelui Franței, în 1719, iar o copie, ajunge la Jean Le Clerc, la Amsterdam, cu scopul de a fi tradus în franțuzește. Scopul nu este atins, așa că romanul *Filoteu parerga* (titlul grecesc) rămâne în manuscris până în 1820, când este tipărit, la Viena, în limba în care a fost scris. Jaques Bouchard îl traduce în franțuzește și-l tipărește Athènes Montréal, în 1989 (cu un *avant-propos* de C. Th. Dimaras), sub titlul *Le foisirs de Philotée*. În românește, apare în ediție bilingvă, în traducerea, din greacă și franceză, de Claudiu Sfirchi-Laudat, cu titlul *Răgazurile lui Filotheos.* Sub formă de dialoguri platoniene sau, mai degrabă, de *discursuri* succesive, romanul discută despre *moravuri, pasiuni, caractere*, combate pe atei și pe cei care cred în *superstiții*, face speculații despre *nebunie, blândețe* și *severitate*. Un roman eseistic, așadar, de moravuri și despre moravuri, în spiritul scrierilor erudite europene din secolele XVI–XVII. Nu știm dacă fiul Exaporitului Alexandru Mavrocordat citise pe

Erasmus sau pe Baldesar Castiglione, dar meditațiile eroului și naratorului său, Filotheos, amintesc într-o oarecare măsură de convorbirile de la *Curtea* ducelui de Urbino, acolo unde se discută despre virtuțile *curteanului perfect* și în genere, ale *omului desăvârșit*, modelul Renașterii. Nicolae Mavrocordat, despot luminat mai mult, în reflecțiile lui morale, în acest *banchet romanesc*, pe filosofii greci și, în genere, pe scriitorii Antichității. Filotheos este un grec și comentariile vizează nu numai pasiunile și acțiunile omului; dar și realitățile otomane, cu ambiguitățile frapante.

Mai importantă, literar vorbind, este pentru noi opera direct moralistică a „Prea cucernicului, prea înălțatului domn și stăpânitor al Moldovei și al Ungro-Valahiei, Kir Ioan Nicolae Alexandru Mavrocordat. El a scris, prin 1726, în grecește, desigur, niște *Sfaturi și cugetări cu privire la moravuri și puteri*, traduse și publicate în 1914 de G. Murnu[19]. Sunt peste 800 de aforisme (*sentențiii*) scoase din cărțile vechi de morală, din scrierile religioase și filosofice și, probabil, din seria parimiilor. Unele sunt laconice și traduc înțelepciunea comună, acceptată, altele meditează, pe un spațiu mai amplu, în jurul unor subiecte ce variază de la legătura omului cu divinitatea la comportamentul lui în viața de toate zilele. Părerile și cugetările nu se adresează decât indirect Principelui virtual, oricum nu pregătirii, educației lui, ci, repet, omului creștin în genere. Sfaturile se constituie, astfel, într-un manual (ghid) de bună purtare. Chiar de la început, Prea cucernicul Nicolae Alexandru Mavrocordat își relativizează știința lui de a citi sufletul omului, zicând că „omul e o ființă schimbătoare, deșartă, felurită, așa încât e foarte cu anevoie să te pronunți în chip sigur asupra firii lui, să-ți faci o idee cu totul dreaptă asupra lui”. Nu-i primul care o spune, dar este bine că, la 1726, el găsește cuvintele necesare pentru a nuanța această părere despre firea schimbătoare a omului, de care vorbesc nu numai filosofii vechi, dar și cărțile sfinte. Nicolae Mavrocordat este, din preocupările și reflecțiile lui un spirit subțire, înzestrat cu dar moralistic. Autorul l-a citit, este limpede, pe Platon din moment ce vorbește despre *cunoașterea de sine* ca virtute întemeietoare a spiritului și de concentrarea, programatică, asupra posibilităților lui de cunoaștere: „Îndeplinește-ți lucrul tău și cunoaște-te pe tine însuți; cunoaște cele ce sunt ale tale, ce ți se cuvine și se impune și nu lua nicidecum cele străine drept ale tale; iubește și slujește-te pe tine însuți mai mult decât toate celelalte. Lasă-te de îndeletnicirile fără rost, mărginindu-te cu putere în tine însuți și ține-te de cele ce ți se cad”.

Aceste reflecții nu lipsite, repet, de finețe, ajung la noi prin frazele tălmăcitorului (G. Murnu), el însuși scriitor, bun cunoscător și inspirat traducător în limba română al textelor vechi elene. Comentariile noastre în marginea aforismelor lui Nicolae Mavrocordat depind, așadar, într-o mare măsură de capacitatea de expresie a intermediarului. Cum originalitatea unei reflecții morale depinde enorm de finețea limbajului în care este formulată, nu ne rămâne, în acest caz (cazul tuturor scrierilor parenetice din literatura noastră scrise în limba slavonă sau în

[19] Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București.

greacă), decât să intuim profunzimea meditației și finețea gândirii autorului prin și dincolo de finețea limbajului norocos al tălmăcitorului modern.

Revenind la meditațiile lui Nicolae Mavrocordat: observăm că el insistă asupra – am putea spune – *tehnicii de a medita*, începând cu știința de a nu te rătăci îmbrățișând prea multe subiecte. Căci, zice el, „cel ce nu și-a pus în sine o țintă statornică și sigură, rătăcind se împrăștie și se răsfiră, crezând că e pretutindeni, pe când el nu e nicăieri". Laudă, apoi, *modestia* – ca toți moraliștii dinaintea lui, spirite religioase. Modestia – „înflorind în suflet ca un frâu" – *ține pe loc semeția, ascute puterea minții, potolește pizma* și *înmoaie dușmăniile*. Dar, adaugă acest bun observator al moravurilor lumești, modestia trebuie să aibă o limită pentru cei care merg pe calea virtuții: să nu-și depășească marginile. În genere, avertizează Nicolae Mavrocordat, omul virtuos trebuie să-și țină cumpătul în toate. Chiar și „în ascuțimea și pătrunderea minții". Să nu abuzeze de subtilitățile analizei, căci, iarăși, nu-i bine. Moralistul grec pare a intui primejdiile sofisticii. Abuzul de finețe în analiză duce la obnubilarea cunoașterii. Mintea nu trebuie să fie îngâmfată. „Unii – scrie el – au obiceiul de a analiza și subtiliza într-atâta obiectul cugetării lor, încât mintea, chiar când ajunge la ținta dorită, nu se mulțumește în acțiunea ei, călăuzită de mândrie și îngâmfare trece pe de lături sau zboară pe deasupra și ajunge la idei ciudate; căci cugetările ca și coardele; dacă le prea subțiezi și le întinzi crapă, pe când cele bine cugetate, întocmai ca și corpurile păstrate și solide, în chip ușor întărite, dăinuiesc foarte mult". Observație fină. Se vede limpede că autorul i-a citit pe filosofii vechi și este la curent și cu antologia de *Pilde filosofești* ale părintelui Galland pe care o tipărise, în 1713, Antim Ivireanul. Multe dintre aceste învățături sunt preluate de acolo, ne spun cei care au studiat circulația textelor în această epocă în care clauza drepturilor de autor nu există încă. Așa că sfaturile domnitorului sau acelea compuse de prelații care se adresează viitorului domnitor circulă slobod de la un text la altul, împreună cu altele – putem bănui – create de noul autor.

Pildele lui Nicolae Mavrocordat sunt, de multe ori, zicători, proverbe, aforisme scoase din cărțile religioase sau din Platon și din alți filosofi, vorbe de bun simț și îndemnuri de bună cuviință și cumpătare. Termenul ce se repetă în ele (și în altele, mai bine și mai îndelung dovedite) este *înțelepciune*. Perfecțiunea omului se încheie, așadar, cu înțelepciunea sau *înțelepciunea* (noțiune cu multe și adânci înțelesuri) este începutul perfecțiunii morale. Prima ei însușire este știința de a se acomoda cu împrejurările „fără răutate, a-ți înfrâna limba, a ierta pe cei greșiți" dar și „a te supune celor mai mari, a apuca pe dinainte prin binefaceri pe rivali [...], a rumega bine vorbele". Sunt și recomandări mai subtile, cum ar fi aceea ca omul înțelept „să se mântuie prin tăcere" sau *să aibă rușine de el însuși* ori *să aibă gust fraged* și *să se cerceteze pe sine cu cruzime*. Sunt și altele, nuanțe ce vin de departe, din timpurile vechi, și privesc firea pe care ar trebui s-o aibă omul chibzuit și în toate potrivit, de pildă, îndemnul ca el *să nu ducă o viață pripită, să-și cinstească tăcerea, căci ea este pecetea înțelepciunii, să creadă inimei și să unească sinceritatea cu rușinea*. Sunt însă și îndemnuri la obedință, cum ar fi acela de *a săruta mâna pe care n-o poți tăia* sau, cu privire la politică, ideea că *necredința este mama siguranței*.

Ca bun creștin, Nicolae Mavrocordat nu poate ignora în manualul său de morală pe Dumnezeu. Îl invocă de multe ori, dar, trebuie să recunoaștem, nu la tot pasul, cum fac înaintașii săi, prelații care povățuiesc pe *Principe* sau chiar pe *Domnitor.* Nicolae Mavrocordat este, înainte de toate, un om de carte și înțelege că omul are nevoie pentru a fi un *om desăvârșit*, nu numai de evlavie. De aceea lărgește considerabil aria de cuprindere a învățăturilor sale. Admite că „religiozitatea este temelia înțelepciunii" și că „înțelepciunea lipsită de cucernicie e umbra neputincioasă a înțelepciunii, dar, pe lângă înțelepciune, este nevoie și de alte virtuți, mai modeste. Virtutea, de pildă, de a nu abuza de putere. Domnitorul, scrie el într-un rând, să nu abuzeze de *duhul său profetic* și de mândria lui de stăpânitor, căci mândria fără frâu este o mare nesocotință. La orice lucru, trebuie „să ai înaintea ochilor pe Dumnezeu", adaugă el. Și, în alt punct al programului său pedagogic avertizează: „înțeleptul chiar prin tăcere slăvește pe Dumnezeu".

Mai numeroase și, uneori, mai originale sunt lecțiile de morală practică, așa cum am precizat deja. Nicolae Mavrocordat a cules de pe unde a găsit (adică din scrieri parenetice de peste tot și din toate domeniile) sfaturi și reguli de bună rânduială și de bună purtare a omului, indiferent de condiția lui. Ele privesc nu numai morala, filosofia de viață, dar și închipuirile omului și modul de a privi unele fenomene. Omul să nu-și împrăștie, de exemplu, mintea peste tot, ci numai unde și când trebuie. Să pună, altfel zis, frâu închipuirilor sale. Să învețe „a simula neștiința", când este nevoie, și de a trăi *după cum sunt împrejurările*. Apoi, să știe că:

„Egoismul e mare ingușitor" / „Puterea minții ascultă adeseori de îndemnurile inimii" / „Podoaba evlaviei e blândețea" / „În fiecare om e o scânteie de virtute" / „Cel ce cu încetineală umblă după un lucru, abia apucă umbrele acestuia" / „Oricare om prea inteligent e lingușitorul său propriu" / „Sănătatea limbii e mântuirea capului" / „Teme-te de mânia celui blând" / „Limba poporului este condeiul mâniei divine" / „Mântuirea stă în dreptate" [...] „Mântuirea se naște uneori din frică" / „Stăruința firii e mai tare decât povața înțelepciunii" / „Dragostea de sine e poate luminosul vehicol al sufletului" / „Cei ce nesocotesc moartea nesocotesc totul" / „Virtutea tânără și neînfrântă e lipsită de prefacere" / „Să nu ai încredere nici în fiarele, nici în relele domolite" / „Când părțile dau zor, mișcarea întregului e mai înceată" / „Smulgându-te din lumea de afară, strânge-te, pe cât e cu putință, în tine".

„Sfârșitul răbdării e începutul fericirii" și încă multe alte propoziții concentrate sau mai dezvoltate (explicații), însoțite de pilde care, fapt curios, nu vorbesc aproape deloc de viața de dincolo (acolo unde stăpânește ordinea divină), ci de înțelepciunile și nesocotințele lumii de pe pământ. Sau, mai exact, de virtuțile, patimile, viciile, nestatorniciile omului. În afară de *înțelepciune*, văzută ca o fiică a adevărului, de *chibzuință*, *modestie, cumpătare*, Nicolae Mavrocordat meditează direct sau prin povețele filosofice pe care le culege din scrierile altora, însușirile firii omenești și la anxietățile ei. Fapt nou este că el pune accent, cum am văzut, nu numai pe virtuțile generale (cinstea, credința, înțelepciunea, modestia), dar și pe *ascuțimea și pătrunderea minții* și chiar, am putea spune, pe *modestia modestiei*, respingând

abuzurile, exagerările, mândriile nesocotite. Înțelept este ca toate să aibă margini, spiritul *să aibă ruşine*, zice el, adică să aibă măsura și marginile lui de cutezanță. Virtutea, în genere, „să stea pe calea mijlocie", înțelepciunea poate învăța „a se folosi de la dușmani" și tot ea trebuie *să creadă inimii*, să fie, totuși, prudentă, pentru că „după suiș [urmează] coborâș" și că „gura poporului e un oracol".

Se observă că un termen ce revine în pildele lui Nicolae Mavrocordat este *frica*. Îl regăsim în foarte multe aforisme, legat de alte noțiuni cum ar fi aceea de *lege, ură, stăpânire, mântuire*. „Frica e mama urii" – scrie într-o propoziție, fără altă explicație. Sau, în altă parte: „mântuirea se naște din frică". Maxima din urmă ar necesita o justificare. Frica de D-zeu? Frica de moarte? Trecem. Nu toate aforismele pot fi explicate. Înțelepciunea lor stă, uneori, în aproximație, nelămurire, în *tainele* ei. Nu scrie, în altă parte, autorul că „păzirea tainei e ajungerea scopului"? Scrie! Revenind la *frică* și la *neînfricoșare*, aflăm din altă povață cuprinsă în această antologie că „frica e grozav făcător de minuni" și că *neînfricarea* naște uneori „succesiunea pericolelor". Cu alte cuvinte, lipsa de frică (neînfricarea) poate provoca, într-un chip sau altul, desfășurarea evenimentelor. Este ceea ce sugerează, în altă propoziție, memorialistul acesta iscusit: „cel fricos e îndrăzneț, când nu are încotro" și, în continuare: „frica cea prea mare este sora îndrăznelii". Nebunia din frică, adică partea ei de întuneric, sminteşte însă mintea – "sub pretext de siguranță și o abate de la drumul mare" – avertizează moralistul, voind să echilibreze lucrurile. Chibzuința este și, pentru el, un mod de a gândi și de a recomanda comportamentul omului ce tinde spre adevăr și perfecțiune.

Lângă *chibzuință, înțelepciune, mântuire* se află și alte noțiuni în acest excepțional, în felul lui, ghid de purtare a *omului drept* și *cuminte*, cum ar fi *legea*. Legea este peste tot și trebuie să fie în toate cele făcute de om sau de stăpânitor (domn). Ea veghează chiar și iubirea, căci, zice Nicolae Mavrocordat, „legile iubirii sunt mai largi decât prescripțiile legii". Legile sunt divine și omenești și, împreună, sunt ca „niște înfricoșați [înfricoșători] supraveghetori și pedagogi [ce] păzesc și conduc mintea noastră, care-i în stare de pruncie și aproape de nebunie". Dar, atenție!, „legile omenești nu cercetează visteriile sufletului". Să nu confundăm, așadar, lucrurile, să nu amestecăm legile divine cu legile omenești ce cad în seama *stăpânitorului* (termen pe care Nicolae Mavrocordat îl folosește în chip curent pentru a numi cârmuitorul, domnitorul unui popor). O frază ne pune pe gânduri în determinarea acestor competențe: „Rațiunea mântuirii comune e mama legilor, deci, ori de câte ori, în decursul vremii, unele legi păcătuiesc în paguba statului, interesul comun impun înlăturarea lor". Ce putem înțelege de aici? Despre ce fel de *mântuire* este vorba? Oricum, nu de mântuirea ce vine de la legile divine! *Mântuirea prin legi* nu poate fi decât prin legile omenești. Acestea pot fi, într-adevăr, schimbate atunci când păcătuiesc și, dacă sunt schimbate, pot aduce o mântuire (o binefacere) pentru cei în cauză (cauză comună). Această înțelegere a *rațiunii mântuirii comune* (splendidă formulă, ea aparține, desigur, traducătorului!) este întărită de reflecția ce-i urmează (a 836-ea) în calendarul moral parenetic întocmit

de Nicolae Mavrocordat: „Sub umbra legilor fiecare doarme fără frică, căci – chezășuind siguranța – toți trăiesc și se veselesc, dar păzitorii sunt căpeteniile, și dacă acestea au mintea sănătoasă, legile înfloresc și dau roade foarte gustoase, iar dacă sunt pornite spre tiranie, cu totul slabe și zadarnice sunt armele procurate de legi". Este limpede, acum, legile care provoacă mântuirea socială sunt în mâinile omului, cealaltă mântuire supremă (de ordin religios) rămâne, cum știm, un atribut al legilor divine. Trăiesc și se veselesc toți *sub umbra legilor*, *dorm ei fără frică*? Așa zice, am reținut, Nicolae Mavrocordat sau așa a găsit el într-o scriere parenetică anterioară. Nu-i nimic de răspuns. O utopie ce se repetă.

Să trecem mai bine de la legi la cei ce le păzesc, *căpeteniile*, în frunte cu *stăpânitorul*. Cât de desăvârșit și deplin poate fi el, și, dacă este, cum ajunge să fie? Am notat deja că Nicolae Mavrocordat vorbește relativ puțin de Principe și aproape deloc de formarea lui morală, politică și intelectuală. Nu amintește nici de obârșia și mentalitățile lui răsăritene (ortodoxe). Preferă să se adreseze, mai spun o dată, omului, în genere, considerând, în mod cert, că cel ce veghează legile și stăpânește pe supușii săi, este și el un om ca toți ceilalți și că virtuțile pe care trebuie să le aibă sunt virtuțile generale ale individului comun. Ca și păcatele. O mentalitate mai de grabă democratică. *Stăpânitorul* trebuie să fie drept și să judece fără părtinire, să fie înțelept, chibzuit, milos (Domnitorul ortodox nu face însă mult caz de *milostenie*!), să nu fie lacom, să aibă ascuțime de minte, să fie prietenos cu cei care merită, să știe să *se adapteze împrejurărilor fără răutate, să se cerceteze cu cruzime pe sine însuși*, *înainte de a cerceta și judeca pe alții*, *să iubească adevărul, să folosească totdeauna cuvinte cu înțelesuri precise*, căci „cuvinte fără înțelesuri e o mare ocară, *să aibă răbdare*, căci „nefericitul fără răbdare e lampă fără undelemn" etc.

Ce *Principe* și, în general, ce om obișnuit n-ar dori să aibă aceste virtuți? Ce-ar putea avea un *Stăpânitor* în plus pentru a fi, demn de misia lui înaltă? Nicolae Mavrocordat nu spune în chip direct, explicit, dar ceva, totuși, ne spune în reflecțiile și pildele sale. Spune, întâi, că în politică nu trebuie să ai credință (*încredere*) totală, desăvârșită. Dimpotrivă, credința lui e că „necredința în relațiile politice e mama siguranței": O idee (o credință) pe care o repetă toți când este vorba de politică. În cazul stăpânului chibzuit și înțelept, este menționat faptul că profitabile sunt mereu „virtuțile mijlocii", căci virtuțile în exces sunt păgubitoare, și totodată faptul că reformele, în politică, nu trebuie făcute decât „încetul cu încetul și pe nesimțite". Nicolae Mavrocordat este, așadar, un *organicist*, un precursor al *reformelor fără pripeală*, pe care le va înfăptui, peste un secol și jumătate, M. Kogălniceanu în Principatele Unite.

Ce-ar mai fi în sarcina și puterea Domnitorului? *Să nu împileze pe supușii lui cu biruri dese*, să nu scape din vedere că scopul de căpetenie al legilor este „fericirea celor ce alcătuiesc statul" și că „temelia singură a fericirii e evlavia, iar stâlpii ei sunt cinstea și cuviința moravurilor".

După cum se poate observa, moralistul nu pune accent pe autoritatea și perfecțiunea *Principelui*, luat generic, ci pe puterea și curățenia legilor. Nu-mi

amintesc să fie, în cugetările sale, ideea că Principele reprezintă pe D-zeu și nici că el poate să folosească legile după dorința lui și să le impună prin forță. O noutate, un progres, un prim semn de despărțire de mentalitățile orientale. Articolul 824 din acest cod de înțelepciune și de bună folosință a legilor lămurește clar lucrurile: „În alcătuirea politică domnește sau legea sau forța. Căci de multe ori forța imitează legea, și unele legi cuprind mai mult forța decât dreptatea. Iar nedreptatea are trei izvoare: forța nețărmurită, înșelăciunea haină ce se ascunde sub forma legii, neîngăduirea și severitatea înăscute legii".

Și totuși Nicolae Mavrocordat nu este, până la capăt, un spirit sincronic, vrea – adevărat –, respectul legilor și vrea ca statul să se conducă după legi drepte pentru toți. Astfel, într-un fragment notează că „nu se cuvine ca stăpânirea să se modeleze după exemplele timpului, căci ele sunt bastarzii timpului și aduc multă nenorocire". Cere Prințului virtual pacientă și, din nou, *cunoaştere de sine*, *amar* (obiectivitate, stăpânire de sine) și *cruzime* când se cercetează pe sine și îi mai cere ceea ce, înaintea lui, niciun alt moralist legat de religie și putere n-a stipulat în codul de conduită al Principelui creștin, și anume, grija față de *frumos*, căci „din tot ce-i frumos, răsar de cele mai multe ori grațiile". Scrie, de asemenea, în fișa morală a Stăpânitorului despre *tactica răbdării* – cum am reținut din pildele citate mai înainte – cu un argument nou: „sfârșitul răbdării e începutul fericirii". Sfârșitul sau începutul? Mai notează în comportamentul ideal al celui care conduce: *blândețea, mintea sistematică*, *păzirea tainei* și *scurtimea vorbei*, *urbanitatea limbajului*, mefiență maximă față de cei care de dregătorii lingușitori și față de sfătuitorii nesinceri. Sfatul din urmă este îndelung argumentat, dovadă că Nicolae Mavrocordat cunoaște deja sau a învățat de la alții, din cărți, ce rol nefast pot avea curtenii năpădiți, zice el, de „potopul răutății" și al intrigii, în viața unui Principe și, fatal, al unei țări:

„Cei îndrăgiți de o domnie peste măsură sunt de multe ori pacostea statului, porniți fiind spre cele două extremități, nestatornici, turburători, înșelători și într-un cuvânt făptuitori de toate relele", și mai departe, lărgind cadrele tabloului: „E, hotărât, o pacoste stăpânitorul ce dă ascultare cuvintelor venite de la oricine; așa fiind el, această boală cumplită bântuie pe toți cei dimprejurul lui; și unii dregători exploatează sfiiciunea și lașitatea lui, trezind în sufletu-i o năpraznică flacără cu mii și mii de cuvinte ca și cu niște tăciuni, alții îi întăresc pizma ca niște furii răscolindu-i patimile împotriva celor capabili și talentați, iar alți defăimând pe mai mulți îi spală petele de care sunt mânjiți, alții iară încolțind pe rivalii lor își câștigă siguranța și pun mâna pe tot ce râvnesc; mulți pun pe senă drame jalnice împotriva potrivnicilor; dar și cei care cinstind caracterul potolit se găseau înainte înecați de potopul răutății și se temeau de șerpii cei ascunși, se abat și ei de la calea dreaptă trecând de partea celor ce dau goană pe calea răului cel neînfrânat, și când lucrurile ajung la această treaptă de decădere, stăpânitii, bătuți de valuri din toate părțile, numai decât pier jalnic împreună cu stăpânitorul lor".

PARENETIC LITERATURE. THE BYZANTINE, WESTERN AND NATIONAL MODEL

ABSTRACT

This study is dedicated to the mediaeval writings, especially to the parenetic literature, a rather nonliterary genre offering, in close determination with the age and in a sententious manner, moral teachings, advice regarding human dignity and humility/religious austerity. The conceptual term of Middle Ages (id est an age of darkness, mysticism, scholastics, spiritual asceticism) is revised; it is shown, according to historian Le Goff, that the respective age was one of cathedrals, therefore of real creation in which, besides the representative types (the saint and the knight), a third emblematic character came into being: the solitary thinker, the meditative spirit who, looking for a model of existence, brings back the ideas, virtues and myths of Antiquity and, at the same time, thinks of himself in relation with the Divinity. Another question which the study proposes for debate is the one of the literary character of the parenetic writings, thought under a threefold aspect: (a) their aesthetic value; (b) influence and/or belonging to cultural structures before the literary languages were formed; (c) otherqualities, signs, topics of the national spirituality, as it is regularly done in revealing the fiction works. These writings, making up, in Umberto Eco's opinion, "a culture of manuscripts", are analysed in the following sequences: the Byzantime model, the Occidental model and the paranetic writings of the "Romanian Middle Ages".

Keywords: Middle Ages, Parenetic Literature, Religion, Morality, Byzantium, Occident, autochthonous authors, literary character

DIMITRIE CANTEMIR: MIZE ALE GÂNDIRII FILOSOFICE TIMPURII

Ştefan Afloroaei*

Ştim că Dimitrie Cantemir îşi scrie primele lucrări filosofice aproximativ între 1697 şi 1700, în cursul celei de-a treia şederi de durată la Constantinopol. Acest interval e resimţit de el însuşi ca unul de exil şi confruntări politice nesfârşite. Despre grijile şi apăsarea acelui timp vorbeşte în scrisoarea adresată lui Ieremia Cacavela şi care însoţeşte, în drumul către Iaşi, manuscrisul *Icoanei de nezugrăvit a ştiinţei preasfinte*. După câteva amintiri fugare, descrie drama trăită în anii de „robie la Bosfor", comparabilă, pentru autor, cu cea biblică din Egipt. „Lipsit de fraţi şi de surori, lipsit de rude şi de cei apropiaţi, lipsit, în sfârşit, de proprietăţile părinteşti şi, cum se spune de obicei, de toate bunurile şi – ce este cel mai apăsător dintre toate şi mai greu decât orice se poate gândi – lipsit de tine, îndrumătorul meu, rămas fără dascăl, şi încă la vârsta cea mai lunecoasă şi de primejdioasă zdruncinare /.../. Au năvălit aşadar, în casa mea neînsemnată, întâmplări – de dinlăuntru şi din afară – duşmănoase, aprige, fără măsură şi sălbatice. Sunt pustiit, jefuit şi primejduit de întâmplări nemaipomenite" (Cantemir 2017: III). Limbajul din această scrisoare este în bună măsură aluziv, uneori cu sesizabile ecouri din profeţii biblici. Sigur, la Constantinopol, cursul lucrurilor nu a stat doar sub semnul unei continue drame şi meditaţii (Cândea 2003: 3–4, 17–21). Cel puţin în câteva privinţe îi putem da crezare lui Cantemir, mai ales că are în vedere ceea ce singur trăieşte şi resimte profund în acei ani. Poate fi văzut deopotrivă ca un diplomat ambiţios şi o figură solitară, „om de lume şi ascet de bibliotecă" (Călinescu 1982: 42). Probabil că, în dese rânduri, nu-i rămâne decât să se dedice studiului erudit şi să reflecteze cu toată gravitatea asupra noii condiţii umane. Va scrie în doar câţiva ani *Divanul,* 1698, apoi *Micul compendiu de logică*, va copia fragmente din lucrările lui Jan Baptista van Helmont, la care adaugă note şi însemnări proprii, plus un elogiu în latină şi română, un cuvânt către prietenul cititor şi un index. În primăvara lui 1700 încheie primul tom din tratatul *Icoana de nezugrăvit a ştiinţei preasfinte*, însoţindu-l cu o scrisoare către Ieremia Cacavela, un cuvânt de laudă adus Tatălui ceresc, un index şi un glosar. Am putea crede că astfel de pagini – impresionante ca număr şi conţinut – exprimă o formă intelectuală de asceză şi un excelent exerciţiu reflexiv. Ele asigură, într-o privinţă, cetatea filosofică a lui Cantemir, tocmai atunci când cealaltă cetate, politică, s-a

* Departamentul de Filosofie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, membru corespondent al Academiei Române; stefan_afloroaei@yahoo.com

RITL, nr. 1–4, p. 63–76, Bucureşti, 2018

dovedit vulnerabilă (Afloroaei 2012: 87–114). Viziunea filosofică a lui Cantemir este astfel configurată în datele ei mari. Se va reface în anii care vor urma cu alte analize şi reflecţii, precum cele din *Istoria ieroglifică* (1703–1705), *O cercetare naturală a monarhiilor* (1714), *Mărirea şi decăderea Curţii Othmane* (1714–1716), *Pasaje neclare în catehism* (1720–1721) şi altele.

Revin însă la scrierile sale timpurii, îndeosebi *Icoana de nezugrăvit a ştiinţei preasfinte*. Este greu de spus din ce motive Cantemir îşi propune să scrie o lucrare filosofică atât de amplă, cu subtile distincţii conceptuale şi interpretări alegorice, deopotrivă cu o viziune morală aproape ascetică. Cititorul are în faţă o scriere de o anvergură impresionantă, ce aduce în atenţie, bunăoară, problema cunoaşterii şi a iniţierii în cele revelate, accesul anevoios la adevărul originar, viziunea creştină a creaţiei şi cursul complicat al celor create, căderea şi salvarea omului, temporalitatea, durata şi veşnicia, viaţa concretă şi cea universală, providenţa divină şi voinţa liberă, destinul omului, sensul întâmplării şi rânduiala celor existente. Scrisă în latină, este adresată mai ales unor medii savante. Problematica amplă, referinţele livreşti şi mai ales şirul nesfârşit de replici ne spun că era destinată să participe la o confruntare importantă în cultura europeană din acea vreme. Totuşi ce motive puteau să-l anime pe Cantemir în scrierea acestei impresionante cărţi?

Ea a trezit de timpuriu nedumeriri şi destule neînţelegeri. În legătură cu *Divanul*, Nicolae Iorga spune că pare o lucrare „fără scop” (1901: 275, 1929: 311). La fel putea spune şi cu privire la *Icoana de nezugrăvit*..., în care, de altfel, vede doar nişte „compilaţii ilizibile”. Un sentiment ciudat cu privire la ea, vorbindu-se fie de inutilitatea ei, fie de unele slăbiciuni grave, întâlnim şi la alţi exegeţi. Bunăoară, Petre P. Panaitescu vede în această scriere o relansare a misticii ortodoxe (mistica fiind echivalată de autor cu o formă suspectă de obscurantism) (1958: 47; 1964: 613). Pentru Dan Bădărău, ea reprezintă „momentul de gravă rătăcire /a lui Cantemir/, cu caracter izolat şi singular” (întrucât ar face „apologia obscurantismului teologic”) (1964: 130–131, 370). Interpretul îl va inspira în chip nefericit pe William H. McNeill, care, la rândul lui, e reluat de Allen G. Debus (2002: 311–312*,* 394–410), spre a spune că *Icoana de nezugrăvit*... nu e decât o parafrază a câtorva texte extrase din Van Helmont. Preluându-i sentinţa, Nicolae Bagdasar o situează sub nemijlocita influenţă a teosofiei lui Van Helmont (1941: 6–9). Ideea irelevanţei acestei scrieri, atenuată puţin, revine la Petru Vaida atunci când spune că, dintr-o „perspectivă umanistă”, se poate trece uşor peste ea (1972: 77–78). Fiind în joc de regulă motivaţii şi criterii exterioare conţinutului filosofic al scrierii, aceasta e considerată cu uşurinţă obscură, o compilaţie sau o parafrază, o simplă paranteză între scrierile cu adevărat relevante. La distanţă de astfel de atitudini se situează G. Călinescu, pentru care, chiar dacă originalitatea lucrării apare „redusă din punct de vedere ideologic”, este totuşi „plină de vervă şi de umor dialectic”, „o mare artă de a înscena abstracţiunile” (1982: 37). Află în ea multe: „viziune apocaliptică” şi „apariţii ermetice”, teosofie (căci admite la început „revelaţia creştină prin scriptură, însă cu un corectiv ce

îndreptăţeşte ieşirea din curata teologie: filosoful aprofundează adevărul creştin prin iluminaţii proprii şi caută în textele examinate ca nişte hieroglife sensuri absconse"), kabbalism, cosmogonie vanhelmontiană, dar şi dialectică, „graţioase evocări", picturalitate în abstracţii, un spiritualism ce duce către idealismul german. Capitolul despre viaţă apare „ca o adevărată schiţă de fenomenologie a spiritului"; fondul metafizic al discuţiei este evident, de pildă, când Cantemir spune că „nimeni nu trăieşte decât în viaţa universală" (1982: 38). Mai târziu, Virgil Cândea notează, cu referire la primele scrieri, că ar fi vizibilă marea dorinţă a lui Cantemir „de a-şi stabili o reputaţie culturală" şi de a-şi realiza visul politic; „fără alte arme în surghiunul său decât inteligenţa şi învăţătura, care îl făceau însă /pe Cantemir/ remarcabil în societatea vremii, /era firesc/ să-şi pună zestrea culturală în slujba ţelurilor imediate"; principele ar fi căutat un gen de reabilitare culturală a imaginii Cantemireştilor, într-o epocă în care diplomaţii şi spiritele cultivate „iau locul oamenilor de arme" (Cândea 1969: XIX–XX). Va vorbi cu îndreptăţire, mai târziu, despre deschiderea către patristică şi cunoaşterea apofatică în scrierile lui Cantemir (1994). Sunt totuşi puţini cei care au apreciat dimensiunea metafizică a acestei scrieri. De pildă, Lucian Blaga, atunci când o consideră o expresie elevată a doctrinei creştine ortodoxe, ce face loc unor „subtilităţi de un rafinament ultim" (1972: 142–168). Sensibilitatea filosofică a principelui este remarcată şi de Constantin Noica (1967). În studii recente, Alexandru Surdu o va socoti o lucrare „pur filosofică" (1995: 62–63), iar Vlad Alexandrescu, o viziune elaborată „asupra a ceea ce ar trebui să fie o filosofie creştină" (2016: 59).

Este posibil ca unele motivaţii culturale şi politice, precum cele formulate de Virgil Cândea, să fi fost în parte reale. Eventual să trimită la unele efecte reale ale acestor scrieri în epocă, dincolo de intenţia autorului. În definitiv, „tendinţele de sens ale unui text trec, de regulă, mult dincolo de ceea ce autorul a avut în minte" (Hans-Georg Gadamer). Însă e greu de crezut că principele a dorit, de pildă, să devină o voce stridentă a misticii ori a teosofiei din acea epocă. Sau că ar fi voit să impresioneze cu astfel de scrieri elitele politice şi savante ale vremii, spre a-şi realiza visul politic. În acest scop ar fi avut, la timpul respectiv, căi şi mijloace mult mai eficiente. Nu scrii tomuri masive de metafizică pentru a convinge o putere imperială străină că meriţi tronul ţării tale. Nu scrii o lucrare de logică spre a convinge elita politică a vremii că adevărul şi dreptatea sunt de partea ta. Cred că au fost mai puţin luate în seamă menţiunile explicite ale lui Cantemir cu privire la scrierile sale. Bunăoară, străduinţa lui de a susţine o formă elevată de cultură în limba română: un mod de gândire conceptual, un limbaj filosofic propriu-zis, exersarea unor modalităţi adecvate de interpretare, buna deschidere către ştiinţe şi teologie şi, în cele din urmă, realizarea unei forme reale de *aedificatio*. În acest sens, scrierea *Divanul* cunoaşte o dublă versiune, română şi greacă, iar *Micul compendiu de logică* urma să fie tradus în română (aşa cum aflăm din *Istoria ieroglifică*). Cât priveşte *Icoana de nezugrăvit*..., ce reface în plan metafizic „giudeţul sufletului cu trupul", această scriere e trimisă la Iaşi spre publicare, iar *Elogiul pentru autor* este scris în latină şi în moldavă.

Cuvântul către cititor ce însoţeşte asemenea scrieri îndeamnă la o justă cunoaştere a stărilor de lucruri şi o bună înţelegere de sine. Cum spune în „Epistola către cititor" ce însoţeşte *Divanul*, cărţile există spre a fi citite şi cercetate de ceilalţi, care, însă, nu trebuie să rămână doar cu lectura lor, ci să pună în aplicare cele bine scrise, să îndrepte cele greşite şi, astfel, să sporească ei înşişi în dobândirea binelui. Aşadar, e vorba de o bună edificare culturală şi morală a oamenilor din această parte a lumii europene. Pentru Cantemir, contează realmente starea istorică a oamenilor de aici, limba şi învăţătura lor, cărţile de care au nevoie, educaţia lor morală şi socială.

Însă altceva aş dori acum să aduc în atenţie. Anume, în scrierile amintite, este evidentă atitudinea propriu-zis filosofică a lui Cantemir, vocaţia sa autentic metafizică, speculativă. Despre acest lucru s-a vorbit mai puţin (probabil întrucât nu înseamnă ceva spectaculos, nici prea elocvent pentru exegetul atras de studiul unor ideologii sau al unor forme mentale). Ştim totuşi că unele cercetări, precum cele de logică sau metafizică, nu pot fi motivate prin interese obişnuite. Nu slujesc unor nevoi elementare sau unor interese sociale imediate. Metafizica, de pildă, cum bine a observat Aristotel, nu e cultivată în vederea vreunui folos imediat, ci spre a dobândi un alt gen de înţelegere a lucrurilor şi, cu aceasta, un grad sporit de libertate a spiritului (I, 981 b, 983 a). Probabil de aceea ar putea să ne apară uneori abstractă, străină vieţii obişnuite sau chiar gratuită. Convins de importanţa unor cercetări filosofice, Cantemir elaborează în doar câţiva ani o lucrare de logică, *Micul compendiu...*, una de etică, *Divanul...* (1698), şi o alta, *Icoana de nezugrăvit...* (1700), de filosofie creştină a naturii şi metafizică. Aceasta din urmă trebuia să fie un gen de *opera magna*, având proiectate iniţial trei tomuri distincte: unul de teologie fizică, unul de teologie etică şi un altul de teologie metafizică. Însă nu va fi dus la capăt decât primul tom, Cantemir având grijă să includă în acesta destule chestiuni de etică şi de metafizică.

În cazul lui Cantemir, vocaţia metafizică – sau speculativă, în accepţiunea veche a cuvântului – e uşor recognoscibilă. Ca tânăr intelectual, Cantemir nu doar se iniţiază în filosofie, ci reia cercetarea acesteia cu toate treptele ei consacrate în şcolile timpului. La vremea respectivă, după cercetări preliminare de logică şi retorică, urmau cele de filosofie a naturii („fizică"), apoi cele de etică şi, în cele din urmă, reflecţia metafizică. Aşa cum spune într-o notă autobiografică, în şcoala de la Constantinopol se preda „întreg parcursul filosofiei", prin grija unor „învăţaţi vestiţi pentru credinţa şi ştiinţa lor" (Cantemir 2015: 201–203). Cantemir duce la capăt parcursul filosofiei, încât asumă acel mod de reflecţie speculativ pe care îl reprezintă metafizica însăşi. De altfel, foloseşte frecvent aceşti termeni: „metafizică", „speculaţie" sau „contemplare", „viziune". Termenul „speculaţie", de pildă, îl reia în cel puţin două accepţiuni: ca înţelegere conceptuală sau logică („abstractă") şi deopotrivă ca viziune inspirată a celor esenţiale, contemplaţie. Aşa cum ştim, latinescul *speculatio* traduce adesea, filosofic şi teologic, grecescul *theoría* („viziune", „contemplaţie"). În *Micul compendiu de logică* şi în *Icoana de*

nezugrăvit..., termenul se anunţă cu o recurenţă greu de ignorat. *Micul compendiu*, bunăoară, distinge trei feluri de speculaţie: (a) operaţie logică de formare a unui concept, (b) surprindere – senzorială şi raţională – a esenţei celor reale /în astronomie, de pildă/, (c) concepere a genului celor existente şi aducere în fiinţă („acest lucru îi este hărăzit numai lui Dumnezeu, care a creat ceva din nefiinţă") (p. 41). Iar în *Icoana de nezugrăvit*..., atitudinea speculativă e înţeleasă fie ca orientare a privirii către cele prealabile, metafizice (care, aşa cum spune, comportă prin ele însele universalitate), fie în felul cunoaşterii enigmatice (ca în oglindă, *ut in speculo*) a celor divine, cunoaştere despre care vorbesc frecvent epistolele pauline şi scrierile patristice. În definitiv, recunoaşterea şi exprimarea adevărului este, pentru Cantemir, o lucrare de natură speculativă şi apofatică (Cândea 1994). Delimitarea acestei intenţionalităţi filosofice – alături de cea fizică (în sensul de filosofie a naturii) şi de cea etică – are o lungă tradiţie în cultura europeană, fiind prezentă, de pildă, în mediul gândirii aristotelice şi al celei stoice. Cantemir are în vedere acest lucru; aşa cum spune, omul s-a dedicat din vechime anumitor ştiinţe, „unul, filozofiei naturii, altul, celei morale; unul, spun, fizicii universale, altul (ca şi cum fizica ar fi nedemnă de un asemenea talent), metafizicii…" (2017: 156). Cu privire la prezenţa termenului şi relevanţa lui în *Icoana de nezugrăvit*..., am discutat deja în paginile introductive la recenta traducere în limba română a *Icoanei de nezugrăvit* ... (cf. Afloroaei 2017: secţiunea II. 3c). Să ne amintim, mai mult decât ca o mică ciudăţenie, că în *Divanul* foloseşte termenul vechi „privală" (cu pl. „privele"), adică „priveală", o privire din înalt şi cuprinzătoare, aşadar contemplaţie (Cantemir 2003: 33, 82, 95). O compară cu privirea păsărilor ce zboară la înălţime („pasirile zburătoare sint cereştile privele"; 32 ms.); în alt loc vorbeşte de „dumnădzăiasca privală", contemplarea lui Dumnezeu („Şi măcar că între omeneştii ochi multă vreme şi mulţi ani 80 sau 100 să văd, însă aceia ce în dumnădzăiasca privală iaste, aceia cunoaşte. Că pentru puţini cu rele fapte, mulţi pierdzi, mărturiseşte: ‚Că o mie de ani înnaintea ochilor tăi, Doamne, ca dzua de eri ci-au trecut' /Psal. 89, sh. 4/" (95).

Aş adăuga aici încă un lucru. Cantemir înţelege bine că omul manifestă – prin însăşi natura sa de fiinţă raţională – o dispoziţie speculativă, metafizică. Înţelege totodată că această dispoziţie nu este nici pură şi nici gratuită, în sensul obişnuit al termenilor. Nu este pură întrucât omul, aşa cum îl cunoaştem noi în istorie, a suportat deja evenimentul căderii (a pierdut „lumina aceea de nestins", puterea iniţială de cunoaştere – imediată şi deplină – a adevărului /cf. *Scurta introducere* la scrierea de logică, p. II/; Dumnezeu însă i-a dat spre vindecare o „lumină naturală", ca omul să poată ajunge totuşi la „cunoaşterea adevăratei înţelepciuni" / p. III/). Şi nu este gratuită întrucât, cel care îşi exersează dispoziţia metafizică, are parte de o mai bună înţelegere a lucrurilor şi, cu aceasta, de o anumită libertate a spiritului. Era firesc prin urmare ca învăţatul principe să se dedice unor cercetări metafizice, unui exerciţiu speculativ extins şi rafinat. Urmările acestui efort nu sunt uşor de recunoscut în evoluţia modernă a culturii române, însă, privindu-l chiar şi de la distanţă, constaţi imediat că rămâne un fapt la nesfârşit admirabil. Ai în faţă, astfel, imaginea „unui om

superior" (Călinescu 1982: 42), a unui scriitor care se situează cu dezinvoltură în planul elevat al ideilor unei epoci.

Nu cumva această vocaţie, metafizică şi teologică, îl ţine pe Cantemir la distanţă de noile ştiinţe ale timpului şi de problematica umană concretă ? Devine cumva o conştiinţă mistică retrasă, aşa cum s-a spus în câteva rânduri ? În *Icoana de nezugrăvit*..., atitudinea lui Cantemir este, cel mai adesea, fie a unui om tulburat peste măsură de vanitatea ştiinţelor timpului, fie a unuia destinat să stea de strajă la frontierele „ştiinţei sacre", hotărât să lupte până la capăt pentru apărarea acesteia. Ce se petrece de fapt în spatele acestei conştiinţe profund afectate, cuprinse uneori de o grijă care o cutremură inexplicabil şi îi întreţine sentimentul a ceva grav ? Aşa cum ştim, în epoca respectivă se modifică profund raportul dintre experienţa ştiinţifică şi cea teologică. Unele ştiinţe ating un mare prestigiu, precum matematica, fizica şi astronomia. Se anunţă un nou mod de a face ştiinţă, analitico-experimental, instituindu-se un model cognitiv ce părea să nu aibă în epocă nici o concurenţă. Metafizica şi teologia, dar şi gândirea politică sau morală, artele timpului, toate resimt puterea acestui nou model de cunoaştere. Vechea unitate dintre ştiinţă, filozofie şi teologie suferă enorm, devine deodată problematică. Îşi pun această problemă îndeosebi gânditorii cu o multiplă disponibilitate, atât ştiinţifică, cât şi metafizică sau teologică, precum Jan Batista van Helmont, Blaise Pascal, Isaac Newton sau G. W. Leibniz. Pentru ei, unitatea cunoaşterii nu era o chestiune abstractă; dacă se dovedea dificilă sau imposibilă, la fel se putea spune şi cu privire la edificarea de sine a omului. Cu sensibilitatea sa deopotrivă ştiinţifică şi religioasă, Cantemir resimte gravitatea noii situaţii spirituale a timpului. Constată în dese rânduri că ştiinţele ajung străine experienţei morale şi religioase, iar filosofia, străină atât unora cât şi celeilalte. În acest fel, omul, cu lumea care îi este proprie, apare ca o fiinţă profund scindată. Astfel aş înţelege insistenţa lui Cantemir – uneori de o recurenţă ciudată, obositoare – asupra ideii că adevărata ştiinţă este simplă, una şi aceeaşi pentru fizician şi teolog, pentru păgân şi creştin, pentru cei vechi şi cei noi. Revin la un singur loc în care Cantemir deplânge această stranie sciziune între ştiinţe şi teologie: „Raţiunea /timpului nostru…/ trage concluzia: unul şi acelaşi adevăr teologii s-au deprins să-l trateze teologic, iar cercetătorii lumii fizice, fizic, cu precizie, şi să declare adevărul simplu recurgând la o artă sau la o ştiinţă compozită: ei nu găsesc piedici în axiomele lor contradictorii şi nici în părerile prea deosebite unele de altele. Dinaintea acestora, venerabile părinte, până şi intelectul cel mai împăcat se tulbură" (Cantemir 2017: VI; ideea o întâlnim şi în alte locuri, de pildă la pp. VIII, 213 sau 278–279). Asemeni celor pe care îi invocă, stoici şi creştini, orientali mistici şi savanţi de formaţie occidentală, Cantemir a crezut în posibilitatea omului de a recupera unitatea originară a cunoaşterii. În această privinţă, se apropie de acei gânditori care îi apăreau atunci atât ca oameni ai unei vechi tradiţii spirituale, simbolice, cât şi ca minţi deschise ştiinţelor moderne.

Astfel se explică în cazul său, din câte cred, unele idei filosofice tari, metafizice în cele din urmă. Ele privesc, de pildă, creaţia celor existente şi accesul la adevărul originar, latura naturală şi supranaturală a celor create, temporalitatea şi veşnicia, viaţa concretă şi cea universală, condiţia şi destinul omului, rânduiala celor existente. Mă voi opri în continuare doar la câteva dintre ele, reluând într-o altă formă, abreviată şi eliberată de referinţe, unele consideraţii din studiul introductiv ce însoţeşte traducerea recentă în română a scrierilor filosofice ale lui Cantemir redactate în limba latină.

De pildă, ideea că adevărul nu poate fi decât unul şi acelaşi („adevărul diverselor ştiinţe este acelaşi, simplu şi în formă unitară") (Cantemir 2017: V), că există o unitate originară, prin creaţie, a celor existente („razele veşniciei, ale timpului şi ale vieţii sunt aceleaşi şi decurg din cel veşnic, unul şi acelaşi") (163). La fel şi ideea că orice lucru creat comportă ceva tainic; atâta vreme cât această lume, lăsată de la bun început în grija omului, este opera lui Dumnezeu, ea deţine ceva cu adevărat tainic („toate cele create sunt mistere datorită principiului supranatural şi sunt înfăţişate tot ca mister în ordinea păstrării lor") (61). De fapt, lumea descoperă atât ceva tainic, misterios, cât şi ceva pe măsura puterilor omeneşti. Omul însuşi, cu dubla sa alcătuire, trupească şi spirituală, reprezintă un fapt natural şi deopotrivă un mister (61–62). Cantemir afirmă în fond ceva mult mai îndrăzneţ, anume că orice fapt din această lume, câtă vreme e vorba de o lume creată, comportă ceva natural şi ceva tainic. Este firesc în acest caz să ai în vedere atât latura naturală a celor create, cât şi cea supranaturală, atât ceea ce urmează o ordine văzută, cât şi ceea ce o transcende. Cantemir exprimă limpede această idee perfect paradoxală. O face într-o epocă în care gândirea savantă caută deja să separe cu grijă între datele naturale – care se supun verificării neutre – şi cele supranaturale. Aşadar, orice fenomen, chiar şi cele pe care le socotim obişnuite – ploaia şi tunetul, cursul apelor, încolţirea plantelor şi prezenţa unor specii de vietăţi, succesiunea constantă a unor stări de lucruri – descoperă ceva natural şi deopotrivă ceva tainic. Ne-am putea totuşi întreba, cu acea neîncredere care ne caracterizează acum: oare într-adevăr orice lucru comportă ceva tainic, până şi firul de praf, bătaia vântului sau căderea unei frunze, iarba câmpului sau un fapt banal? În definitiv, chiar şi un furt sau o crimă, teroarea însăşi? Pentru Cantemir, nimic nu e în afara celor rânduite dintru început sau a celor posibile prin mersul creaţiei. Orice lucru îşi află o formă de posibilitate şi un loc în cuprinsul creaţiei („nimic ce se poate naşte sau deveni, atât în mod natural, cât şi supranatural, cum este binele şi desăvârşitul, nu există fără a fi prevăzut de providenţa dumnezeiască...") (245). Are în vedere, bunăoară, pământul cu toate ale lui şi faptele nobile ale omului, dar şi păcatul acestuia, pizmuirea celuilalt şi crima, diferite moduri de încălcare a poruncilor, servitutea şi robia, boala şi războiul. Însă va distinge între ceea ce ţine nemijlocit de creaţia divină, ca mod propriu de existenţă („toate încep în chip supranatural, pornind de la existenţa lor proprie") (225) şi ceea ce se îndepărtează de acesta, fie printr-o evoluţie în abatere, fie prin accident.

Cantemir nu e singurul care cultivă această idee, însă, aşa cum am văzut, îi conferă un caracter profund paradoxal. Savantul de care se lasă inspirat, Jan Baptista van Helmont, susţinuse deja că ştiinţa şi teologia creştină ar putea din nou să comunice în mod esenţial. Iar Blaise Pascal, în acelaşi secol, vorbeşte despre trei ordini ale existenţei (a celor corporale, a celor spirituale şi a iubirii lui Dumnezeu), ordinul superior cunoscându-le întocmai pe celelalte, care, la rândul lor şi în măsura eliberării de propriile limite, pot accede la cel dintâi (*Cugetări*, § 793). Să nu uităm de Nicolas Malebranche sau de G. W. Leibniz, atraşi deopotrivă, chiar dacă sub alte interpretări, de unitatea celor două ontologii amintite mai sus. Însă, repet, sursa acestui paradox se află în literatura patristică, la Dionisie Areopagitul şi Maxim Mărturisitorul, unde îşi găseşte întreaga lui strălucire. Reafirmarea lui explicită şi extinsă de către Cantemir are şi un scop polemic. Filosoful observă că ştiinţele timpului, aşa cum evoluează în mediul european, tind către o perspectivă exclusiv naturalistă, atrase fiind doar de cunoaşterea „senzorială" şi „raţională". În aparenţă totul ar fi în regulă, însă acest mod de a gândi reduce orice fenomen la cauze naturale şi la ceea ce pentru un naturalist înseamnă „număr, potenţă, act, formă şi materie"; prin urmare, unii savanţi socotesc că ştiinţa sacră ar fi „nepotrivită naturii şi neştiutoare a celor fizice" (Cantemir 2017: 101–102). Limbajul ştiinţei face tot mai vizibilă orientarea către experiment, calcul şi evidenţe uşor verificabile. A aduce în discuţie doar cauze şi efecte de acest fel înseamnă a ignora faptul că natura însăşi ţine de cele create. Cantemir oferă exemple mai greu de respins, chiar indecidabile pentru omul de astăzi: diferenţierea şi păstrarea speciilor (108–111), armonia corpurilor cereşti (147), ordinea şi conservarea naturii (198), viaţa (în universalitatea ei cosmică) şi timpul (în relaţia lui esenţială cu eternitatea). Probabil că unii dintre noi ar fi sceptici astăzi cu privire la ceva „sacru" sau „miraculos" în cazul acestor fenomene, dar cred că ar accepta ideea că ele sunt, bunăoară, inepuizabile şi într-o privinţă incomprehensibile pentru gândirea logică. Ar accepta probabil şi ideea unor limite de netrecut ale cunoaşterii omeneşti şi ale voinţei noastre tehnice.

Ca să-şi susţină asemenea idei, Cantemir pune la lucru o hermeneutică impresionantă. Se lasă atras de interpretarea simbolică şi spirituală până şi în cazul unor fenomene obişnuite din natură. Face acest lucru, de pildă, când le raportează la actul de creaţie şi la rânduiala divină, la evenimentul căderii şi certitudinea revelată a mântuirii omului. Resimte continuu nevoia să dubleze lectura literală cu cea spirituală, anagogică, un efort realmente admirabil şi care dă seama, uneori, de subtilitatea interpretativă a autorului. Nu acceptă teoria dublului adevăr, întrucât ea ascunde ideea unei sciziuni profunde în ontologia acestei lumi, ca şi cum ar fi vorba de două lumi străine. Însă nici ideea unei confruntări nesfârşite – de fapt, a unui război de uzură – între perspectiva creştină şi cea „modernă". Revine mereu la „condiţia omului", până şi atunci când sunt în discuţie fenomene ce par străine vieţii omeneşti. Vorbeşte bunăoară despre felul în care este cercetată „imaginea decăderii condiţiei umane" (*humana conditionis lapsus... figura speculata*, 88), condiţia

adamică („starea însăşi de nevinovăţie sau fericirea însăşi, de care se bucura omul mai înainte de săvârşirea păcatului", 94), „nobleţea condiţiei omeneşti" (61), atitudinea luciferică faţă de aceasta (24), căderea şi decăderea condiţiei umane (88), posibilitatea redobândirii condiţiei iniţiale. Cantemir înţelege astfel că recunoaşterea adevărului nu contează doar cognitiv, tehnic, ci deopotrivă în ceea ce priveşte modul de convieţuire umană şi starea spirituală a timpului.

Să vedem succint în ce fel asumă Cantemir problematica metafizică a timpului. Consideră de la bun început că timpul, ca şi viaţa, excede puterile omului („toate cele create şi pământurile naturii se supun omului, doar două scapă cu totul de sub stăpânirea omului, anume timpul şi viaţa") (160). Timpul urmează a fi înţeles plecând de la ceea ce înseamnă veşnicia divină, şi nu de la modurile temporale specifice celor create. În definitiv, „toate sunt înfăţişate în el /în timp/, dar el nu e în nimic, decât în veşnicie /*in aeternitate*/" (161). Există un „înţeles sacru al timpului" (191), anume eternitatea însăşi, chiar dacă „nicio creatură nu va merita în chip propriu să fie numită eternă şi perpetuă" (192). Nimic nu stă în analogie cu eternitatea lui Dumnezeu, nici măcar eternitatea angelică, diferenţa dintre ele fiind „ca aceea dintre nimic şi tot" (192). Înţelesul eternităţii i se cuvine înainte de toate lui Dumnezeu, chiar dacă în absolut Dumnezeu este mai presus de orice (195). În unitate originară cu veşnicia, timpul este într-o privinţă unul şi acelaşi lucru cu aceasta; nu întâmplător, „dificultatea de a cunoaşte timpul, viaţa şi veşnicia decurge din unitatea razelor strălucirii ei" (162). Sub un alt înţeles, timpul se distinge de veşnicia divină, procede din ea şi vine „după" ea, aflându-se între puterea veşnic creatoare şi cele create (159). În universalitatea lui, timpul se oferă el însuşi celor particulare, le dă acestora timp după măsura lor, iar ele participă la realitatea timpului, aşa cum şi acesta participă la veşnicia divină (207). Prin urmare, timpul şi viaţa sunt mai presus de puterile omului (fiind „supuse doar providenţei dumnezeieşti", 161). Omul poate stăpâni unele lucruri din această lume, însăşi „această lume" în contingenţele ei temporale, dar nu timpul şi viaţa ca atare. Nu poţi înţelege timpul dacă în prealabil nu ai un înţeles propriu al veşniciei, nu poţi descrie duratele unor lucruri dacă în prealabil nu cunoşti caracterul universal al timpului. Recunoscând mai întâi veşnicia, poţi vorbi cu înţeles despre „ev" şi „secol", vârstă a lumii sau epocă, durată finită, succesiune sau alternanţă. Înţelegi de fapt că timpul, ca durată universală, participă la durata veşnică, fiind într-o privinţă una şi aceeaşi cu aceasta, iar duratele particulare, proprii unor stări de lucruri, participă la durata universală; tocmai prin această participare lucrurile sunt „în timp" şi obţin timp, au durată şi durează. Aşadar, puterea timpului şi a vieţii provine din unitatea lor cu veşnicia, toate având aceeaşi sursă („razele veşniciei, ale timpului şi ale vieţii sunt aceleaşi şi decurg din Cel Veşnic, unul şi acelaşi", 163). Nu doar că au caracter prealabil şi universal, ci descoperă o anumită plenitudine în ordinea creaţiei. Însă puterea lor poate fi recunoscută şi în altă manieră. Ele anunţă, odată cu posibilitatea unor decizii omeneşti, înseşi limitele acestora şi ceea ce le transcende. E suficient să ne gândim,

bunăoară, la timpul vieţii şi cel al morţii, la succesiunea unor vârste sau epoci, la conjugarea atâtor decizii diferite şi naşterea unor efecte istorice imprevizibile. Cu fiecare asemenea fapt ai în faţă nu doar o formă de „nesupunere" a timpului, ci şi resursele lui inepuizabile. Nu se descoperă doar ceea ce rezistă voinţei omeneşti, ci deopotrivă ceea ce o excede. Cu alte cuvinte, puterea timpului înseamnă altceva decât relativitatea lui, aşa cum ne apare astăzi, ca dependenţă de actele cognitive sau de voinţa noastră tehnică.

Îşi face loc, în acest efort de înţelegere a timpului, un motiv drag lui Cantemir, frecvent în aceste pagini şi în alte lucrări ale lui. Este vorba de motivul metafizic al oglinzii (*speculum*, odată cu termenii apropiaţi, *speculor*, *specularis*, *speculativus*). Va spune cu privire la timp că „toate sunt înfăţişate în el /ca într-o oglindă/, dar el nu e în nimic, decât în veşnicie /*in aeternitate*/" (161). Reia ideea într-o formă mai explicită: „Acestea /lucrurile create/ însă nu se pot arăta decât în oglinda timpului /*in temporis speculo*/ şi în viaţa particulară. Căci timpul este oglinda creaturii /*speculum creaturae*/, în care sunt înfăţişate unele care au fost, unele care sunt şi unele care pot să fie" (161). Imediat revine asupra formulării: „timpul, după cum a fost definit, este oglinda creaturilor /*speculum creaturarum*/, în care celui care priveşte cu credinţă i se arată cele de după creaţie" (163). Aşadar, timpul şi viaţa reprezintă oglinda în care cele create pot fi văzute aşa cum realmente sunt. Pe de o parte, timpul se oglindeşte în eternitate: îşi are sursa în aceasta, este cuprins de aceasta şi participă la ea, îşi află în ea înţelesul lui cel mai propriu. Pe de altă parte, timpul este oglinda tuturor creaturilor, trecute, prezente şi viitoare; în cuprinsul lui se delimitează ceea ce e propriu fiecărei făpturi în parte. Privind lucrurile cu mersul lor în oglinda timpului, omul vede în chip simultan stări trecute, prezente şi viitoare. Acest fapt îi dă posibilitatea de a le delimita şi a le raporta pe unele la altele. Dacă nu le-ar privi în oglinda timpului, distincte şi totuşi legate, ar putea crede fie că nu există, fie că nu au nicio semnificaţie. Cum ţine de o ontologie proprie celor care fiinţează „între" („între mai înainte şi mai apoi", între puterea creatoare şi cele create; 159), timpul participă la o vastă economie speculară. Se oglindeşte în veşnicie şi este, la rândul lui, „oglinda creaturii" (161). O asemenea perspectivă deţine o dimensiune speculativă, în accepţiunea veche a cuvântului: înţelegerea celor sacre devine posibilă indirect şi în parte, aşadar „ca în oglindă" (*ut in speculo*). Lucrurile create urmează a fi privite în oglinda timpului, iar acesta, în oglinda eternităţii, acolo unde, în chip indirect sau simbolic, se descoperă realitatea lui deplină. Însă timpul e considerat nu doar obiect de cercetare, ci şi realitate care se oferă contemplării. Când este cercetat, calea potrivită este cea a reducţiei unor date – particulare sau contingente, empirice – până la sesizarea a ceva propriu. Însă mintea recunoaşte elementul tainic şi mirabil al timpului când, bunăoară, îl vede ca „strălucitoare splendoare a veşniciei" (211). Există un anume apofatism al timpului, ignorat de cei care, reducând timpul fie la mişcare („măsură a mişcării"), fie la unele atribute temporale, consideră că astfel îl pot defini. Deşi vorbeşte despre ceva esenţial timpului, Cantemir va preciza că acesta

nu poate fi definit ca atare, nici după gen şi diferenţă specifică, nici după categorii (cantitate, calitate, relaţie etc.), însă nici altfel, de pildă matematic, încercând un fel de diviziune a timpului în „puncte indivizibile" (171). Ultima modalitate de înţelegere devenise deja extinsă în rândul celor care considerau că natura trebuie „să se supună matematicii", că „timpul şi părţile lui sunt născute, făcute şi compuse din puncte matematice indivizibile". Nu modelul matematic în sine este pus în discuţie, ci pretenţia de a-l considera suficient prin sine. Aporia la care conduce este că încearcă să compună timpul, o entitate „pozitivă, afirmativă, reală, actuală, esenţială, prezentă", din puncte care, indivizibile fiind, nu reprezintă decât „nimicul pur, privativ şi negativ". Instrumentele vechi şi noi de măsurare a timpului ar fi încurajat acest mod de înţelegere. Iar încercarea de a cunoaşte timpul „prin instrumente artizanale" înseamnă, în afară de un efort zadarnic, „primejdia unei blasfemii împotriva lui Dumnezeu" (173). Ce am putea constata deocamdată în chestiunea timpului? O asemenea discuţie solicită trei termeni, trei semnificaţii distincte ale temporalităţii (în limbajul autorului: „durata particulară", „timpul universal" şi „eternitatea"). Relaţia dintre aceşti termeni – în orizontul ideii de creaţie a lumii – explică unele enunţuri tari ale lui Cantemir. De pildă, faptul că timpul, ca şi viaţa, excede puterile omului („toate cele create şi pământurile naturii se supun omului, doar două scapă cu totul de sub stăpânirea omului, anume timpul şi viaţa") (160). Există un „înţeles sacru al timpului" (191), anume veşnicia divină, deşi, sub un alt înţeles, timpul se distinge de aceasta, procede din ea şi se situează între puterea veşnic creatoare şi cele create. Asemenea vieţii, reprezintă o natură mediatoare („există între mai înainte şi mai apoi", „după Dumnezeu şi înainte de orice creatură") (159, 197). Neobişnuit apare caracterul specular al timpului: „toate sunt înfăţişate în el /ca într-o oglindă/, dar el nu e în nimic, decât în veşnicie /*in aeternitate*/" (161). Cele create urmează a fi privite în oglinda timpului, iar acesta, în oglinda veşniciei, cea care, în chip simbolic, îi descoperă adevărata realitate. Surprinzătoare pentru mintea omului de astăzi este şi ideea donării timpului: acesta dă – distribuie, împarte – celor particulare temporalitatea care li se cuvine după o anumită măsura; în consecinţă, ele participă la realitatea universală a timpului, aşa cum şi acesta participă la veşnicia divină (207). Ştim, desigur, că redescoperirea unor pagini din literatura patristică şi noile cercetări de fenomenologie oferă o cale de înţelegere a acestei idei.

Faţă de cei care au în vedere doar condiţia naturală a omului, Cantemir va urma o altă cale, mai deschisă şi mai comprehensivă. Descrie în definitv trei imagini ale fiinţei umane, una teologică (sau „evlavioasă"), una filosofică (precum cea veche, greacă) şi o alta naturalistă („fizică", „senzorială"), tot mai frecvent întâlnită în epoca sa. Ce va spune în această privinţă ? Prin însuşi faptul că este creat, omul este definit înainte de toate de însuşi Creatorul său. Aşadar, prima imagine – sau definiţie a omului – este cea teologică, dată de Dumnezeu prin ceea ce spune şi face atunci când creează omul (92). Cine nu recunoaşte dreptatea şi iubirea Creatorului nu va înţelege această definiţie; chiar dacă vede, bunăoară, cum decade omul şi cum se revoltă, nu

vede şi posibilitatea salvării. Avea să fie concepută totodată, prin vechii gânditori greci, o definiţie filosofică a omului. Ajunge bine cunoscută în formula ei de şcoală: omul este o fiinţă raţională (sau, într-o altă variantă: omul este o fiinţă raţională şi muritoare) (229). Faţă de cea teologică, nu implică decisiv faptul originar al asemănării cu divinitatea. Definiţia filosofică pretinde un gen de universalitate neutră: orice om este o fiinţă raţională şi muritoare. Chiar şi atunci când nu respectă porunca divină şi nu se căieşte, omul rămâne o fiinţă raţională. Cantemir observă că, de fapt, omul este raţional chiar şi în unele cazuri ciudate, „în manifestarea delirului şi în /conduitele aberante, precum/ sminteala superstiţiilor". Raţiunea (lat. *ratio*) apare acum ca o facultate legată de simţuri, în prelungirea sau în slujba lor. Acest lucru justifică unele expresii aparent ciudate, precum „simţ raţional" şi „raţiune senzorială", „raţiune corporală" (cf. pp. 12, 231, 233–234). Cele două componente ale sufletului omenesc, „sufletul senzorial" şi „sufletul intelectual", nu sunt în fond separate. Deşi prin cea dintâi omul „este potrivnic binelui simplu", prin cea de-a doua „se străduieşte în chip esenţial să caute ceea ce este bun în mod simplu, şi este cumva înălţat de razele intelectuale ce i se trimit /…/ să înţeleagă binele în mod simplu şi răul în mod multiplu" (234). Concluzia este realmente surprinzătoare. „De aceea urmează în chip necesar că omul senzorial este cu mult mai raţional decât celelalte animale, mai abil şi mai prudent, şi anume se distinge printr-o capacitate admirabilă de a alcătui lucruri, de a le despărţi, de a le alege, a le compara şi a le distinge. De aici se adună toată materia, atât a eticii profane, cât şi a sfintei teologii etice". Contează în cele din urmă, aşadar, tendinţa dominantă, dedicarea prevalentă, cum spune Cantemir. În consecinţă, cu adevărat definitoriu pentru om ar fi intelectul contemplativ (lat. *intellectus*), facultatea superioară de recunoaştere a adevărului şi de comuniune cu acesta.

Există însă, observă Cantemir, şi o altă definiţie dată omului, mai recentă, pe care unii o acceptă într-o manieră aproape inconştientă. Faţă de celelalte două, teologică şi filosofică, ea se situează mult mai jos. O numeşte „definiţie fizică", întrucât priveşte omul ca simplă vieţuitoare, chiar dacă mai bine adaptată decât celelalte, cu simţurile şi inteligenţa mai evoluate în unele privinţe. Definiţia fizică ne oferă puţine despre om, ne vorbeşte mai ales despre „simpla deprindere de a trăi" (92). Omul apare acum ca o fiinţă supusă unor nevoi elementare, îşi caută hrană şi adăpost, siguranţa grupului şi unele satisfacţii obişnuite; umblă întruna cu „picioarele lui goale, pe pământ, spini şi ţepi", cu pielea rănită şi carnea străpunsă, cu răni sângerânde şi năpădit de suferinţele simţurilor. Toate acestea pot fi întâlnite în întâmplările obişnuite ale vieţii: „zămislirea femeii, apăsarea pântecelui, sleirea puterilor, chinurile cumplite ale naşterii, urletul nou-născutului, anevoinţa alăptatului, puţinătatea hranei, schimbarea vârstelor şi noianul de nenorociri ce vin unele peste altele de-a lungul întregii vieţi" (89). De această definiţie se leagă noile încercări, moderne, de a situa omul şi celelalte vieţuitoare la acelaşi nivel ontologic. Cel care, „în vremurile noi", vorbeşte de înrudirea sa cu animalele, dar uită de asemănarea sa

cu Dumnezeu, preferă să se vadă pe sine ca simplu vieţuitor – unul mai bine sau mai rău adaptat întâmplărilor acestei lumi. Aşadar, dacă vrei să înţelegi ce se petrece cu omul (Cantemir spune: să cercetezi „imaginea condiţiei umane", 88), trebuie să vezi ce definiţie acceptă omul cu privire la sine, în ce fel se lasă definit sau în ce fel se înţelege singur pe sine.

Aş încheia spunând că astfel de pagini, de filosofie autentică, presupun un exerciţiu elevat al gândirii, o putere aparte de analiză şi conceptualizare, o viziune asupra existenţei în cele din urmă. Este vorba, în cazul lui Cantemir, nu doar de erudiţie şi o capacitate reflexivă neobişnuită, ci şi de un curaj speculativ rar întâlnit la vremea respectivă. În acelaşi timp, poate fi uşor sesizată situarea filosofică între gândirea de inspiraţie patristică şi cea modernă, occidentală. Autorii pe care-i invocă de obicei nu se fac recunoscuţi printr-un anume radicalism în stilul lor de gândire. Dimpotrivă, apar mai curând asemeni unor mediatori între două epoci şi între spaţii spirituale diferite. Pe urmele lor, Cantemir cultivă un model de comprehensiune deschis atât faţă de spiritul analitic, savant, cât şi faţă de gândirea simbolică sau experienţa religioasă. În fond, modernitatea filosofică se constituie şi pe această cale, nu doar pe cea a unei gândiri secularizate sau radicale. Cel puţin pentru unele medii culturale, precum cele din estul Europei, această cale distinctă, ce cultivă raportarea pozitivă la tradiţie şi la gândirea simbolică, pare uşor de recunoscut.

BIBLIOGRAFIE

Afloroaei, Ştefan, 2012: *Cetatea metafizică a unui principe*, în Bogdan Creţu (coord.), Dimitrie Cantemir, *Perspective interdisciplinare*, Iaşi, Editura Institutul European.

Afloroaei, Ştefan, 2017: *Elemente ale unei ample viziuni filosofice*, studiu introductiv la Dimitrie Cantemir, *Icoana de nezugrăvit a ştiinţei preasfinte, Pasaje neclare în Cathehism, O cercetare naturală a monarhiilor, Elogiu pentru autor, Mic compendiu de logică*, traducere de Ioana Costa, ediţie critică de Florentina Nicolae, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Alexandrescu, Vlad, 2016: *Introduction* à Démètre Cantemir, *L'Image infigurabile de la Science Sacro-Sainte*, ouvrage publié sous la direction de Vlad Alexandrescu, édition critique de Dan Sluşanschi et Liviu Stroia, traduction, glossaire, notes, index et bibliographie de Vlad Alexandrescu, Paris, Honoré Champion.

Bagdasar, Nicolae, 1941: *Dimitrie Cantemir*, în N. Bagdasar, Tr. Herseni, Şt. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne,* V. *Filosofia românească de la origini până astăzi*, Bucureşti.

Bădărău, Dan, 1964: *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, Editura Academiei.

Blaga, Lucian, 1972: *Dimitrie Cantemir*, în volumul *Izvoade (eseuri, conferinţe, articole)*, Bucureşti, Editura Minerva.

Cantemir, Dimitrie, 1995: *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, traducere de Dan Sluşanschi, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.

Cantemir, Dimitrie, 2003: *Divanul, sau Gâlceava înţeleptului cu lumea, sau Giudeţul sufletului cu trupul*, în Dimitrie Cantemir, Opere, I, Bucureşti, Editura Academiei Române

Cantemir, Dimitrie, 2015: *Istoria măririi şi decăderii Curţii Othmane*, vol. II, traducere de Ioana Costa, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Cantemir, Dimitrie, 2017: *Icoana de nezugrăvit a ştiinţei preasfinte, Pasaje neclare în Cathehism, O cercetare naturală a monarhiilor, Elogiu pentru autor, Mic compendiu de logică*, traducere de Ioana Costa, ediţie critică de Florentina Nicolae, studiu introductiv de Ştefan Afloroaei,

Bucureşti, Editura Academiei Române; referinţele la această scriere sunt făcute prin indicarea în text a paginii de manuscris.
Călinescu, G., 1982: *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, Editura Minerva.
Cândea, Virgil, 1969: *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Divanul*, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Cândea, Virgil, 2003: *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Divanul*, în Dimitrie Cantemir, *Opere*, I, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Cândea, Virgil, 1994: *Cunoaşterea apofatică în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, în „Academica", anul V, nr. 1 (49).
Debus, Allen G., 2002: *The Chemical Philosophy: Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, Courier Dover Publications.
Iorga, Nicolae, 1901: *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, vol. I, Bucureşti.
Iorga, Nicolae, 1929: *Istoria literaturii româneşti. Introducere sintetică*, Bucureşti.
Noica, Constantin, 1967: *Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII–XVIII*, în „Studii clasice", IX.
Panaitescu, Petre P., 1958: *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti.
Panaitescu, Petre P., 1964: *Istoria literaturii române*, Bucureşti.
Surdu, Alexandru, 1995: *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învăţături a logicii*, traducere de Dan Sluşanschi, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
Vaida, Petru, 1972: *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, Editura Minerva.

DIMITRIE CANTEMIR: STAKES OF EARLY PHILOSOPHICAL THINKING

ABSTRACT

The early writings of Cantemir, Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago (The Unportrayable Icon of All-holy Science, 1700), received mostly unfavorable reviews. It was considered obscure, for instance, a simple compilation or a note between his truly relevant writings. Few appreciated the actually philosophical reflection of Cantemir (as did Lucian Blaga). What I would like to argue is that in that writing his authentic metaphysical calling became obvious. The metaphysical or speculative attitude (in the old acceptation of the term) was understood by Cantemir either as orientation of the mind towards the previous, the metaphysical (which, in his words, "is inherently universal"), or as enigmatically and partially knowledge (ut in speculo) of the divine, previously mentioned by Christian scholars. Thus we can explain some hard philosophical ideas in his writings, such as that the truth cannot be but one and the same, that there is an original unity, through the creation, of the existing. Similarly there is the idea that any created thing is inherently natural and lasting, supernatural. In contrast to those that regard only the natural condition of man, Cantemir talks of three images thereof: a theological one, a philosophical one ("metaphysical") and a naturalistic one ("physical"), the latter being rather frequently encountered in his time. The pages in which he approaches such matters reveal a distinct power of analysis and conceptualization, a really advanced speculative endeavor.

Keywords: Dimitrie Cantemir, metaphysical calling, speculative attitude, the sacred truth, the condition of man

DE VITA PATRIS: UN MOTIV BIOGRAFIC EUROPEAN PÂNĂ LA DIMITRIE ŞI ANTIOH CANTEMIR

Ștefan Lemny

Traducerile succesive din latină în română ale scrierii *Vita Constantini Cantemyri* – de Nicolae Iorga, în 1924, de Radu Albala, în 1960, de Dan Sluşanschi şi Ilieş Câmpeanu, în 1996, şi recent de Ioana Costa –nu au contribuit doar la cunoaşterea ei de către numeroşi cititori. Ele au relansat şi analiza ei, cum au dovedit-o comentariile apărute cu această ocazie. Este cazul introducerii semnată de Andrei Pippidi la ediţia din 1996 încheiată cu unele concluzii importante: „cea dintâi biografie din spaţiul cultural românesc", ce dovedea în acelaşi timp, preciza tot el, „capacitatea unei sincronizări prompte cu mişcarea intelectuală europeană"[1].

Dacă locul schiţat aici textului respectiv în cultura română este incontestabil, locul său în peisajul scrierilor biografice europene merită unele nuanţări. Este ceea ce ne propunem acum, evitând însă o incursiune în evoluţia genului ca atare încă din Antichitate şi de-a lungul lumii medievale şi moderne până la începutul secolului al XVIII-lea, când Dimitrie Cantemir şi-a elaborat lucrarea. În această evoluţie pot fi căutate şi unele dintre modelele ce-au influenţat-o, cum a arătat, de exemplu, Claudia Tărnăuceanu, în studiul consacrat biografiilor antice: *Vieţile paralele* de Plutarh şi *De vita et moribus Iulii Agricolae* de Tacitus[2].

În cuprinsul acestei întinse literaturi biografice, dorim să insistăm doar asupra cazului aparte pe care îl ilustrează *Vita Constantini Cantemyrii,* o biografie al cărei autor este chiar fiul eroului evocat. Inceputurile acestui motiv se situează în contextul aceleiaşi tradiţii biografice antice cum se vede dintr-un fragment al scrierii lui Lucius Annaeus Seneca (Seneca cel Tânăr) despre viaţa tatălui său, *De vita patris*, text decoperit şi publicat în secolul al XIX-lea, prea târziu deci pentru a influenţa scrierile similare elaborate între timp, inclusiv lucrarea lui Dimitrie Cantemir.

Identificarea acestor scrieri nu este însă o operaţiune simplă: ea n-a constituit, din câte se pare, subiectul unor analize speciale, dovedindu-se greu de reperat din ansamblul celorlalte biografii cu ajutorul criteriilor obişnuite de explorare a cataloagelor marilor biblioteci – la Biblioteca Naţională a Franţei există de

[1] Andrei Pippidi, *Studiu introductiv*, în Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii ...,* ed. critică, Dan Sluşanschi, Ilieş Câmpeanu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1996, p. 57.

[2] Claudia Tărnăuceanu, *Influenţa biografiilor antice asupra biografiei cantemiriene* ***Vita Constantini Cantemyrii***, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii «Alexandru Ioan Cuza» din Iaşi", în serie nouă. *Literatură*, LII–LIII, 2006–2007, p. 44–50.

exemplu un fond de 105 840 titluri (după o analiză din 31 decembrie 2016) – sau a bibliografiilor consacrate literaturii biografice[3].

Exemplele relevate sunt rarisime. Printre primele se află însă unul dintre cele mai celebre: *Istoria vieţii şi descoperirilor lui Cristofor Columb*, scrisă în spaniolă de fiul său cel mai mic, Fernand Columb[4], publicată în italiană, în 1571, după moartea autorului. Ea reprezintă unul dintre primele exemple de *vita patris*, şi ce viaţă!, dar şi un model al genului prin rigoarea analizei. Ca scriitură literară, lucrarea a suscitat uneori aprecieri negative – ne referim la Eugène Muller, editorul francez – dar autorul ei, savant distins prin competenţele sale cartografice ca autor de hărţi maritime şi cosmograf al lui Carol Quintul, a avut cel puţin meritul unui remarcabil spirit critic. Motivul principal al demersului său nu este de altfel absenţa unei biografii a tatălui său, ci erorile pe care le-a putut constata la autorii acestui gen de lucrări. „Citind scrierile lor – spunea el –, şi verificându-le cu arhivele tatălui meu, care sunt în posesia mea, am constat că ei, când exagerau, când diminuau importanţa anumitor fapte, şi, mai mult decât atât, lăsau în umbră pe acelea care meritau să fie puse în lumină”[5]. Un detaliu pare deosebit de sugestiv: refuzul său de a ceda unei veritabile mode a timpului ce consta în a stabili cu orice preţ origini cât mai ilustre ale familiei din motivul că ele ar contribui la „gloria oamenilor mari”: „Am fost sfătuit cu deosebire să-l descind din acest Colon despre care vorbeşte Tacitus care l-a adus ca prizonier la Roma pe regele Mitridate”, dar, preciza el, „n-am urmat părerile lor. Mi s-a părut preferabil să recunosc că Domnul l-a ales pe Amiral, tatăl meu, ca un fel de apostol destinat lucrurilor măreţe pe care le-a realizat, făcând celebru numele strămoşilor în loc de a primi cea mai mică poleială, şi strălucind doar prin propria sa lumină (p. 7–8)”[6].

Dorinţa de a scrie viaţa tatălui nu este motivată doar de un destin excepţional ca acela al descoperitorului Lumii noi. Biografia acestuia, realizată de fiul său, încă

[3] Donald A. Stauffer, *English biography before 1700*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1930; Id., *The Art of biography in eighteenth century England*, 2 vol., Princeton, Princeton University Press, 1941; Allan Pritchard, *English biography in the seventeenth century : a critical survey*, Toronto, University of Toronto Press, 2005 ; *Eighteenth-century British literary biographers*, ed. by Steven Serafin, Detroit ; Washington (D.C.) ; London : Gale Research, 1994.

[4] Consultată după ediţia franceză, accesibilă în biblioteca virtuală Gallica a Bibliotecii Naţionale a Franţei : Fernand Colomb, *Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb*, trad. sur le texte primitif et annotée par Eugène Muller, Paris, M. Dreyfous, 1879. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75141g

[5] „En lisant leurs écrits, et en les contrôlant par les papiers de mon père, qui sont entre mes mains, j’ai vu que tantôt ils exagéraient et tantôt amoindrissaient l'importance de certains faits, et plus souvent encore laissaient dans l’omble ce qui eût mérité d’être mis en lumière”, *ibidem.*

[6] „On m’engageai notamment à la faire descendre de ce Colon dont parle Tacite qui amena captif à Rome le roi Mithridate”, „mais je n’ai pas suivi leurs sentiments. Il m’a semblé bien descendre de ce Colon dont parle Tacite qui amena captif à Rome le roi Mithridate”, „mais je n’ai pas suivi leurs sentiments. Il m’a semblé bien préférable d’admettre que Dieu fit élection de l’Amiral, mon père, comme d’une sorte d’apôtre prédestiné aux grandes choses qu’il accomplit, rendant glorieux le nom de ses ancêtres au lieu d’en recevoir le moindre lustre, et n’ayant brillé que de son propre éclat”, *ibidem*, p. 7–8.

nu văzuse lumina tiparului când, la mijlocul secolului al XVI-lea, într-un burg din Elveţia francofonă, un pastor protestant scria în latină viaţa tatălui său, *Vita Wofgangi Musculi*, animat, după propria-i mărturisire, de „dragostea […] şi dorinţa de a-i exprima recunoştinţa"[7]. Într-adevăr, Wolfgang Musculus şi-a impresionat fiul prin capacitatea de a depăşi o condiţie socială extrem de modestă – aceea de dogar –, devenind în cele din urmă pastor şi, mai mult decât atâta, autor de scrieri teologice care l-au făcut cunoscut în lumea umaniştilor.

Un caz totuşi nu prea izolat în lumea protestantă. Ne gândim la exemplul lui Platter de care s-a ocupat Emmanuel Le Roy Ladurie, familie de medici şi cărturari umanişti, la origine ţărani sau chiar vagabonzi[8]!

Biografia paternală cunoaşte alte exemple în secolul al XVII-lea. În Franţa e cazul *Memoriilor prea nobilului şi prea ilustrului Gaspard de Saulx, senior de Tavannes*, scrise de fiul său, Jean de Saulx[9] şi a biografiei lui Gaspard de Montquin, realizată de fiul său, François de Montquin, un nume întâlnit graţie lui Jean-Jacques Rousseau care a locuit puţin timp în castelul familiei[10]. În ambele cazuri e vorba de biografii nobiliare cu ilustre origini care cunosc însă apogeul renumelui lor în timpul vieţii descrise chiar de fiii principalilor protagonişti. Gaspar de Saulx aparţinea din start unei nobile familii burgunde, implicată ocazional în unele evenimente istorice, dar el a realizat un pas mai departe, remarcându-se prin faptele sale de armă în perioada războaielor religioase din Franţa secolului al XVI-lea – îndeosebi în bătăliile de la Jarnac si Moncontour contra hughenoţilor, în 1569: susţinător al partidei catolice împotriva protestanţilor, el a obţinut demnităţi importante în guvernarea unor provincii franceze, şi, în cele din urmă rangul de mareşal, ceea ce a marcat momentul culminant al ascensiunii sale şi a familiei sale în ierarhia puterii. Un rang pe care fiul său, vicontele Jean de Saulx l-a râvnit cu toată ardoarea, pe care era chiar pe punctul de a-l şi redobândi la rându-i, din nefericire pentru el, fără succes. Tatăl reprezintă în aceste condiţii un model demn de a servi descendenţilor săi, principalul motiv care l-a îndemnat să-i evoce faptele vieţii: „scriu din datorie pentru tatăl nostru, ca exemplu şi lecţie pentru voi, rudele mele, şi nu pentru glorie [...]. Doresc ca aceste povestiri să nu fie văzute decât pentru a servi de busolă în urmarea drumului ce vă este destinat, şi pentru a evita nefericile pe care le-am întâlnit,

[7] „Je me rendis d'autant plus facilement à leur requête que l'amour respectueux que je portais à mon père et le désir de lui témoigner ma reconnaissance m'y avaient déjà poussé, pour ne pas dire obligé", cf. Reinhard Bodenmann, *Wolfgang Musculus, 1497–1563 : destin d'un autodidacte lorrain au siècle des Réformes : étude basée sur la biographie établie par son fils, la correspondance personnelle et de nombreux autres documents d'époque*, Genève, Droz, 2000, p. 115.

[8] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le siècle des Platter*, vol. I–III, Fayard, 1995–2006.

[9] Jean de Saulx, *Mémoires de très noble et très illustre Gaspard de Saulx, seigneur de Tavannes*, ed. Michaud, Joseph-François Michaud, Jean-Joseph-François, Paris, Ed. du commentaire analytique du Code civil, 1838. Citat după ediţia on line : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k363794

[10] François de Montquin, *Gaspard de Montquin, gentilhomme dauphinois au XVII^e siècle, sa biographie inédite*, publié dans le *Bulletin d'histoire ecclésiastique des diocèses de Valence, Gap, Grenoble et Viviers*, publié par l'abbé Perrin, Valence, impr. de J. Céas et fils, 1891.

căutând onoarea ce se cuvine acelora de ilustră origine [….]”[11]. Este ideea pe care o regăsim şi la François de Montquin, decis să relateze viaţa tatălui „pentru a [...] servi ca model urmaşilor [săi]”[12].

Simplă, lineară, fără interes deosebit, biografia acestuia din urmă a fost condamnată să rămână în manuscris până la editarea ei în secolul al XIX-lea. Cu totul alta este importanţa biografiei lăsată de Jean de Saulx, publicată pentru prima oară în puţine exemplare pentru uzul unui cerc restrâns de interesaţi, îndeosebi din rândul familiei. Faptul nu decurge din dimensiunile ei: circa 350 de pagini. Cu atât mai puţin din calităţile scriiturii: om de arme, ca şi tatăl său, autorul nu este un virtuoas al stilului, îngreuiat considerabil şi de digresiunile sale filosofice de o extremă banalitate. În schimb, voluminoasa lucrare ilustrează o biografie sui-generis prin maniera sa de a concentra firul naraţiunii, nu asupra personajului principal, ci asupra istoriei mai generale în care se înscriu faptele sale. Rezultatul este astfel mai curând o istorie a Franţei, urmând cronologia regilor succesivi de la Francisc I la Ludovic al XIII-lea, o istorie pe al cărui fundal se înscrie saga familiei şi biografia părintelui al cărui rol se accentuează pe măsura accesiunii sale la înalte responsabilităţi. De notat aici şi incursiunile autorului în istoria mai largă europeană, din care nu lipsesc principatele române pe care el le-a traversat într-un moment al luptei lor antiotomane; de semnalat, de asemenea, critica sa la adresa cruciaţilor burgunzi care au participat la bătălia de la Nicopole şi, în contrast, admiraţia pentru bravura lui Iancu de Hunedoara, Jean de Hunyade, cum spune el şi cum este cunoscut în istoriografia franceză, în legătură cu bătălia de la Varna.

Alte exemple cu referire tot la secolul al XVII-lea provin din literatura engleză privind vieţile a două figuri ale lumii religioase: William Bedell (1571–1642), episcop de Kilmore, prezent în timpul ostilităţilor dintre catolici şi protestanţi care au culminat cu revolta irlandeză din 1641 şi traducător al *Bibliei* în limba irlandeză[13] şi preotul scoţian Robert Blair (1593–1666)[14], un personaj aventuros, cu un rol activ în apărarea Bisericii Presbiteriene.

Exemple rarisime aşadar, cu atât mai mult cu cât pentru a rămâne cât mai aproape de genul biografic, în sensul propriu al cuvântului, nu includem aici alte scrieri ce poartă amprenta relaţiei tată–fiu: elogii funebre redactate de fii, cu aluzii

[11] „J’écris par devoir de notre père, pour exemple et préceptes à vous, mes parents, non pas gloire ; je me connais trop. Je désire que ces fantaisies ne soient vues que pour vous servir de boussole à suivre le chemin qui vous a été tracé, et éviter plusieurs malheurs qui me sont advenus, en cherchant l’honneur qui se doit suivre par ceux d’extraction illustre, sans offense de Dieu, ni de sa patrie”, cf. Jean de Saulx, *op. cit*., p. 19.

[12] „Pour me servir de modèle et à mes descendants, non seulement dans mes affaires domestiques et temporelles, mais aussi dans celle de mon salut”, cf. François de Montquin, *op. cit*., p. 6.

[13] *Two biographies of William Bedell, bishop of Kilmore, with a selection of his letters and an unpublished treatise*, ed. E. S. Shuckburgh, Cambridge, University Press, 1902.

[14] *The Life of Mr Robert Blair,... containing his autobiography, from 1593 to 1636, with supplement to his life, and continuation of the history of the times to 1680 by his son-in-law, Mr. William Row*,... Ed. Thomas M’Crie, Edinburgh, for the Wodrow Society, 1848.

inevitabile la personalitatea şi viaţa tatălui defunct[15] sau jurnalele de familie, precum memoriile negustorului din Reims, Jean Maillefer, continuate de fiul său până în 1716, anul în care se pare că redacta şi Dimitrie Cantemir viaţa tatălui său[16].

Dacă ne-am oprit asupra biografiilor amintite, este pentru că o privire generală asupra lor poate fi utilă pentru distingerea câtorva laitmotive, proprii tematicei lor.

Consanguinitatea tată–fiu, respectiv între subiectul biografiei şi autorul ei conferă temei originilor familale o pondere particulară, marcată uneori de obsesii mitologizante, cu atât mai mult în cazul familiilor nobiliare. Jean de Saulx se lăsa, de exemplu, sedus de ideea că strămoşii săi erau „primii creştini din Burgundia care au adus credinţa în Franţa”[17]. Dimitrie Cantemir rezistă tentaţiei atunci când scrie viaţa tatălui său, evitând ideea atât de extravagantă a descendenţei din Tamerlan, pe care o lansa în acelaşi timp în *Istoriile creşterilor şi descreşterilor Imperiului Otoman.* Se mândreşte doar cu ideea că „cel dintâi dintre Cantemyrii din Crimea au trecut la stindardul lui Hristos în vremea principelui Stephanus, supranumit cel Mare, în anul lumii 6951”[18].

Principalul apanaj al biografiilor scrise de fii este însă posibilitatea lor de a înfăţişa îndeaproape existenţa eroilor, furninzând adesea documente de interes excepţional şi propriile amintiri despre detaliile vieţii lor de zi cu zi. Dar, revers al medaliei, legătura afectivă între tată şi fiu contribuie de asemenea la extrema subiectivare a evocării, făcând ca eroii să apară în lumina exemplarităţii absolute, altfel spus a riscului hagiografic. „Nici în Antichitate, nici în timpurile moderne – scria fiul lui Cristofor Columb despre tatăl său – nu s-ar putea cita un altul care să fi realizat o operă asemănătoare”. Portretul pe care Jean de Saulx îl schiţa tatălui său, mareşalul, apare ca acela al unui om „drept şi cumpătat”, „stimat”, pe scurt, după propriile-i cuvinte, al unui „om perfect”, încât autorul era totuşi conştient că portretul respectiv, datorat condeiului unui fiu iubitor „ar risca să pară prea flator acelora care nu-l cunosc”[19].

---

[15] Philippe Gourreau, *Discours funèbre fait en l'honneur de M. Gourreau,... par son fils, religieux de Saint-Victor*, Paris, P. Targa, 1635.

[16] Henri Jadart, *Mémoires de Jean Maillefer, marchand bourgeois de Reims (1611–1684), continués par son fils jusqu'en 1716, publiés sur le manuscrit original de la Bibliothèque de Reims, avec une introduction, des notes et la généalogie de la famille*, Paris, A. Picard, 1890.

[17] „[Les] premiers chrétiens de la Bourgogne qui portèrent la foy à la France”, cf. Jean de Saulx, *op. cit*., p. 50.

[18] Dimitrie Cantemir, *Despre numele Moldovei: în vechime şi azi; Istoria moldo-vlachică; Viaţa lui Constantin Cantemir* [etc.], ediţie Florentina Nicolae; traducere din limba latină Ioana Costa, Academia Română, Bucureşti, 2017, p. 795.

[19] „Suspect de flatterie ce portrait, qui part de la main d'un fils qu'il aimait tendrement et qui répondait de son côté extrêmement à son amitié, paraitrait peut-être suspect de flatterie à ceux qui ne le connaissent pas”, cf. Jean de Saulx, *op. cit*., p. 8.

Dimitrie Cantemir nu face excepţie în utilizarea de superlative pentru a-şi evoca tatăl, îndeosebi atunci când e vorba de eroismul său în lupte : „foarte vrednic şi faimos prin multe fapte de război", „foarte vestit în Polonia, după nume şi faimă" pentru „fapte strălucite şi de vitejie, nenumărate"[20]; „'behadir', straşnic viteaz, cum greu se poate găsi unul la turci. Este de plâns că un asemenea om este giaur şi nu misliman"[21]. În fine, el apare de asemenea, în descrierea fiului său ca un „judecător drept al lucrurilor şi al treburilor"[22], „mereu vrednic de laudă, că a fost iertător faţă de cei ce îi greşiseră"[23], pe scurt, un exemplu de virtute, aşa cum s-a văzut „la oricare dintre bărbaţii de seamă"[24]: „dacă se cuvine să fie căutate virtuţi la un om înclinat spre virtute şi pot fi găsite, de bună seamă toate se găseau la acest principe"[25].

Mai mult decât biografiile obişnuite, biografiile *de vita patris* se întâlnesc, printre altele, în maniera lor detaliată de a evoca sfârşitul eroilor lor, insistând asupra momentului agoniei, al ultimelor cuvinte sau chiar asupra ceremoniei funebre, sfârşit a cărui derulare în acord cu normele confesionale e menit să constituie o recunoştere a unei existenţe exemplare. Constantin Cantemir fiind singurul dintre personajele biografiate a cărui moarte îl suprinde în exerciţiul celor mai înalte răspunderi în cârmuirea ţării, fiul conferă acestui episod o încărcătură solemnă cu totul deosebită, făcând apel la fantezie în reproducerea discursului pe care l-ar fi ţinut tatăl său înaintea principalilor boieri.

Comparaţia scrierii lui Dimitrie Cantemir cu realizările asemănătoare, din punct de vedere tematic, oferă mai ales posibilitatea de a aprecia originalitatea acesteia. Condiţia intelectuală a autorului este din capul locului o garanţie. Dacă biografiile amintite reprezintă unicele încercări literare ale fiilor ce au dorit să-şi omagieze părinţii, lucrarea domnului cărturar poartă marca unui condei bine încercat, experienţa sa literară, filosofică şi istoriografică asigurând o bază esenţială pentru reuşita întreprinderii sale. Din acest punct de vedere, lucrarea prezintă calităţi indiscutabile în raport cu scrierile similare şi nu mai puţin cu biografiile apărute până atunci în literatura europeană (ceea ce ar necesita însă un alt studiu comparativ). La confluenţa memorialisticii şi a reconstrucţiei istorice, ea ilustrează cu succes subtilităţile artei româneşti: farmecul povestirii, vivacitatea dialogului etc., calităţi ce relevă oarecum de interesul în sine al operei care au constituit de altfel subiectul unor analize literare şi istoriografice[26].

În schimb, lectura lucrării lui Dimitrie Cantemir în paralel cu exemplele similare amintite permite şi o altă analiză decât aceea a interesului în sine al operei. În biografiile menţionate, figura paternă apare copleşitoare prin realizările sale de neegalat de către progenitorii săi. Cert, în multe privinţe, bătrânul Constantin

[20] Dimitrie Cantemir, *op. cit.,*p. 795, 797, 801.
[21] *Ibidem*, p. 911.
[22] *Ibidem*, p. 817.
[23] *Ibidem*, p. 899.
[24] *Ibidem*, p. 833.
[25] *Ibidem*, p. 897.
[26] Cf. Bogdan Creţu, „Dosarul de receptare critică", în Dimitrie Cantemir, *op. cit.,* p. 1687–1735.

Cantemir are motive de a suscita admiraţia fiului. Nu este el primul din neamul său care a depăşit condiţia iniţială de boier de la ţară pentru a urca pe tronul ţării? Mai mult decât atât, el a reuşit să se menţină la domnie, până în ultima clipă a vieţii, o performanţă greu de atins în condiţiile tot mai tulburi ale epocii. Dar fiii săi n-au fost mai prejos, chiar dacă domniile lor au fost de mai scurtă durată. Fără a menţiona, în cazul lui Dimitrie Cantemir, prestigiul de care se putea prevala, de prinţ printre savanţi şi de savant printre prinţi, cum Academia din Berlin îl recunoscuse în 1714. Motivul adesea observat de autorii biografiilor *de vita patris* evocate pare astfel mai puţin valabil în cazul lui Dimitrie Cantemir, singurul autor al unei vieţi a tatălui său în care personalitatea acestuia nu o depăşea sau copleşea pe aceea a fiului autor. În fine, rangul princiar al autorului, fiu de domnitor, frate de domn şi domnitor la rându-i în două rânduri conferă şi din acest punct de vedere o distincţie particulară lucrării sale printre scrierile de acest fel. Este calitatea cea mai înaltă pe care o are autorul acestui gen de biografie în ierarhia puterii şi a titlurilor nobiliare. Toate aceste însuşiri pledează pentru locul cu totul deosebit al *Vieţii lui Constantin Cantemir* în literatura ce ne interesează aici.

Mai mult decât atât. Specificitatea momentului „Cantemir" în ilustrarea genului *de vita patris* beneficiază şi de contribuţia datorată fiului lui Dimitrie Cantemir, care a scris la rându-i o biografie a tatălui său, scoasă din uitare în 1985 datorită cercetărilor întreprinse de eminentul savant Virgil Cândea. Este astfel unicul caz în care scrierea biografiei tatălui de către fiu se repetă ca preocupare în decursul a două generaţii succesive. Pe urmele exemplului dat de *Viaţa lui Constantin Cantemir*, pe care de altfel o are sub ochi în propria elaborare, Antioh realizează însă o lucrare mult mai sintetică, sub forma unui adevărat eseu ale cărui caracteristici nu sunt prea diferite de cele menţionate până aici: prezentarea cronologică a vieţii tatălui cu detalii pitoreşti despre existenţa sa cotidiană, evocarea caracterului excepţional al personalităţii sale: remarcat încă din copilărie prin „mintea prea coaptă pentru vârsta sa" şi printr-o modestie „ieşită din comun", distins „într-ale politicii", dar şi prin „vitejia în război", şi mai ales printr-o viaţă „închinată cultivării minţii şi culegerii roadelor ei" etc.

Privite împreună, biografiile scrise la începutul secolului al XVIII-lea de Dimitrie şi Antioh Cantemir marchează un fel de apogeu în evoluţia motivului tematic de care ne ocupăm, cel puţin ca subiect ce a cucerit preocupăriile intelectuale ale elitei princiare, înainte de a se „democratiza" într-un anume fel de-a lungul secolului al XVIII-lea, devenind şi subiectul mediilor oarecum ordinare. Exemplul cel mai semnificativ este ilustrat în literatura franceză de Nicolas-Edme Rétif de La Bretonne, autorul *Vieţii tatălui meu*[27] – istoria vieţii unui simplu ţăran, chiar dacă înstărit – căreia Emmanuel Le Roy Ladurie i-a consacrat un studiu strălucit, dar motivul poate fi urmărit şi în literatura engleză, *Viaţa căpitanului*

[27] Nicolas-Edme Rétif de La Bretonne, *La Vie de mon père*, Neufchâtel; Paris: Vve Duchesne, 1779.

Stephen Martin (1666–1740), compusă de fiul acestuia pe baza jurnalului scris de tatăl său[28], sau în cea germană, în viaţa unui medic[29]. Tot din secolul al XVIII-lea, asistăm la extinderea interesului pentru biografia paternală în alte zone culturale, spre fruntariile Europei orientale – şi în acest sens cazul celor doi Cantemir este exemplar – şi în lumea orientală[30].

Dar aceasta reprezintă o altă istorie.

Revenind la peisajul biografic în care *Vita Constantini Cantemyri* a fost scrisă, ne limităm, in ceea ce ne priveşte, la aprecierea interesului acestei tematici pentru înţelegerea destinului principelui învăţat, şi, poate, într-o oarecare măsură, a lumii căruia i-a aparţinut.

Dimitrie Cantemir nu ne oferă o explicaţie, aşa cum a făcut-o în alte lucrări, despre motivele care l-au îndemnat să scrie viaţa tatălui său, lăsând astfel câmp deschis ipotezelor. Să fie vorba de dorinţa sa de a apăra pentru posteritate bilanţul domniei acestuia şi, mai ales, de a explica uciderea lui Miron Costin, eventual de a se disocia de o crimă greu de suportat de omul de cultură, conştient de prestigiul cronicarului? Multe detalii din *Vita Constantini Cantemyri* se pot citi în acest fel.

Să fie vorba, cum iarăşi s-a sugerat, de un fragment dintr-un proiect mai vast, oarecum autobiografic[31], în care autorul a putut glisa episoade ale propriei sale copilării şi tinereţi? Se poate discuta.

Orice s-ar spune sau presupune, scrierea unei istorii a vieţii tatălui reprezintă, ca în toate exemplele biografice citate, un demers intelectual încărcat de semnificaţii în descifrarea mentalităţii autorului, îndeosebi sub raportul importanţei modelului patern în propria sa devenire şi, poate, a urmaşilor săi. Din acest punct de vedere, *Istoria vieţii lui Constantin Cantemir* este o sursă preţioasă, care îşi merită locul ca de altfel celelalte scrieri *de vita patris*, într-o istorie a paternităţii ca aceea realizată de Jean Delumeau şi colaboratorii săi[32]. Ceea ce-i conferă o importanţă particulară este rolul ce revine lui Constantin Cantemir în naşterea unei case domnitoare, a unei familii în orice caz ce poate revendica de-acum încolo ambiţii princiare, ba chiar dinastice. Relevând acest moment fondator, istoria vieţii tatălui nu are doar o simplă valoare sentimentală, afectivă: ea este menită să cimenteze legăturile dintre generaţii, din tată-n fiu, şi în genere, legăturile dintre membrii întregului clan cantemiresc pentru înfăptuirea aceloraşi idealuri.

---

[28] Stephen Martin-Leake, *Life of captain Stephen Martin (1666–1740),* ed. Clements R. Markham, London, the Society, 1895.

[29] Dr. Philipp Ludwig Wittwer, *Denkmal einem verdienten Arzt, Herrn Johann Conrad Wittwer,... errichtet von seinem Sohn*, , Nürnberg, 1780.

[30] *The Life of Hafiz ool-Moolk Hafiz Rehmut Khan, written by his son, the nuiwab Moost'ujab Khan Buhadoor, and entitled Goolistani-Rehmut*, abridged and translated from the Persian by Charles Elliott, London, the Oriental translation fund, 1831.

[31] Andrei Pippidi*, loc. cit*., p. 57. „E de presupus, de altfel, că [*Viaţa*] urma să servească drept introducere la o autobiografie ".

[32] Jean Delumeau et de Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990.

Prin aceasta, *Istoria vieţii lui Constantin Cantemir* ar putea deschide o punte spre descifrarea unor noi aspecte ale sensibilităţii româneşti din epoca premodernă, dacă nu la nivel colectiv, cel puţin la nivelul restrâns al lumii nobiliare. Privit din perspectiva amintitei istorii scrisă de Jean Delumeau, exemplul Cantemireştilor s-ar ataşa mai curând la lumea secolului XVII, caracterizată ca secolul de aur al paternităţii. Dacă la nivel european, tragedia *Œdipe,* scrisă în 1717 anunţă mutaţia profundă a relaţiilor din sânul familiei tradiţionale, marcată de revolta fiului către părintele său, cel puţin pentru începutul secolului XVIII, societatea românească este încă departe de orizontul tulbure care începe să acopere lumea occidentală. Schimbările vor veni mai târziu, asa cum o arată de altfel fuga fiilor lui Alexandru Ipsilanti la austrieci pe care Ienache Văcărescu a avut delicata misiune să-i aducă acasă, episod exemplar pentru instalarea acestei forme de revoltă familială în sânul înaltei societăţi din Principatele Române.

DE VITA PATRIS, AN EUROPEAN BIOGRAPHICAL MOTIF UNTIL DIMITRIE AND ANTIOH CANTEMIR

ABSTRACT

This article establishes the place of Dimitrie Cantemir's Vita Constantini Cantemyrii in the 17th-century biographical genre of *de vita patris*. The author points out that the writing of his father's life story is an intellectual endeavour full of significations, extremely helpful in deciphering Dimitrie Cantemir's mentality, especially regarding the importance of the paternal model in his own formation and that of his successors.

Keywords: Dimitrie Cantemir, Antioh Cantemir, the European biographical tradition, *De vita patris, Vita Constantini Cantemyrii*

MODERNIZAREA PRIN TRADUCERE DE LA *DIVANUL* LUI DIMITRIE CANTEMIR LA *CEASORNICUL DOMNILOR* LUI NICOLAE COSTIN

Luisa Valmarin[*]

Anii care fac puntea între secolele XVII și XVIII marchează în același timp trecerea de la o cultură pusă sub semnul culturii religioase și medievale la o cultură în sfârșit laică în drum spre modernizare.

După ce, cu câteva decenii în urmă, opera mitropolitului Varlaam a impus definitiv româna ca limbă bisericească și deci ca limbă de cultură, consecința acestei înnoiri a fost laicizarea culturii înseși. Din moment ce limba vorbită a devenit limbă de cultură, Biserica și-a pierdut caracterul universalist și s-a integrat în viața politică și socială (Duțu 1972b: *72*). De fapt, în ansamblul secolelor XVII și XVIII „cultura română a evoluat continuu, trecând de la o formă de universalitate medievală spre o formă modernă de universalitate" (Duțu 1978: *242*). Expansiunea scrisului proprie acestui period se caracterizează prin „diversificarea constantă a preocupărilor intelectuale" care apoi, în epoca Luminilor, vor aborda probleme legate de progresul științific european în timp cede pe acum sunt traduse și difuzate diferite opere literare care se bucură de succes pe continent (*ibidem*: *182*).

Scrierile cu caracter religios persistă dar trebuie să facă față noului spirit, în timp ce scrierile laice, în luptă pentru autonomie, ies de sub controlul Bisericii. În aceste condiții s-a vorbit, pentru perioada respectivă, de un „raționalism orotdox" care „nu neagă dogmele și nici rolul Bisericii Ortodoxe în societate", dar care înțelege să se intereseze de toate domeniile activității culturale și îndeosebi de „manifestările ordonate sau ciudate ale naturii … preocupându-se de investigarea disciplinată și exactă, intemeiată pe surse documentare laice" (Duțu 1972a: *108*). Mai exact, „raționalismul ortodox" nu contestă valorile tradiționale, dar încearcă să amplifice conținutul lor lărgindu-le sfera de aplicare (Duțu 1971: *165*).

În general, alături de literatura „înaltă" – religioasă și istorică –, la sfârșitul secolului al XVII-lea scrisul se înmulțește și se diversifică: manuscrisele reproduc cărți populare destinate maselor, prinde vigoare literatura de delectare și se mai dezvoltă literatura sapiențială (Duțu 1974b: *91*). Activitatea cărturarilor se concentrază în jurul curții princiare, așa că „oglinzile principilor devin cărți de meditație la dispoziția monarhului, iar normele de comportare cotidiană se implantează tot mai mult în existența oamenilor de la curte și din mediul urban" (Duțu 1972a: *105*). Se remarcă faptul că în cărțile de înțelepciune apar elemente

[*] Sapienza – Università di Roma; luisa.valmarin@uniroma1.it

RITL, nr. 1–4, p. 87–96, Bucureşti, 2018

care dovedesc cum literatura sapiențială, plecând de la mânăstiri, se conformează vieții cotidiene din lumea laică. Se evidențiază deci faptul că în această perioadă culegerile de înțelepciune se particularizează pentru că apar scrieri care sunt destinate a fi „breviare utile comportării în viață" în timp ce se încheagă „o literatură de delectare în care a pătruns … rodul meditațiilor" (Duțu 1972b: *102–3*). Consecința este dezvoltarea literaturii sapiențiale „în direcția precizării civilității", iar literatura de delectare își stabilește coordonatele întemeiate pe tezaurul popular (Duțu 1974b: *116*).

În acest context își găsesc locul cele două opere care fac obiectul intervenției mele.

Divanul lui Cantemir se încadrează în categoria cărților de înțelepciune, care cunosc o îndelungată și bogată prezență în tradiția bizantină și care își găsesc reprezentantul cel mai semnificativ în *Dioptra* lui Filip Monomacos. Când tânărul literat publică *Divanul*, rostul principal al scrierii cărții sale este faptul că aceasta reprezintă o cale pentru a-și stabili o reputație culturală și deci pentru a se afirma în luptă pentru cauza politică dusă fără arme, numai cu inteligență și învățătură (Cândea 1974b: *24*).

Operă bilingvă, scrisă probabil întâi în grecește și pe urmă transcrisă în românește (Bădărău 1966: *112*: „trebuie să admitem ca prima versiune este cea grecească, dar că versiunea românească este cea definitivă") cu girul unei mari pesonalități cum a fost Ieremia Cacavela, impune autorul ei ca un începător de drum, sortit pentru toată viața să rămână, prin toate operele sale, un începător. Cum s-a pus în evidență, „*Divanul* nu este … izbucnirea unui misticism militant, ci prima scriere a unui om al culturii sud-est europene din pragul înnoirii sale, care știe că această cultură are o funcție socială și politică" (Cândea 1974b: *26*). Substanța operei e alcătuită din citate, maxime, exemple fiind „un adevărat florilegiu … asemănător atâtor alte scrieri de edificare spirituală" așa că de fapt reprezintă „prima antologie a unui autor român" (*ibidem*: *28*).

Virgil Cândea afirmă că, pe de o parte, prin subiectul său, *Divanul* intră în categoria cărților care au dezvoltat tema bine cunoscută în literaturile medievale europene a disputei dintre suflet și corp, iar pe de alta, că „Dimitrie Cantemir este unul din ultimii scriitori europeni ce tratează acest subiect" (*ibidem*: *29*).

Antecedentul care este invocat de obicei ca termen de confruntare cu *Divanul* este *Dioptra* lui Filip Solitarul, scriere ce stă sub semnul Bisericii: cele două cărți au în comun tema disputei, personajele, planul cărții cu un dialog în prima parte; temeiurile scripturale în partea a doua, un tratat moral în partea a treia, dar subliniază Cândea, nu dau dovadă de alte asemănări (*ibidem*: *30*). Compararea *Divanului* cu *Dioptra*, intreprinsă și de alți cercetători, precum D. Bădărău și P. Vaida, a dus la constatarea asemănătoare că dacă într-adevăr Cantemir s-a inspirat din scrierea lui Filip Monomacos, „a luat din ea numai ideea dialogului dintre suflet și corp ca atare" (Vaida 1975: *54, n.1*).

De amintit, oricum, și concluzia la care a ajuns Bădărău după care se poate foarte bine accepta faptul că „*Divanul* primește primul îndemn, ideea ca și planul de la *Dioptra* lui Filip. Dar analogiile nu ne duc mai departe" (Bădărău 1966: *118*).

Și unul și altul își întemeiază morală pe religie, dar cu o diferență fundamentală: „*Dioptra* este o carte de învățături pentru clerici, iar *Divanul* un îndreptar pentru laici" (*ibidem*: *120*) subliniindu-se deci că „*Divanul* nu este ca tratare filozofică și ca formă, o carte a Bisericii". Deosebirea principală între *Divanul* și *Dioptra* stă în concluzie: disprețul și abandonarea lumii duc la ascetism în textul bizantin, în timp ce pentru Cantemir „lupta împotriva vieții se dă în viață, și nu prin părăsirea ei" (*Istoria literaturii* 1964: *613*).

Mai recent, M. Moraru, comparând edițiile slavone și manuscrisele românești ale *Dioptrei* cu textul bizantin al scrierii, a constatat că între aceste categorii nu există nicio legătură „în afară de titlu care nici el nu este de fapt identic" (Moraru 1997: *192*). Constatarea la care ajunge cercetătorul este că „*Dioptra* din manuscrisele românești reprezintă traducerea unei scrieri a lui Vitalie din Dubna, scriitor ucrainean de la începutul secolului al XVII-lea". Confuzia generată de identitatea titlului cu opera lui Filip a provocat echivocul pentru care Vitalie a fost socotit traducătorul în slavonă al *Dioptrei* bizantine: în realitate el este autor al unei scrieri autonome de încadrat în genul literaturii medievale de edificare moral-religioasă a Oglinzilor, specie care va persista până în iluminism (*ibidem*: *192*).

Conținutul celor două *Dioptre* este asemănător, dar nu există apropieri pe planul formal. Scrierea lui Vitalie s-a bucurat de o circulație intensă în secolele XVII–XVIII iar în română este prezentă cu mai multe traduceri, care – împreună cu numeroase ediții slavone – au putut fi cunoscute lui Cantemir. De fapt, din *Cartea către cetitoriu* reiese că autorul *Divanului* face referire la „o scriere intitulată *Trei dioptre*, titlu sub care a fost cunoscută numai *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna, nu și cea a lui Filip Solitarul" (*ibidem*: *195*). Dar după cum nu există reale asemănări între *Divanul* și *Dioptra* bizantină, așa nu există similitudini nici cu *Dioptra* lui Vitalie. Concluzia la care ajunge Moraru este că se poate presupune „intenția lui Cantemir de a da … o replică tendinței anahoretice a scrierii lui Vitalie într-o operă în care modelul tripartit să constituie o unitate perihoretică și un elogiu al acțiunii umane îndreptate atât în sensul perfecționării sale ca ființă morală, cât și ca ființă socială" (*ibidem*: *196*).

Divanul este, așadar, „singura carte de etică religioasă românească în care autorul – ortodox prin tradiție și umanist prin cultură – încearcă să împace tradiția bisericească ascetică cu stoicismul și gândirea filozofilor antici și ai Renașterii" (*Istoria literaturii* 1964: *612–3*).

Sprijinit pe un fond sapiențial susținut de cultura vastă a autorului, *Divanul* e construit simetric: primele două cărți sânt legate intim, deoarece dialogul care apare în cea dintâi își găsește confirmarea în citatele și exemplele aduse în cea de a doua așa că „s-ar putea spune – după Bădărău – că în cartea a doua găsim notele pentru fiecare dintre articulațiile cărții întâi" (Bădărău 1966: *114*). Cartea a treia, net separată de celelate două, deși autorul o prezintă ca un complement al dialogului, e constituită din traducerea operei lui Wissowatius, *Stimuli virtutum*. Cartea deci a putut fi considerată un „tratat de antropologie filozofică de inspirație

creștin-ortodoxă centrat pe meditația asupra condiției generice a omului pe care îl concepe urmând sugestiile modelului creștin" (Aslam 2000: *31*). De fapt, fondul etico-filozofic al *Divanului* e legat de concepția creștină dominantă în cultura sud-est europeană a epocii, concepție pe care laicii o consideră în cadrul unei tendințe spre o gândire religioasă marcată de acel raționalism – la care am făcut referire mai sus – „în care adevărurile fundamentale erau supuse arbitrajului rațiunii, iar morala începea să se întemeieze pe o înțelelegere mai îngăduitoare a omului". Se manifestă așadar interesul gânditorilor „pentru tendințele înnoitoare, dorința desprinderii de teologie și a formării unei gândiri filozofice independente … Cantemir făcea parte din această mișcare de idei" (Cândea 1974b: *46*). În raport cu aceste tendințe înnoitoare, *Divanul* oferă „numeroase elemente care-l clasează între operele de legătură dintre două epoci și două lumi … Iată de ce într-o carte de etică ortodoxă își poate afla loc … o atitudine laică, epicureică" (*ibidem: 47*).

Partea înnoitoare a *Divanului* este, cum se deduce din cele spuse până acum, Cartea a III-a unde autorul declară că ultimul izvor folosit în lucrare este scrierea lui Andrei Wissowatius, *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*, publicată postum în 1682 împreună cu alte scrieri fie ale sale, fie ale altor scriitori unitarieni anonimi (Vaida 1975: *60*).

Atenția primordială cade, firește, pe autor care este considerat unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai unitarianismului de la jumătatea secolului al XVII-lea și a cărui prezență în contextul unei cărți de tradiție ortodoxă, precum *Divanul*, nu poate să nu surprindă. Nepotul lui Fausto Soccini, unul dintre primii și principalii teoreticieni ai acestui curent religios, originar din Lituania după ce unitarienii au fost expulzați din Polonia, a călătorit prin Europa Centrală, în cele din urmă murind la Amsterdam.

Unitarienii au elaborat o formă de religie rațională din care trebuia eliminat tot ceea ce contrazicea „rațiunea omenească sănătoasă" așa că au repudiat ca iraționale multe dogme fundamentale ale creștinismului. Au supus *Biblia* unei lecturi critice, cu convingerea că și ea poate greși când textul ei e contrazis de rațiune, ajungând până la a considera „rațiunea ca autoritate supremă în chestiunile religioase". Aceasta fiind ideologia lor, unitarienii pot fi considerați ca precursorii iluminismului și deismului din secolul al XVIII-lea (*ibidem: 57*).

Cantemir preia lucrarea lui Wissowatius și o traduce în română așa că de fapt ultima parte a *Divanului* în esență nu este altceva decât traducerea textului unitarian. E deci surprinzător să constatăm că într-o carte conținând un subiect legat de tradiția ortodoxă și ieșită din tipografia domnească, apare traducerea unei scrieri eterodoxe (*ibidem: 61*). Compararea între cele două lucrări pune în lumină diferențe textuale care, dacă nu sunt datorate unor greșeli sau neînțelegeri, dovedesc grija cu care Cantemir corectează scrierea când i se pare că se îndepărtează de viziunea doctrinară corectă (Cândea 1974b: *37*). Nu este un simplu traducător al lui Wissowatius, atent să-i lase textul nealterat: traducerea sa este atentă și „omite tot ceea ce nu intră în vederile doctrinei ortodoxe dar aceste intervenții – spune Cândea – sunt prea

neînsemnate ca să putem afirma că *Stimuli virtutum* ar fi fost adaptată sau prelucrată de Cantemir" (*ibidem: 39*). Autorul integrează această scriere în opera sa „pentru că o consideră conformă viziunii sale doctrinare și morale, iar în puținele locuri unde se observă divergențe, le soluționează după concepția sa" (*ibidem: 37*) în așa fel încât o carte de etică ortodoxă poate accepta „o atitudine … în fondul său anticreștină". Rareori Cantemir se îndepărtează intenționat de original și aceasta se întâmplă când vrea „să corecteze în sens ortodox noțiuni altfel înțelese de Wissowatius" (*ibidem: 47–8*).

În mica sa carte, Wissowatius își expune principiile etice de bază: omul e definit prin rațiunea care îi arată că virtutea duce la fericire. Ca ființă rațională omul este inclinat spre bine, în timp ce răul vine din ignoranță așa că naturala înclinare a sa spre bine se va realiza numai prin cunoașterea cauzelor ce îndeamnă la virtute și la perfecționare din punctul de vedere moral. În consecință, „conștiința morală nu este ceva înnăscut, ea trebuie să fie precedată de o anumită cunoaștere" (Vaida 1975: *62–3*). În *Divan*, poziția Înțeleptului („nici singura, nici cea mai convingătoare") pornește de la principiul după care „conducerea corectă a rațiunii impune lumina credinții" acceptând deci doctrina revelată cum e păstrată în textele sacre, dar lângă ea găsim poziția Lumii, strict raționalistă care „reprezintă o realitate în gândirea vremii" (Cândea 1974b: *47–8*). Între aceste două poziții radical opuse, autorul rezolvă disputa „adjudecând victoria înțeleptului" cu o soluție de mijloc „religios moderată". „Soluție desigur creștină – remarcă Virgil Cândea – dar concesivă" prin care „se manifestă încă o dată laicismul autorului" (*ibidem: 50–1*). *Divanul* înțelege să armonizeze două concepții de viață opuse printr-o conciliere ce se realizează după principiile expuse în *Stimuli virtutum*, principii pe deplin acceptate de Cantemir din moment ce le-a introdus în textul său (*ibidem: 37*). În acest sens, Înțeleptul și Lumea, etica religioasă și etica laică se pot împăca tocmai datorită principiilor eticii stoice derivate din *Stimuli virtutum* (Roșca 2010), așa că dacă viciul se naște din ignoranță, înlăturarea ei – prin diferitele trepte ale cunoașterii – precedă vieţuirea morală. Aici se remarcă multe accente noi: de la „virtutea ca scop în sine la practicarea virtuții din convingere și nu din ascultare sau teamă" (Cândea 1974b: *57–8*). De unde concluzia că *Divanul* „este cea dintâi lucrare filozofico-teologică în limba românească" (Ciobanu 1969: *369*) unde se observă faptul că „efortul rațional este evident și spiritul laic începe să-și impună drepturile sale" (Duțu 1972a: *26*).

Se ajunge astfel la „laicizarea concepției despre om și a eticii", o laicizare ce fără să se reducă la ideea că omul are să se bucure de toate cele pozitive pe care i le oferă viața, are și reflexe mai generale care includ viața socială și politică, ca urmare propunând o serie de virtuți laice specifice pentru acest domeniu (Roșca 2010). Se remarcă deci faptul că „modelul înțelepciunii" în viziunea lui Cantemir oferă un nou înțeles pentru că „în această nouă perspectivă înțelepciunea include … și determinația îndatoririi comunitare" (Aslam 2000: *42*).

De fapt, prezența ideologiei lui Wissowatius – care în mișcarea de idei a timpului a reprezentat „expresia cea mai consecventă și cea mai dezvoltată a raționalismului religios unitarian" – aduce în scrierea lui Cantemir o atitudine liberă

și raționalistă, care de pe poziții anticonfesionale deschide drumul gândirii iluministe. „Cultul raţiunii şi rolul ei în realizarea fericirii, prin înlăturarea neştiinţei şi încrederea în puterile cunoaşterii omeneşti, au făcut din ideile postulate în cartea lui Cantemir manifeste evidente ale iluminismului timpuriu" (Teodor 1984: *4*).

Divanul, deci, „trebuie plăsat în poziția originii" nu numai pentru că este prima carte filozofică românească, ci mai ales pentru faptul că „acest moment inaugural a generat o influență de durată asupra mentalității filozofice românești, am putea spune hotărâtoare până la Maiorescu" (Aslam 2000: *30*).

După *Divanul* lui Cantemir, a doua carte pe care am luat-o în considerare este traducerea realizată de Nicolae Costin după lucrarea scriitorului spaniol Antonio de Guevara despre viața împăratului Marc Aureliu, lucrare ce până în secolul al XVII-lea „a cunoscut tot atâtea ediții cât și *Biblia*" (Ștrempel 1976: *VIII*). Începutul secolului al XVIII-lea – când Costin realizează traducerea – e caracterizat de o bogată literatură a oglinzilor principilor, „traduceri de florilegii occidentale și orientale" lângă care se situează scrierea lui Guevara (Duțu 1974b: *137*). Acest gen, pentru care „Bizantinii au avut o deosebită predilecție", în epoca de care vorbim a fost reluat odată cu momentul în care grecii au devenit domni în Principate. „Visul tinerilor fanarioți – remarcă D. Russo – era să ajungă pe tronul Vlahiei sau al Moldovei", așa că se pregăteau studiind autorii „care au scris despre datoriile domnitorilor" (Russo 1939: *532*).

Aceste oglinzi totuși diferă de cele din tradiția mai veche, bizantină, și dau dovadă de un efort rațional în timp ce „spiritul laic începe să-și impună valorile" (Duțu 1971: *39*). În acest mediu, din ce în ce mai preocupat de educarea principilor (Cartojan 1933: *161*), apare *Ceasornicul domnilor* de N. Costin, scriere ce se încadrează în literatura parenetică cu o tradiție îndelungată mai ales în Țara Românească unde în aceeași perioadă când apare opera lui Guevara, sunt scrise *Învățăturile lui Neagoe Basarab* (Ștrempel 1976: *XXXIII–IV*).

Guevara trăiește în perioada care a văzut unificarea statelor hispanice și nașterea imperiului peste care soarele nu apunea niciodată. Franciscan, de familie nobilă, inchizitor, predicator la curtea imperială, cunoscut pentru calitățile sale oratorice, a legat numele său de *Viața lui Marc Aureliu* care alături de *Ceasornicul domnilor* s-a bucurat de imens răsunet în secolul al XVI-lea. Cartea poate fi încadrată în genul romanelor pentru partea narativă și de imaginație, în timp ce stilul oratoric și finalitatea didactică fac din ea un manual de viață și un model de proză apropiat „de alte opere – hibride între istorie și roman" (*ibidem: XIV*), „o operă cu caracter parenetic, ce avea ca scop modelarea conduitei principilor și abordarea unui stil de viață moral, corespunzător unui bun creștin" (Sâmbrian 2008: *57*).

Cercetările lui Cartojan și mai recent ediția critică a *Ceasornicului* românesc au stabilit și demonstrat definitiv dependența lui de *Ceasornicul* spaniol printr-un intermediar latin. Voi aminti numai câteva elemente esențiale ce caracterizează opera lui Guevara și deci, indirect, a lui Costin. Alcătuită din două opere care la început au trăit și independent – *Viața lui Marc Aureliu*, ce trebuia să propună

modelul ideal de suveran, și *Ceasornicul domnilor*, manual de comportare adresat suveranilor în viața fie publică, fie privată – cele două scrieri au fost refăcute de către autor într-una unitară. *Ceasornicul* n-a fost tipărit niciodată singur, cum s-a întâmplat cu *Viața*, și constituie partea care a determinat cel mai mare succes al scrierii. După cum am amintit mai sus, opera guevariană s-a bucurat de un succes extraordinar și asta datorită amestecului de istorie și legendă, de personaje istorice și inventate, de invenții fantastice, de povestiri și narațiuni anecdotice prin care autorul exprimă conceptele sale despre educație (Cartojan 1933: *165*). „Popularitatea acestei opere se datorește formei ingenioase literare în care se îmbracă învățăturile rigide ce privesc viața politică, familială și morală a celor care sunt predestinați să domnească peste popoare" (Ciobanu 1989: *343*).

Așa Guevara poate să adauge vădite intenții moralizatoare și accente critice la adresa împăratului, accente care venind de la predicatorul curții trebuia să fie mascate sub elemente narative sau sub referirea la suveranul roman (Riccio 2011). Intenția lui n-a fost de a crea o operă istorică, iar finalitatea educativă ascunsă sub figura lui Marc Aureliu îi permite să critice multe aspecte ale politicii lui Carol Quintul cu scopul de a-l convinge să se poarte ca un adevărat suveran creștin, încercând astfel să realizeze o sinteză între preceptele creștine și cele stoice amândouă punând accentul pe aceleași virtuți (*ibidem*). Operă masivă, se bucură de succesul atestat de numeroase și timpurii traduceri în cele mai importante limbi europene, precum în latină grație lui Wankelius, în 1601.

Nicolae Costin, cu studiile sale la iezuiți și în Polonia, stăpânește perfect limba latină așa că traducerea operei guevariane prin intermediul lui Wankelius de fapt „este printre cele dintâi traduceri făcute direct de pe un text latin" (Cartojan 1940: *14*) motiv pentru care Ciobanu poate să spună că „este un nedreptățit în istoria literaturii române" pentru erudiția lui și opera „scrisă în spiritul epocii" (Ciobanu 1989: *336*).

Multe discuții sunt legate fie de momentul când Costin a putut cunoaște traducerea latină a cărții lui Guevara – într-una din perioadele când a trăit în Polonia sau pe vremea lui Nicolae Mavrocordat, care avea în biblioteca sa o traducere în italiană din 1544 – fie de momentul în care a elaborat *Ceasornicul*. Oricum Costin ne dă o informație prețioasă în acest sens, când în *Letopisețul* său (elaborat după 1700) vorbind despre cucerirea Daciei introduce un citat din Guevara ceea ce „constituie dovadă evidentă că autorul cunoscuse mai de mult romanul politic spaniol în versiunea latină" (Cartojan 1933: *337*). De altfel, remarcă Ștrempel că „urme ale influenței lecturii *Ceasornicului* mai apar în cuprinsul *Letopisețului* pe ici, pe colo" (Ștrempel 1976: *XXXVI*).

Părerile despre opera lui Costin diferă de la un critic la altul: după Iorga, în *Ceasornicul* lui Costin „sunt numai pagini de simplă tălmăcire" (Iorga 1928: *103*), după Pușcariu opera este o „scriere filozofică" (Pușcariu 1987: *119*), iar după Pașcu „un roman politic" (apud Cartojan, 1933: *163*). Oricum, Costin traduce fidel numai o parte din operă pentru că reduce la jumătate numărul capitolelor din original,

suprimând discuții teologice, istorice, referiri la scriitori antici etc. deci pagini care „nu se potriveau cu nivelul cultural al Moldovei" din perioada aceea (Ciobanu 1989: *343*). În realitate, deci, opera de traducere a lui Costin a fost „una literală... în care textul tradus se înscrie ... în noua cultură, într-un sistem de valori apropiat din punct de vedere istoric" (Vleja 2005: *563*). Dar această introducere în noua cultură, cea română, se realizează prin munca depusă de Costin pentru a elabora și adapta textul la noul mediu cultural. Structura însăși a operei este profund revizuită prin substanțiala reducere a capitolelor care, de altfel, în puține cazuri rămân la locul ocupat în originalul spaniol. Capitolele sînt selectate nu numai pentru „a pune mai multă coeziune între părțile componente ale operei", dar și pentru a le adapta „la mediul cititorilor români de la începutul veacului al XVIII-lea" (Cartojan 1940: *6*). În acest fel, Costin a reușit să dea noului text mai multă unitate față de original și să-l adapteze „mediului său moldovean", iar „în această muncă de remaniere și de adaptare stă originalitatea lui" (*ibidem: 13*).

Dar de mare abilitate dă dovadă și pe plan lingvistic. Cum subliniază Ștrempel, „el a izbutit să redea în marea majoritate a cazurilor exact corespondentul românesc al expresiilor latinești – uneori creându-l *ad hoc* – mai ales pentru instituții antice" (Ștrempel 1976: *XXXVIII*). De altfel, editorul *Ceasornicului* remarcă pe de o parte faptul că N. Costin „folosește cele mai curate expresii moldovenești", pe de alta bogăția vocabularului folosit așa că „a îmbogățit limba cu o seamă de neologisme, dar numai atunci când n-a putut găsi în românește un echivalent care să-l satisfacă pe deplin" (*ibidem*: *XL*). Mai mult, Costin a încercat să păstreze armonia muzicală care constituie farmecul stilului guevarian printr-un stil caracterizat de „o cadență ritmică aparte", așa că traducerea a putut fi considerată ca realizată chiar în versuri cantitative (Cartojan 1940: *16*). Chiar dacă această ipoteză nu este acceptabilă, cu opera sa Costin dovedește „străduința de a frânge tiparele vechi ale limbii bisericești, spre a da limbii române mai multă armonie" deschizând astfel „un capitol nou în cultura românească și în privința evoluției limbii literare: prin introducerea neologismelor latine și prin inovațiile aduse în structura sintactică a limbii" (*ibidem*: *17*). Prima traducere în română a unui român spaniol, *Ceasornicul domnilor* „deschide drumul literaturii moderne a occidentului în cultura română" (*Istoria literaturii* 1964*: 600*).

În concluzie putem remarca faptul că deși se încadrează în genul literaturii de înțelepciune de tradiție medievală cum sunt tocmai dioptrele sau oglinzile, traducerile din cele două opere luate în considerare de fapt aduc o notă înnoitoare ce prevestește drumul spre modernizare al culturii române. Dacă prin traducerea lui Wissowatius, *Divanul* anunță viitorul raționalist al iluminismului, restructurarea la care Costin a supus *Ceasornicul* punând în relief momentele narative ale cărții, are ca rezultat alunecarea literaturii parenetice spre acea literatură de zăbavă care va înflori în deceniile următoare.

La sfârșitul lecturii, un element mă face să mă gândesc că alegerea acestui text spaniol a putut să nu fie întâmplătoare. Împăratul roman se poartă după principiile stoice, lucru pus în lumină de Guevara, care firește creează un portret în

care elementele stoice se îmbină cu creștinismul exaltat de predicatorul curții. Ne putem întreba dacă acest stoicism creștin din *Ceasornic* n-ar putea reprezenta un răspuns la stoicismul raționalist și laic al lui Wissowatius, însușit de Cantemir: păstrarea riguroasă a canoanelor religiei creștine prin figura lui Marc Aureliu se pune ca un contrapunct la ilustrarea raționalismului unitarian, deși ținut de Cantemir în limitele acceptabile pentru ortodoxie. Oricum, de aici pornește drumul celor două opere ce – fiecare cu propria specificitate – marchează un moment de bază în modernizarea culturii române.

BIBLIOGRAFIE

Aslam, Constantin, 2000: *Palimpsestul identității românești*. *Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, București, Editura Crater.

AA. VV., 1964: *Istoria literaturii române*, vol. I, *Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400–1780)*, București, Editura Academiei.

Bădărău, Dan,1966: *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei.

Cândea, Virgil, 1974a: *Locul lui Dimitrie Cantemir în cultura românească*, în AA. VV., *300 sute de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei, pp. 61–75.

Cândea, Virgil, 1974b: *Studiu introductiv*, în D. Cantemir, *Divanul, op. cit*.

Cantemir, Dimitrie, 1974: *Opere*, I, *Divanul*. Ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea. Text grecesc de Maria Marinescu-Himu, București, Editura Academiei.

Cartojan, Nicolae, 1933: *„Ceasornicul domnilor" de N. Costin și originalul spaniol al lui Guevara*, în „Revista istorică română", III, pp. 159–171; 334–346.

Cartojan, Nicolae,1940: *„Ceasornicul domnilor" de N. Costin și originalul spaniol al lui* Guevara, în „Cercetări literare", IV, pp. 1–17.

Ciobanu, Ștefan, 1989: *Istoria literaturii române vechi*. Ediție îngrijită, note și prefață de Dan Horia Mazilu, București, Editura Eminescu.

Costin, Nicolae, 1976: *„Ceasornicul domnilor" de Antonio de Guevara*, traducere din limba latină de N. C.. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva.

Duțu, Alexandru, 1972a: *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, Editura Academiei.

Duțu, Alexandru, 1974a: *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII(1700–1821)*, București, Editura pentru Literatură.

Duțu, Alexandru, 1978: *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva.

Duțu, Alexandru, 1971: *Les livres de sagesse dans la culture roumaine. Introduction à l'histoire des mentalités sud-est européennes*, Bucarest, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Études et documents concernants le Sud-Est Européen, 3

Duțu, Alexandru, 1972b: *Sinteză și originalitate în cultura română (1650–1848)*, București, Editura Enciclopedică Română.

Duțu, Alexandru, 1974b: *Umaniștii români și cultura europeană*, București, Editura Minerva.

Iorga, Nicolae, 1928: *Istoria literaturii românești*, vol. II, De la 1688 la 1780, București, Editura Librăriei Pavel Suru.

Moraru, Mihai, 1997: *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, București, Editura Fundației Culturale Române.

Pușcariu, Sextil, 1987: *Istoria literaturii române. Epoca veche*. Ediție îngrijită de Magdalena Vulpe, Postfață de Dan C. Mihăilescu, București, Editura Eminescu.

Riccio, Valentina, 2011: *Il principe perfetto di frate Antonio de Guevara. Il „personaggio" di Marco Aurelio* în „InStoria", nr. 40 (LXXI) http://www.instoria.it/home/NumeroLXXI.htm(accesat 10-XI-2017).

Roșca, Ioan N., 2010: *„Divanul" lui Dimitrie Cantemir – o operă umanistă și renascentistă*, în „Cogito", vol. II, nr. 4/ Decembrie (http://cogito.ucdc.ro / accesat 11-IX-2017)

Russo, Dimitrie, 1939: *Elenizmul în România* în *Studii istorice greco-române*. Opere postume publicate supt îngrijirea lui Constantin C. Giurescu de Ariadna Camariano și Nestor Camariano, vol. II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", pp. 487–541.
Sâmbrian-Torna, Oana Andreea, 2008: *Cărți spaniole în spațiul românesc din secolul XVIII*, în „Annales Universitatis Apulensis. Series Historica", 12/II, pp. 52–59
Ştrempel, Gabriel, 1976: *Studiu introductiv*, în Costin, Nicolae: *Ceasornicul domnilor*, *op. cit*.
Teodor, Pompiliu, 1984: *Interferențe iluministe europene*, Cluj, Editura Dacia.
Vaida, Petru,1975: *imitrie Cantemir și umanismul*, București, Editura Minerva.
Vleja Victoria Luminița, 2005: *Despre începuturile tălmăcirilor hispanice în limba română*. *Studia in honorem magistri Vasile Frăţilă*, Timișoara, Editura Universităţii de Vest, pp. 553–559.

MODERNIZATION WITHIN TRANSLATION FROM *DIVANUL* BY DIMITRIE CANTEMIR TO *CEASORNICUL DOMNILOR* BY NICOLAE COSTIN

ABSTRACT

The present paper illustrates the contribution of Dimitrie Cantemir and Nicolae Costin to the process of the Romanian literature's modernization with a special focus on Moldavia.

Keywords: modernization of literature in eighteenth-century Romanian Principalities, court culture, *livres de sagesse*, Dimitrie Cantemir, Nicolae Costin

CURIOSITAS ALTISSIMA[1]

Ioana Costa[*]

Premise

Euterpe, cartea a doua a „Istoriilor" lui Herodot, trasează portretul unui rege emblematic pentru concretizarea curiozităţii intelectuale: Psammetihos. Domnise vreme cincizeci şi patru de ani asupra Egiptului, între 664 şi 610 î.H., iar referirile lui Herodot la el nu se rezumă la datele istorice din capitolele 151–157. Chiar de la începutul cărţii dedicate Egiptului, personajul apare ca un savant care face experimente şi cercetări. Doar două exemple: măsoară empiric adâncimea, prezumat infinită, a izvoarelor Nilului, dând poruncă să se împletească o funie cât mai lungă, de multe mii de coţi, care totuşi nu atinge fundul izvoarelor (cap. 27). Mai elaborat şi de durată este experimentul prin care Psammetihos vrea să demonstreze cine au fost primii oameni (cap. 2): se îngrijeşte ca doi copii, luaţi la întâmplare, să fie crescuţi într-o izolare cvasi-totală, hrăniţi doar cu lapte de capră, vizitaţi de un păstor care nu avea voie să scoată nicio vorbă în prezenţa lor, pentru a-i lăsa pe ei să rostească singuri primele cuvinte – după doi ani, au cerut insistent *bekós*, iar termenul a generat alte cercetări, până ce cărturarii au identificat cuvântul frigian pentru „pâine"; Psammetihos s-a lăsat convins în felul acesta că frigienii sunt mai vechi pe lume decât egiptenii, fiind chiar primii oameni.

Historia Othmanica: annotationes

Aplecarea către investigaţii savante ilustrată anecdotic de personajul lui Herodot are cu totul alte jaloane la Dimitrie Cantemir, proporţional cu dimensiunile erudiţiei ce îi sunt proprii. Sămânţa curiozităţii este însă aceeaşi. Din ea cresc texte în care decelăm în grade diferite neliniştea intelectuală a cărturarului. Dincolo de perspectiva generală a interpretării lucrărilor scrise de Cantemir în limba latină ca răspunsuri la nevoia de a şti a cititorilor de pretutindeni, evaluată implicit ca o oglindire a propriei sale curiozităţi, există indicii ale etapelor pe care le-a parcurs, cum ar fi relativ numeroasele spaţii lăsate în texte pentru a fi completate ulterior cu date, mai cu seamă ani (*e.g.*, în capitolul al IV-lea din prima parte a lucrării

[1] Articolul are la bază cercetarea din cadrul proiectului HerCoRe (Hermeneutic and Computer based Analysis of Reliability, Consistency and Vagueness in Historical Texts), finanţat de VolkswagenStiftung, în cadrul parteneriatului dintre Universitatea din Hamburg şi Universitatea din Bucureşti.

[*] Universitatea din Bucureşti, Departamentul de Filologie clasică. e-mail: ioana.m.costa@gmail.com

Descriptio Moldaviae: „în anul <…>, sub <…>, tiranul turcilor [...]. Rămăşiţele lui făcătoare de minuni [...] în anul <…> [...]”.). Într-o abordare mai puţin generală, putem vedea a doua jumătate a lucrării *Incrementa atque decrementa Aulae Othmanicae*, şi anume *Annotationes*, ca o concretizare amplă a acestui balans între apetitul cititorului şi al său propriu. Cantemir recurge frecvent la mărturia explicită a experienţei personale, de pildă într-un excurs la *Inc*. c. I, cap. VII, par. 11, p. ms. 56, provocat de o precizare geografică (în *Ann*. c. I, cap. VII(l), p. ms. 54): *binis diebus Constantinopoli abesset*, fiind vorba fie despre târgul *Epibatai*, fie despre *Sylebria (sic)*; această din urmă localizare deschide, prin menţionarea unor ruine existente acolo, amintirea statuii găsite de Cantemir: *In hisce ruinis, sub maximo lapidum acervo invenimus sculptam in lapide porphyrio quadrato cubiti mensura effigiem mulieris*. Monumentul îl păstra în palatul său din suburbiile cetăţii Constantinopolis, la Bosfor (*servabamus illud monumentum in palatio nostro, in suburbiis Constantinopoleos ad Bosphorum amoenissimo loco aedificato*), pe care şi-l aminteşte cu nostalgie, ştiind că a ajuns, după plecarea lui (*post discessum nostrum*) în stăpânirea fiicei Sultanului Ahmed. Într-un mod mai puţin explicit, contactul direct al lui Cantemir cu realităţile lumii pe care o descrie se dezvăluie şi în povestea ceştii de *caffe* oferite de monahii turci (*Ann*. I, cap. IV(p), p. ms. 26) probabil tot parte a amintirilor autorului. Practicând umilinţa şi sărăcia, dervişii, maeştri la cântatul din fluierul făcut din trestie indiană („numită *nei*, ceea ce înseamnă κάλαμος, cel mai dulce dintre toate instrumentele muzicale”), ospeţesc pe oricine ajunge în hanurile lor cu o ceaşcă de *caffe* (*illico potum „Caffe” porrigunt*), îi şterg de colb încălţările şi îi urează la plecare *Optime per Deum!*

Observaţiile lexicologice şi lingvistice din aceeaşi amplă secţiune de *Annotationes* pot fi interpretate ca mărturii indirecte ale experienţei personale a lui Cantemir, fiind urmarea contacului intelectual cu mediul căruia îi dedică monografia. Aşa, de pildă, incertitudinea privitoare la Principele Isfindiarbeg (*Ann*. c. I, cap. VI, 49(i), notă la *Inc*. c. I, cap. VI, par. 16, p. ms. 46) se naşte din absenţa, în limbile turcă, persană ori arabă, a unei perechi de consoane la iniţiala cuvântului: *nunquam enim illi populi duas consonantes in initio vocis componere solent, nisi in illis vocabulis, quae ex alienis linguis sunt mutuati, ut Istambol, „Constantinopolis”, isfinach, „spinacea” etc*. Numele ţinutului Hamida, discutat în *Ann*. c. I, cap. IV, 30(y), aduce în discuţie obiceiul turcilor de a denumi posesiunile după posesor, ca în *Las vilaieti*, după numele principelui Serviei, Las – Lazăr, nu Vladislav, cum credea Meninskius (*pace Meninskii*, adaugă Cantemir). Toponimele apar frecvent în adnotările care corectează ori explicitează alte surse: numele Istanbulului (*Ann*. c. I, cap. V, 37(m): *Istambol videtur corruptum esse vel ex ipso urbis Constantinopoleos nomine, vel e vulgari phrasi εἰς τὴν πόλιν*). Adnotarea care spune povestea Dumbrăvii Roşii, cu ostatecii poloni înjugaţi la plug (*Ann*. c. I, cap. V(b): *quae et nunc ideo Polonis Bucowina incolis autem Dumbrava Roszie, „Querceta Rubra”, eo quod Polonico sanguine fuerint plantata et irrigata dicuntur*) este o mărturie a etapelor stratificate de lucru pentru că ea conţine o deschidere înspre „Descrierea

Moldovei", unde intenţiona să vorbească mai pe larg despre acest subiect (*quae uberius explicabimus, si Deus otium concesserit, in Libro de Moldavia veteri et nova*).

Cantemir îşi priveşte cu severitate calitatea de martor direct, iar de aici, într-o evoluţie naturală, decurge abordarea constant critică a surselor de care se foloseşte, *vide* finalul „Prefeţei" la *Incrementa atque decrementa*: „avem de gând să înfăţişăm şi să îndreptăm cele spuse sau scrise anapoda de îndestui istorici, altminteri de mare autoritate". Emblematic pentru relaţia autorului cu destinatarul operei sale este faptul că evaluarea finală rămâne în seama cititorului; încrederea este argumentată prin definirea ca lector experimentat, înzestrat cu puterea de a discerne el însuşi: este un διακριτικότατος, epitet elocvent, superlativ al unui termen grecesc perceptibil el însuşi ca denumind o calitate deţinută în formă maximală (διακριτικός, derivat al verbului διακρίνω, care desemnează primar separarea, inclusiv la nivel ideatic, şi, de aici, distingerea părţilor componente, examinarea).

Descriptio Moldaviae

Experimentele personale menţionate de Cantemir sunt expresia pură a curiozităţii intelectuale a principelui. *Descriptio Moldaviae* conţine destule asemenea episoade, în toate cele trei secţiuni („Geografia", „Politica", „Biserica şi scriitura"). Pe lângă formulările impersonale care trimit doar în subtext la implicarea principelui (*e.g.*, „Nu au putut fi găsite temeliile niciunei case, nici ale vreunui alt monument, de pe urma cărora să se afirme ceva sigur despre întemeietorii ei", din partea I, cap. IV), câteva exemple explicite dezvăluie deopotrivă existenţa şi frecvenţa experimentelor.

În secţiunea „Geografia", cap. al III-lea, afirmă despre râul Prut că are „apa cea mai uşoară şi mai sănătoasă din toate cele pe care le cunoaştem". Afirmaţia este documentată, pentru că pare să fi avut el însuşi nişte îndoieli, văzând-o tulbure de pe urma nisipului pe care îl duce cu sine. Experimentul pe care l-a făcut este simplu şi grăitor: punând apă luată din Prut într-un vas de sticlă, observă că „nisipul se coboară la fund şi lasă în urmă o apă cu totul limpede". Precizează că a făcut experimentul pe când se afla în Moldova şi înregistrează rezultatul: „o măsură de o sută de drahme era mai uşoară cu treizeci de drahme decât aceeaşi cantitate de apă luată din alte râuri". Pasajul poate fi pus în paralel cu experimentul făcut de Cantemir asupra apei sfinţite a musulmanilor, la care face referire în *Historia Othmanica*, precum şi în *Curanus*; *e.g.*, p. ms. 36, cap. 2, *De pseudo-propheta Muhammed* (traducerea pasajului ne aparţine): obţinând, „prin mijlocirea unor prieteni", o sticluţă cu această apă sacră în care era înmuiat periodic, ritualic, veşmânt-relicvă, a păstrat-o vreme de un an de zile. A observat formarea unui sediment de culoare verzuie, „aşa cum are în mod curent şi apa obişnuită", care se depunea la fundul sticluţei, lăsând restul apei curat şi fără impurităţi (cu gust şi culoare neschimbate) vreme de un an. Explicaţiile sunt duse mai departe: recipientul este închis cu clei şi pecetluit cu ceară roşie, ca cea pentru scrisori; peste ceară, ei „acoperă şi buza sticlei cu o coajă, numită «sachtian»,

şi o leagă strâns peste gât, iar apoi o sigilează la capăt cu un fir rezistent". Efectul este unul previzibil: „aerul, care este cauza dintâi a oricărei stricăciuni, de vreme ce este [...] împiedicat să mai pătrundă, nu poate provoca nicio mişcare din afară sau stricăciune, adică nu are loc nicio descompunere sau apariţie a unei noi forme sau vreo transformare într-altceva". Acest fenomen de sedimentare este, după cum precizează Cantemir, natural şi poate fi constatat oricând, cu orice apă. Odată cu deschiderea recipientului, aerul pătrunde şi, după şase zile, apa se tulbură, căpătând un miros rău (*sextum post diem, totam aquam turbulentam fieri et per continuam sediminis permutationem, conspurcari, et consequenter et foetorem concipere vidimus*).

În capitolul al IV-lea, vorbind despre ruinele cetăţii Giergina, aduce în sprijinul vechimii ei nişte monede din vremea lui Traian descoperite acolo, precum şi o inscripţie, al cărei text este citat integral: IMP. CAESARI DIV. FILIO /NERVAE TRAIANO /AVGVSTO GERM. /DACICO PONT. MAX. /FEL. B. DICT. XVI./IMP. VI. CONS.VII. /P. P. CALPVRNIO PVBLIO /MARCO C. AVRELIO RVFO.

Capitolul următor (al V-lea) conţine o descriere minuţioasă a unui monument montan pe care, explicit, îl cunoştea direct. Tabloul pe care îl conturează, dincolo de detaliile evident literare (din vârful monumentului/stâncii, „în forma unui turn", curge un mic râu „cu o apă foarte limpede", „aruncându-se peste stânci cu mare vuiet"), conţine precizări care conduc spre concluzia că e „greu de judecat dacă în monumentul acesta natura şi-a arătat fanteziile sau mâna dibace a unui meşteşugar a alcătuit-o aşa"; pasajul este încununat de o observaţie ce iese din nivelul geografic/arhitectonic, pentru a accede la nivelul cultural/magic: „Este de crezut că ea fusese folosită în cultul idolilor păgâni, ai cărui slujitori obişnuiau să împlinească – ori cu ajutorul firii, ori prin meşteşugurile magiei – ceva cu care să poată stârni mirarea şi să pună în sufletul mulţimii credule credinţa în divinitate".

Secţiunea „Politica" include o exemplificare a statutului vechilor familii moldave, şi anume un document de familie, un „înscris" dat de Ştefan cel Mare lui Theodor Cantemir, pe care îl citează *in extenso* (în cap. al XIII-lea), cu menţionarea meritelor acestui strămoş şi a felului în care a fost răsplătit de voievod cu „trei sate în Ogorul Falczi şi toate pădurile, câmpurile, râurile şi iazurile ce ţin de ele" şi cu rangurile de „Mai-marele întregului codru («pădure») şi Mare căpitan al călăreţilor Kiegieczului", adăugând o precizare utilă: „care, pe vremea aceea, numărau, după mărturiile istoricilor, opt mii".

Ceva mai departe (cap. al XVI-lea), Cantemir, vorbind despre locuitorii Moldovei, include mai multe observaţii născute din experienţa sa directă, de pildă despre *cingari*. Aceştia, spune el, se găsesc în toată provincia, pentru că „aproape că nu este niciun baron care să nu aibă sub stăpânirea sa mai multe familii de *cingari*". În legătură cu locul lor de origine şi cu epoca în care au ajuns acolo, recunoaşte că nu are date certe, în condiţiile în care „nu ştiu nici ei înşişi, nici *Analele* noastre nu amintesc". Limba lor este relativ unitară şi cuprinde în vocabular elemente greceşti şi persane. Ocupaţiile lor ţin aproape în exclusivitate de meşteşugul fierului şi aurului. „Firea le este aceeaşi cu a celor din alte ţinuturi, aceleaşi deprinderi, trăsătura cea mai de seamă şi deosebirea proprie fiind furtul şi lenea". În egală măsură, Cantemir

formulează considerente legate de moldoveni: „au din naştere trufia sau lenea de a socoti că orice soi de negustorie este nedemn, în afară de vânzarea roadelor lor, pe care le primesc de pe proprietăţile lor”. De aici, observaţiile trec la un nivel superior, al evaluărilor în care se detectează umbra unei dureri etnice ce îi era cunoscută îndeaproape: „aceasta socotesc că este pricina cea mai însemnată pentru care rar se găseşte în Moldavia un cetăţean bogat şi patria noastră, cu toate că trimite la străini cu mult mai multe decât primeşte de la ei, totuşi suferă fără încetare de lipsă de bani”. Contrabalansează sărăcia ţăranilor moldoveni cu norocul de a locui ţinuturi fertile: ei ar fi „de-a binelea cei mai nenorociţi coloni din toţi câţi sunt pe lume, dacă belşugul pământului şi al recoltelor nu i-ar scoate, cumva fără voia lor, din sărăcie”; „sunt foarte leneşi şi nu rabdă deloc truda, ară prea puţin, seamănă prea puţin, dar culeg mult. Nu se îngrijesc să posede ce ar putea dobândi cu muncile lor, ci se mulţumesc să aşeze în hambare atâta cât le ajunge ca să se hrănească pe durata unui an sau, cum obişnuiesc să spună, până la «pâinea cea nouă»”. Se mulţumesc cu puţin, rămânând la limita subzistenţei („dacă ţăranul are o vacă sau două, crede că este îndeajuns de înstărit ca să-şi poată hrăni copiii”). În capitolul următor (al XVII-lea), vorbeşte cu obiectivitate (şi cu o abia disimulată tristeţe) despre obiceiurile neamului său, recunoscând că greu le-ar putea găsi „ceva vrednic de laudă [...] în afară de credinţa ortodoxă şi de ospeţie”. Balansul între defecte şi calităţi este formulat memorabil: „Toate defectele care le sunt familiare celorlalţi muritori îi ţin în chingi pe moldavi, chiar dacă nu întotdeauna în exces, sigur totuşi nelipsindu-le: dimpotrivă, calităţile le sunt rare şi, cum le lipsesc buna învăţătură şi deprinderea virtuţilor, cu greu vei găsi pe cineva care să strălucească prin virtuţi, dacă nu îi va fi fost de ajutor bunăvoinţa aparte a firii”. Exemplificările vin, iarăşi, străveziu, dintr-o experienţă personală de durată: „Obrăznicia şi trufia le sunt mamă şi soră. Dacă un moldav are în stăpânire un cal de soi bun şi arme alese, va socoti că nimeni nu îi este mai presus: nu se va da îndărăt să se înfrunte şi cu Dumnezeu, dacă acolo îl poartă întâmplarea”. Vorbele prevalează asupra faptelor, dar această aplecare are şi latura pozitivă a conflictelor care rareori degenerează în înfruntări fizice, cu bâte sau arme. Seninătatea şi superficialitatea cu care primesc totul le este deopotrivă calitate şi defect: „inima nu le este prea departe de gură, dar, după cum lesne uită duşmăniile, tot aşa nici amintirea prieteniei nu ţine la ei mult”. Relaţia lor cu scrierile pare să fie în mod aparte o preocupare a lui Cantemir, potenţată de statutul său de cărturar: „nu doar că nu sunt iubitori de scrieri, dar chiar aproape toţi le urăsc. [...] Ei socotesc că cei învăţaţi nu pot să nu fie smintiţi, aşa încât, dacă vor fi vrut să-i laude cuiva învăţătura, spun că «s-a prostit de prea multă ştiinţă»”. Un proverb des repetat de moldoveni i se pare emblematic: „Grija scrierilor este treaba preoţilor, mireanului însă îi este de ajuns să ştie să citească şi să scrie, să se priceapă să-şi scrie numele şi să poată însemna în catastif un bou alb, unul negru, un cornut, cai, oi, vite, stupi şi dacă mai sunt şi altele de felul acesta; celelalte toate sunt de prisos”.

În capitolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, dedicate logodnei şi nunţii şi, respectiv, înmormântării, amintirile personale ale principelui au un loc aparte. *E.g.*, preotul le dă mirilor „să guste, de trei ori, pâine înmuiată în miere, ca semn de

iubire şi veşnică însoţire, dar, cum este o ceremonie veselă, ca să le stârnească celor de faţă râsul, mai înainte de a-i lăsa să ia cu dinţii o îmbucătură, îi păcăleşte de trei ori, când deschid gurile". În legătură cu înmormântările, aduce precizări care fac distincţia între obiceiurile diferite ale ţăranilor şi nobililor: „Când moare un ţăran, fiii săi se cuvine să meargă, vreme de şase luni, chiar şi în miezul iernii, cu capul gol şi să-şi lase plete şi barbă şi nu li se îngăduie, chiar dacă au de făcut un drum lung, să-şi pună vreo acoperitoare pe cap. La fel obişnuiau cândva să facă, vreme de patruzeci de zile, şi cei de neam; acum însă au părăsit aceste superstiţii, mulţumindu-se să poarte veşminte cernite şi să-şi lase plete". Relevante i se par obiceiurile ţăranilor, ca unele ce ar putea trezi un mai mare interes cititorului nefamiliarizat cu această parte de lume (şi, poate, ca unele pe care el însuşi le descoperise printr-o căutare ce-l scotea din mediul rangului său); de pildă: „Sora de ţăran, când îi moare fratele, obişnuieşte să-şi taie din plete o şuviţă, să o prindă de crucea care este înfiptă pe mormânt şi să aibă grijă ca, vreme de un an, să nu cadă de acolo ori să fie luată: dacă se va fi întâmplat, ea prinde acolo o nouă şuviţă din plete". Aduce şi exemplificări din folclorul funerar: „Pretutindeni, toţi, aproape în fiecare zi de sâmbătă, vreme de un an întreg, se adună la mormânt şi îi plâng pe morţii lor". Bocitoarele, tocmite anume, „rostesc mai multe cântece de jale, în care înfăţişează nefericirea şi şubrezenia vieţii omeneşti, după cum se vede din aceste mici versuri [...]: *A lumii kynt cu zele cumplita viacza, /Cum se rupe szi se taie, ka kum ar fi o atza*. Inserarea în textul lucrării a versurilor moldoveneşti este urmată de echivalarea lor în limba latină: „Asta înseamnă: «Cânt, cu jale, viaţa nefericită a acestei lumi, cum se rupe şi se taie, de parcă ar fi un fir de aţă»" (*Huius mundi, cum maerore, canto pessimam vitam, quomodo rumpitur et abscinditur, uti filum*).

În secţiunea dedicată Bisericii şi scriiturii, Cantemir face observaţii de ansamblu: „Astăzi, întregul neam se mărturiseşte creştin şi parte a Bisericii Răsăritene. În privinţa niciunui capitol al credinţei nu nutreşte păreri străine de ea, nu lasă deoparte nimic din cele pe care ea i le-a poruncit, nu face nimic ce ea a interzis". Erezia nu s-a arătat niciodată în ţara aceasta, iar explicaţia sugerată vine cumva în continuarea observaţiilor anterioare privitoare la relaţia moldovenilor cu învăţăturile: „poate pentru că neamul acesta nu a voit niciodată să primească teologia scolastică şi meşteşugurile sofistice ale dialecticilor şi a crezut că simplitatea evangheliei şi învăţătura Sfinţilor Părinţi, chiar fără vreo şcoală, este de ajuns pentru mântuirea sufletului". Detaliile ce ţin de rit sunt enumerate cu scurte comentarii: „Simbolul credinţei îl rostesc la slujbă simplu, după cum a fost rânduit de Părinţii Sinodului de la Nicea, şi resping adăugirea papistaşă «şi de la Fiul». Mărturisesc cele şapte Sfinte Taine; celebrează liturghia după regula Sfinţilor Părinţi Basilius cel Mare şi Iohannes Chrysostomul. La ea se folosesc de pâine dospită şi se cuminecă în amândouă felurile. Cinstesc sfintele chipuri nu sculptate, ci pictate. [...] Primesc Sfânta Scriptură după traducerea celor Şaptezeci de tălmaci şi o citesc în biserică: resping *Vulgata* şi celelalte traduceri. [...] În afara zilelor de marţi şi vineri, postesc de patru

ori pe an, în răstimpuri rânduite: iar în Postul Mare şi în primele zile din august, închinate Fericitei Fecioare Maria, se abţin şi de la peşte".

În aceeaşi secţiune a *Descrierii*, Cantemir vorbeşte despre limba moldovenilor (cap. IV) şi despre scriere (cap. V), inserând mereu precizări provenite din experienţa personală: „femeile moldave au o pronunţie diferită de bărbaţi. Căci schimbă silabele *bi* şi *vi* în *gi*, ca în «bine», *bene*, «gine»; «vie», *vinea*, «gie»; *pi* în *ki*, «pizma», *invidia*, «kizma». *M* de la început în sunetul *ng*, greu de pronunţat de alţii, ca în «mie», *mihi*, «ngie» etc. Cine se va fi obişnuit odată, chiar dintre bărbaţi, cu acea pronunţie, cu greu mai poate scăpa de ea, ba chiar deloc, şi se trădează mereu singur, cu gura sa, ca şoarecele, că a zăbovit prea mult la sânul mamei; de aceea asemenea oameni sunt numiţi în mulţime, cu dispreţ, «ficzori de baba», *filii vetulae*, «fiii bătrânei»". Seria observaţiilor punctuale privitoare la litere se încheie cu o mărturie personală: „părintele nostru, Constantin Cantemir, l-a chemat în Moldavia pe preaînvăţatul ieromonah Ieremia Cacavela Cretanul şi i-a încredinţat grijii şi învăţăturii lui pe fiii săi şi ai altor baroni; din vremea aceea, mai mulţi dintre moldavi au început să-şi dea silinţa cu scrierile greceşti, itale şi latine".

De muro Caucaseo, Collectanea Orientalia

Cu adevărat rod al investigaţiilor personale este în întregime lucrarea *De muro Caucaseo*, ajunsă la noi prin intermedierea lui T. S. Bayer, care primise de la Antioh Cantemir însemnările (nefinalizate) ale părintelui lui; referiri la aceste investigaţii se găsesc abundent şi în *Collectanea Orientalia*. Pe la începutul lucrării *De muro Caucaseo* (par. 2), Bayer explicitează naşterea lucrării în forma pe care i-a dat-o el însuşi (traducerea pasajelor care urmează ne aparţine): „Am primit hărţile în care descrisese aşezarea zidului de la principele Antioh Cantemir, emul al virtuţilor tatălui şi luându-i ca model aplecarea către studiu: nişte frânturi de comentarii, în care notase foarte puţine, în treacăt, din memorie, datorate aceluiaşi principe, chiar dacă rămâneam lipsiţi de cea mai mare parte din ele – la care Demetriu urma să mediteze, scoţându-şi-le din memorie, dacă nu l-ar fi sleit de puteri, neînchipuit de mult, diabetul (pentru că îl copleşise în expediţia din Derbent)." Bayer se plasează pe sine în descendenţa pioasă, onestă, a cercetărilor principelui: „Mi se părea aşadar că se cuvenea să îmi dau silinţa pentru a desfăşura din vechime ceea ce urma să se constituie într-un monument comemorativ foarte strălucit, datorită erudiţiei preaînvăţatului principe şi a însemnatei lumini a spiritului, ca să împlinesc cumva cu strădania mea dorinţa aceluia" (*ibidem*).

Textul glisează implicit de la relatarea din punctul de vedere al lui Bayer spre utilizarea extinsă a însemnărilor lui Dimitrie Cantemir. Partea introductivă reprezintă fundamentarea demersului lui Cantemir, în contextul expediţiei lui Petru cel Mare în ţinuturile Derbentului: „în parte a cercetat singur, în parte a căutat prin oameni credincioşi şi vrednici dacă i se arăta din acea expediţie ceva demn de admirat, din care să dobândească cinstirea învăţăturii, apropierea de arte, un rod în

spaţiul public şi privat şi glorie în toate" (par. 1). Privind zidul puternic şi întins, care sugera o istorie mirabilă, Cantemir „s-a adresat împăratului şi i-a arătat că doreşte ca, pornind într-o călătorie în jurul zidului, să cerceteze monumentul atât de nobil al neamului ce fusese autorul înfăptuirilor" (*ibidem*). Răspunsul lui Petru cel Mare este înregistrat concis: „Primind laude de la împărat şi vreo douăzeci de pedestraşi, merge pe unde poate în lungul zidului, descrie traseul, îmbinările, meterezele şi vecinătăţile zidului, măsoară drumul." (par. 2). Investigaţiile sunt descrise cu precizie de Bayer, care îi elogiază erudiţia: „Se întoarce Cantemir către seară, nevătămat dintr-o atât de mare primejdie, şi redactează în comentarii ce aflase. Faţă de celelalte virtuţi, măreţia sufletului era atât de mare la principe şi era deprinsă cu viaţa şi cu primejdiile şi manifesta asemenea înclinaţii de necrezut către învăţătură şi erudiţie, încât nu ai putea regăsi ceva asemenea la vreun altul, chiar dacă ai cerceta amintirile vremurilor mai vechi ori mai de soi în istoriile acestor neamuri" (*ibidem*). Aprecierile se extind deopotrivă la celelalte lucrări ale principelui: „dau mărturie pentru acest elogiu comentariile pe care le-a dus la capăt, atât pentru istoriile turcilor şi moldavilor, cât şi pentru Dacia veche, şi altele, mai multe, pe care le-a lăsat" (*Ibidem*).

Principele a măsurat (cap. 3) lungimea zidului, „pe care l-a parcurs", şi a schiţat o hartă a împrejurimilor („aşezarea munţilor învecinaţi şi a văilor dintre ei şi ocolurile şi fundăturile drumurilor") – totul, în condiţiile agitate ale raidurilor, ajungând să deseneze harta doar seara, odată ajuns în tabără. Bayer presupune, cu bun temei, că autorul avea de gând să revină asupra lor: „Poate se află între ele chiar unele pe care avea de gând să le traseze din nou cu mare precizie: sunt unele care ne lasă nelămuriţi" (*ibidem*). Cu onestitate, păstrează însemnările şi schiţele aşa cum au rămas de la principe, pentru a nu le altera după propriile sale opinii, cu atât mai mult cu cât nu are posibilitatea unei investigaţii pe teren: „am preferat să înfăţişăm public harta cum am primit-o, iar nu să o schimbăm cumva, în nume propriu, după o bănuială" (*ibidem*). Menţionează pasajele rămase misterioase pornind chiar de la asumarea explicită de către autor a unei atitudini de tip *non possum*: „Demetriu nu a putut citi inscripţia gravată pe piatra de mari dimensiuni, pentru că el însuşi nu cunoştea literele cufice şi nici nu era vreunul care să i le explice" (*ibidem*). Pe de altă parte, Bayer inserează explicaţii personale ale metodei adoptate de Cantemir: „Se pare că i-a măsurat cu cvadrantul înălţimea [*id est*, a muntelui Scadagy], cercetându-l de la o distanţă de optsprezece stadii" (cap. 5). Le adaugă informaţii obţinute prin intermediere: „după cum am aflat de la principele Constantin, fiul lui Demetriu, care a străbătut zidul împreună cu tatăl său [...]. Constantin îşi aminteşte că a văzut o singură aşezare [...]" (*ibidem*). La acestea se adaugă pasaje care pot fi interpretate ca aparţinându-i lui Bayer, dar care se datorează, mai plauzibil, lui Cantemir însuşi: „Am socotit că nu se cuvine să las deoparte, aici, ce am aflat de la tălmaciul principelui georgian, care a trăit o vreme în această cetate" (*ibidem*). Tot din textul însuşi al lui Cantemir provin probabil referiri critice la bibliografia folosită, evaluată critic şi cu încadrarea într-o

descendenţă posibilă (fie chiar şi alternativă) a surselor, *e.g.*: „În hărţile deliliane [*id est*, ale lui Nicolas Desliens], sunt indicate vestigiile zidului la Pontul Euxin, sub 44 grade latitudine şi 58.5 grade longitudine [...]" (cap. 6).

Investigaţiile sunt urmărite pas cu pas: „Plecând de la cetate, Demetriu a cercetat zidul pe o întindere de şapte stadii ruthene, după cum dă mărturie el însuşi. Căci se vădeşte din hartă că au fost cercetaţi de el 3285 de stânjeni, care fac şase stadii şi mai rămân două sute optzeci şi cinci de stânjeni. Iar cât străbate cu atenţie lanţurile muntoase înalte, drumul pietros şi trecătorile şi văile, în vreme ce măsoară zidul şi se odihneşte la amiază, mergând şi întorcându-se, s-a scurs ziua". (cap. 4). Observaţia autoptică este completată de presupuneri rezonabile: „Demetriu adaugă totuşi în schiţe că de bună seamă zidul se întinde spre izvoarele râului Ihran, în hotarele Georgiei, pe patru sute cincizeci de stadii" (*ibidem*).

Sunt numeroase pasajele în care Bayer trimite explicit la cercetarea pe teren făcută de Cantemir, fie în varianta unor observaţii personale, *e.g.* „râul la care de bună seamă descoperise Cantemir că zidul se îndrepta către răsărit" (cap. 7), fie a preluării textului lui Cantemir scris la persoana întâi, *e.g.* „acesta [*id est*, zidul] este cel pe care l-am găsit zăcând încă în ruină" (cap. 11) sau, în varianta verificării la faţa locului a surselor bibliografice: „Haideţi, aşadar, să cercetăm zidul împreună cu Alsalemus. Un munte se afla alături de o vale cu lăţimea de o sută cincizeci de coţi savadici sau eracensi. Aici era o poartă de fier, înaltă de cincizeci de coţi, întărită cu doi stâlpi: fiecare dintre ei era lat de 25 de coţi şi ieşea în afara porţii, cu o grosime de zece coţi. Întreaga poartă era construită din bare de fier îmbrăcate în aramă. Deasupra acoperişului se înălţa o altă construcţie" etc. (cap. 16–17), sau „Amintirea acelui fapt s-a păstrat, dar dusă de ambiţia neamurilor în altă parte. Căci mugalensii susţin cu tărie că Alexandru a făptuit şi a întemeiat cetăţi în ţinutul pe care îl stăpânesc ei" (cap. 32).

Secţiunea dedicată cetăţii Derbent („Chestiuni remarcabile în privinţa cetăţii", *Notanda circa urbem*) în *Collectanea Orientalia* reia (cu detalii suplimentare) însemnări din *De muro Caucaseo*. Menţionăm aici doar câteva trimiteri explicite la observaţii autoptice: „Pentru că cetatea se temea din această pricină [...], răzvrătirile i-au silit să îndepărteze de cetate nisipul, cu mare trudă, lucru pe care l-am văzut eu însumi" (cap. 3); „Cum însă erau literele numite „kiofi", nici eu nu le-am putut citi, nici nu am găsit între oamenii locului unii care să le poată citi" (cap. 5); „Între al 14-lea şi al 15-lea turn, se văd clar în zid două reprezentări de animale, în formă hieroglifică, dar abia gravate, rudimentar; după cum presupuneam, acele pietre erau din ruinele vechi, inserate în construcţia mai nouă. Erau reprezentări care priveau înspre apus" etc. (cap. 6, observaţia nr. 4); „Între al patrulea şi al cincilea turn de la poarta Kyrclar spre mare, pe o piatră se vede o reprezentare de acest fel, dar veche şi abia vizibilă" (*ibidem*, observaţia nr. 7); „În mica portiţă subterană pe care locuitorii o numesc „babul Kyiamer", adică „Poarta judecăţii de pe urmă" [...], se arată cu adevărat nişte hieroglife gravate, care fuseseră împrumutate în vremurile vechi de greci de la egipteni, după cum se vede

pe multe obeliscuri şi coloane de la Roma, Constantinopolis şi alte locuri". (*ibidem*, observaţia nr. 9); „pe ea se văd, în două şiruri, litere mari, ca cele greceşti, lungi cam de o palmă. Iar pentru că fragmentul era aşezat invers, literele mergeau din partea de jos spre cea de sus, aşa" (*Ibidem*, observaţia nr. 10); „o inscripţie de necitit sub ele" (*Ibidem*, observaţia nr. 14); „Deasupra acestor reprezentări, în trei şiruri de pietre, se citeau clar aceste litere care, după cum se pare, sunt greceşti" (*Ibidem*, observaţia nr. 15); „se văd trei semne hieroglifice pe o singură piatră, pe peretele care priveşte spre apus" (*Ibidem*, observaţia nr. 16).

Se adaugă la aceste observaţii personale desenele realizate de principe şi inscripţiile pe care le-a copiat (30 la număr), care completează multe dintre observaţiile menţionate mai înainte.

În partea finală a acestui capitol din *Collectanea Orientalia* (*Notanda circa urbem*) Cantemir inserează o relatare extinsă pusă sub semnul unei experienţa personale repetate: „Obişnuiam să vizitez aceste temelii vizibile ale cetăţii antice, în locul numit de locuitori Bitly Baluk. [...] se vedeau deopotrivă temeliile unui al doilea turn rotund, de unde presupun că acolo va fi fost o fortăreaţă sau o poartă [...]. Pe vârfurile lor, de la poalele muntelui mai înalt până la mare, se vedeau temelii deopotrivă cu cele de aici, în linie dreaptă. Presupun că aceasta a fost cetatea oguzilor [...]. Pe lângă târgul Tarku se arătau şi temeliile unei a doua cetăţi, întinzându-se de la poalele munţilor până la mare. [...] Se vedeau litere arabice, dar cu neputinţă de citit, în afară de ce se citea pe o piatră, din partea dreaptă a porţii, la al doilea şir de pietre. [...] la amândouă, în mijloc, se văd înscrise numele lui Dumnezeu, Muhammed şi Ali, în partea de sus; au trei raze, iar arama este aurită. [...] O formă triunghiulară de argint, cu o sferă aurită, pe marginile căreia se văd înscrise nişte rugăciuni din «Coran», iar în mijlocul ei, pe o parte, un leu, cu inscripţie, pe a cărui spinare e prinsă o semilună albă cu raze, iar în jurul leului se află numele lui Dumnezeu, Muhammed şi Ali; iar pe cealaltă parte, la mijloc, se vede o sabie dublă. [...] Un trident alb cu prăjina de fier, în mijlocul căruia este un leu cu luna între dinţi; sunt însemnate numele lui Dumnezeu, Muhammed şi Ali [...]".

„Descrierea templului lui Muhammed din Derbent" (*Descriptio templi Muhammedi in Derbend*), capitol distinct din *Collectanea*, conţine în egală măsură numeroase observaţii personale, *e.g.* „Iar varul într-atât se contopise cu pietrele, încât uneltele de fier de-abia dacă le puteau despărţi şi parcă se transformase cu totul în piatră. Pantele erau abrupte pretutindeni, accidentate şi chiar şi acum cu totul inaccesibile, pentru că – fiind parcă roase şi distruse de ploaie şi de vremea îndelungată – turmele păgânilor, cum coborâseră mereu, împrejur, la locul unde se întâlneau apele, făcuseră cărări împrejur: altminteri, părea că din vechime fusese inaccesibil". Dominantă este în acest capitol inserarea scrupuloasă a măsurătorilor, rezultat implicit al contactului direct (*e.g.* „În şase locuri se arăta structura zidului. [...] lăţimea temeliei, 4 stânjeni. Lungimea zidului exterior, care cuprindea poalele muntelui, era de aproximativ 400 de stânjeni. Iar a cetăţuii, de aproximativ 25" etc.).

Finalul textului cantemirian *De muro Caucaseo* este în sine o afirmare a unui decupaj subiectiv: „Ce s-a întâmplat mai apoi, mai cu seamă sub Iustinian

Rhinotmetus, le las departe, cu gândul la concizie. Aceasta este măsura pe care am pus-o strădaniei noastre" (*Hunc enim industriae nostrae modum statuimus*) (cap. 39).

Toate lucrările scrise de el în limba latină se adresează unui public nefamiliarizat cu realităţile respective, fie că este vorba despre lumea othmană, cea orientală sau de ţinuturile din care se trăgea el însuşi. Regăsim constant în ele indicii ale propriei sale curiozităţi ştiinţifice, extinse cu generozitate asupra cititorului, căruia îi împărăşeşte (destins, adesea colocvial, fără morgă) rezultatele observaţiilor şi experimentelor sale şi pe care îl ridică în felul acesta, făcându-şi-l un egal.

BIBLIOGRAFIE

Cantemir, Dimitrie, 2015: *Istoria măririi şi decăderii Curţii othmane*, 2 volume, editarea textului latinesc şi aparatul critic: Octavian Gordon, Florentina Nicolae, Monica Vasileanu, traducere din limba latină: Ioana Costa, cuvânt-înainte: Eugen Simion, studiu introductiv: Ştefan Lemny, Bucureşti, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă.

Cantemir, Dimitrie, 2017: *Despre numele Moldaviei: în vechime şi azi; Istoria moldo-vlachică; Viaţa lui Constantin Cantemir; Descrierea stării Moldaviei: în vechime şi azi*, editarea textului latinesc, aparatul critic şi indicii Florentina Nicolae, traducere din limba latină Ioana Costa, studiu introductiv Andrei Eşanu, Valentina Eşanu, Bucureşti, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă.

CURIOSITAS ALTISSIMA

ABSTRACT

The works written by Dimitrie Cantemir in Latin language are meant to respond to the curiosity the author assumes that characterizes his readers. He accomplishes his purpose in a multifarious manner, mostly by offering precise data extracted from an extensive bibliography. Nonetheless, his personal experience is frequently a valuable source. He enhances his knowledge by experiments and autoptic observations, revealing himself both as a truthful (and inspired) author and as a scholar that embraces the world with an acute sense of scientific curiosity.

Keywords: Cantemir, history, experiments, bibliography, Oriental studies

O „REUŞITĂ" LITERARĂ A BESTIARULUI CANTEMIRIAN: HAMELEONUL

Simona Antofi[*]

Personaj important al *Istoriei ieroglifice*[1], maestru al intrigilor, al prefăcătoriei și al retoricii, Hameleonul a activat inteligența hermeneutică și creativitatea interpretativă a numeroși critici literari. Ne vom opri asupra câtorva exemple semnificative în acest sens, urmărind, mai întâi, funcționarea simbolului animalier în genere, și, apoi, figura particulară a Hameleonului.

Pendulând, din această perspectivă, între personificarea unei *abstracțiuni din câmpul teoretic al moralei*, și statutul de personaj propriu-zis, Hameleonul face parte dintr-o rețea de simboluri preexistentă *Istoriei ieroglifice*, identificabilă, de pildă, în fabulă. În opinia Elvirei Sorohan, uzând de procedeul alegoriei în scop personal, Cantemir mizează pe literaturitatea – adică cifrul alegoric – al acestui cod animalier, pentru a scrie un roman „la modul optativ", în care revanșa principelui asupra contemporanilor săi se concretizează într-o lume cifrată[2]. „Conștient că numai în terenul inteligenței și erudiției poate fi suveran absolut, Cantemir își «ademenește» aici contemporanii, lăsându-i să pătrundă în universul subiectiv al cărții numai prin purgatoriul literar al unei oglinzi deformante"[3], afirmă cercetătoarea. Mai mult, însă, Cantemir folosește acest cod simbolic pre-existent în scop personal, înmnulțindu-l și îmbogățindu-l[4], rezultatul fiind o arhitectură simbolică palimpsestică.

În studiul *Dimitrie Cantemir și tradiția medievală a simbolului zoomorf*[5], Bogdan Crețu explică distincția categorică, la nivelul mentalului medieval, dintre ordinea propriu-zisă a naturii și *ordinea simbolică* a acesteia, oglindind, adică, *ordinea sacră* a lumii, printr-o rețea de semne menite a reflecta o lege morală atotputernică, și voința divină însăși. „Medievalului – afirmă criticul – natura îi repugnă, îi provoacă teamă: o dată pentru că nu o poate controla, a doua oară pentru că dezordinea sa i se pare opusul ordinii divine. Singura perspectivă din care îl interesează este aceea de rezervor de simboluri: prin intermediul naturii, al

[*] Centrul Interdisciplinar de Studii Culturale Central- și Sud-Est Europene, Universitatea „Dunărea de Jos" din Galați; e-mail: simo.antofi@yahoo.com.

[1] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, Iași, Editura Junimea, 1998.

[2] Elvira Sorohan, *Introducere în istoria literaturii române*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza", p. 294.

[3] *Ibidem*, p. 293

[4] *Ibidem*, pp. 295–296.

[5] Bogdan Crețu, *Dimitrie Cantemir și tradiția medievală a simbolului zoomorf*, în „Tabor", nr. 2, mai 2012 – disponibil la adresa http://www.tabor-revista.ro/pdf/11009.pdf – accesat 12.10.2017.

animalelor mai ales, Dumnezeu își manifestă voința și îi transmite omului anumite mesaje pe care acesta le poate afla doar interpretând pertinent cartea naturii”[6].

Acest „bestiar moralizator” funcționează ca un cod etic creștin, proiectat pentru a motiva realitatea, și având la bază argumente livrești de mare forță și autoritate pentru gândirea medievală: „influențat de scrierile religioase, de interpretările *Bibliei*, de *Fiziolog* și de toate bestiariile care l-au copiat, de enciclopediile medievale și de tot ceea ce înseamnă interpretare a naturii, a animalului în speță, apoi ca simbol al unei intenții divine, ba chiar ca semn al unei manifestări divine”[7]. Criticul identifică, apoi, etapele transformării figurii animaliere într-o „figură de stil”, trecându-se, mai precis, de la asimilarea animalului cu un „instrument într-o operație de interpretare moralizatoare a realității” la transformarea lui „într-un simbol golit cu totul de o realitate concretă”, „prizonierul unui comportament care i se atribuie conform unei logici care nu mai este a lui, nu mai este a naturii, ci a moralizării creștine”[8]. Regăsim, aici, ideea preluării unui sistem de simboluri *gata constituit*, căreia i se adaugă o procedură de suprasemnificare și de schimbare de funcție a rețelei simbolice, pe ale cărei componente Cantemir le pune în practică și pe care criticul le identifică. Mai precis, măștile animaliere se supun unui algoritm personal de resemnificare, care permite asocierea persoanelor istorice cu măști anume alese și, implicit, transferul datelor istoriei într-o ficțiune în răspăr cu modelul livresc mai înainte amintit. În termenii criticului, „Cantemir constituie, în *Istoria ieroglifică*, o lume lipsită de orice criteriu etic, de orice orientare spirituală, o lume coruptă, putredă, ierarhizată în funcție de rapacitate, de versatilitate, de savoarea de a comite răul; pe scurt, o *lume pe dos*, în care valorile sunt răsturnate”[9].

Refuncționalizarea simbolurilor rezidă, prin urmare, în răsturnarea semantică și în folosirea unei stilistici destabilizatoare corelate cu stările de spirit extreme ale naratorului auctorial care nu-și reține ironia, indignarea, revolta, mânia sau ura, mai rar admirația sau altă formă de apreciere. Efectul compensativ al formei textuale suprasolicitate este reținut și evidențiat de critic: „simbolurile animaliere se contorsionează, creând, în această ordine de idei, adevărate anamorfoze, sub presiunea fondului, a realității pe care ar fi trebuit să o controleze”[10].

Importanța formei, în reconfigurarea rețelei de simboluri, în raport cu o diegeză servind interesele personale ale autorului, convertite în virtuți estetice, este reținută și de Adriana Babeți, care, în *Bătăliile pierdute. Dimitrie Cantemir. Strategii de lectură*[11], semnalează „supralicitarea formei, teatralitatea, retorica aparențelor, gustul pentru ludic”[12]. Se înțelege, de aici, un aspect stilistico-semantic foarte interesant, și

[6] *Ibidem*, p. 92.
[7] *Ibidem*, p. 93.
[8] *Ibidem*, p. 94.
[9] *Ibidem*, pp. 97– 98.
[10] *Ibidem*, p. 98.
[11] Adriana Babeți, *Bătăliile pierdute. Dimitrie Cantemir. Strategii de lectură*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998.
[12] *Ibidem*, p. 126.

anume învestirea sistemului inițial de simboluri cu funcția de mască stilistică – susceptibilă să poarte noile semnificații, rezultate din deturnarea (parțială) a celor inițiale, întărite printr-o suită suplimentară de simboluri ce dau concretețe sau haină metaforică, de pildă, îndeletnicirilor Hameleonului – care obține bani din camătă, *aerul* și *văzduhul* fiindu-i *hrana*. În termenii autoarei, „alegoria ca tip de viziune asupra lumii, cod de descifrare a ei, se transformă în mască, într-un strict efect de suprafață ce distorsionează realitatea încifrată în profunzime cu toată coerența. Ea dobândește astfel o autonomie marcată, se «literaturizează», transformându-se în joc spectaculos al suprafeței"[13].

Procesul de suprasemnificare se bizuie pe o (supra)retorică proprie, care asociază, în cazul personajelor negative, precum Hameleonul, „registrul caricatural, accentuat satiric, de un comic marcat, specific travestiurilor burlești", cu „alt registru, cel ironic și autoironic, semn suplimentar al capacității lui Cantemir de a se distanța nu doar de lume, ci și – în momente limită – chiar și de sine"[14]. Se adaugă, aici, exercițiul constant al înscenării discursurilor pe care le rostesc personajele – sau naratorul auctorial – și care surclasează factualul: „travestirea burlescă mai presupune însă și un gust accentuat pentru spectacol, pentru punerea în scenă nu doar a planului real, concret, ci și a celui livresc. Dublă mișcare anamorfotică. Dublă capacitate de fantasmare și iluzionare, dublu efect de oglindă, sporind ambiguitatea paradoxală a aprecierii și distanțării"[15].

În ceea ce privește personajul numit Hameleon, Manolescu optează pentru autonomia acestuia, în raport (și) cu sistemul gata constituit de simboluri, (și) cu funcția compensativă a alegoriei din *Istoria ieroglifică*. Dacă „Hameleonul este perfectul intrigant și unul din personajele memorabile ale *Istoriei ieroglifice*", pentru a putea construi alegoric o lume răsturnată, viabilă și dincolo de puseurile revanșarde ale lui Cantemir, este explicabil faptul că „autorul nu alternează mecanic planurile, ci încearcă să-și facă personajele plauzibile în amândouă deopotrivă" – criticul se referă, aici, la raportul dintre „măștile animaliere" și „prototipurile reale"[16]. Opinia lui Manolescu consună întru totul cu cea a Manuelei Tănăsescu, pentru care „capodopera de pamfletar a lui Cantemir este excepționala figură a Hameleonului, primul personaj cu adevărat memorabil al literaturii noastre"[17]. Trăsăturile acestui personaj stau, în totalitate, sub semnul excesului, fie ca „minuție a detaliului" din portretul de o exactitate științifică ușor demonstrabilă și de o precizie microscopică aproape, fie ca acumulare nevrotică, faptică a răului: „asistăm la o perpetuă agitație a unui coleric otrăvit de răutate, alergând de colo-colo, țesând ițe, plănuind crime și dând dovadă de o nesecată hărnicie în conceperea a tot felul de planuri diabolice"[18].

[13] *Ibidem*, p. 221.
[14] *Ibidem*, p. 228.
[15] *Ibidem*.
[16] Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, București, Editura Minerva, 1990, pp. 80–81.
[17] Manuela Tănăsescu, *Despre istoria ieroglifică*, București, Saeculum I.O., 2012, p. 104.
[18] *Ibidem*, p. 112.

Dar tocmai acest exces are drept consecință suspendarea efectului de real și proiectarea Hameleonului în literatură, ca formă de estetizare a urâtului. În mod convergent semantic, simbolistica malefică multivalentă a celebrului vis al Hameleonului, și dezlănțuirea pamfletară a naratorului auctorial dau grandoare artistică personajului. În termenii Manuelei Tănăsescu, „tocmai spectacolul forțelor sale psihice și verbale răscolite până în adâncuri, tocmai această impresionantă învolburare de gigantice pasiuni dau măreție dezgustătoarei lighioane. Hameleonul se proiectează amenințător, caun adevărat principiu al răului, fabuloasă personificare a abjecției umane”[19].

Dacă Hameleonul nu este decât rezultatul transferului afectiv și atitudinal al dușmăniei lui Cantemir, în textul *Istoriei ieroglifice*, o mască *à rebours* compensativ – simbolică, a scriitorului, nu este, adică, „un personaj real, mânat înainte de propriul destin”[20], în opinia citată aici, atunci „nu putea lua chip uman, ci trebuia să ni se arate sub fantastica întruchipare a unei ființe demonice”[21]. Pe de altă parte, însă, frumusețea literară a Hameleonului vine tocmai din întâlnirea urii neostoite, greu camuflate și ținute în frâu, a lui Cantemir, cu o stilistică și o retorică explozive, sub semnul excesului, al rafinamentului în ostentație și excedent simbolic. Mai mult, jucând cartea insolitării stilistice a demonicului, Cantemir construiește un referent unic al urii sale, și acreditează o grilă de lectură autonomă.

În studiul dedicat acestui animal – și personaj – complex al scriiturii, *Visul Hameleonului ca inserție narativă în „Istoria ieroglifică”*, Bogdan Crețu evaluează funcția de liant narativ al visului la nivelul diegezei, corelativ celor două axe simbolice care particularizează raportul dintre cele două abstracțiuni – cheie: Binele și Răul. Respectiv, rețeaua de intrigi pe care o țese Hameleonul, respectiv dialogul și întâlnirile dintre Șoim și Inorog. Anticipând evoluția fiecărui personaj implicat, prin interpretările divergente pe care le primește, visul funcționează ca o *punere în abis* a fabulei; iar densitatea de simboluri puse sub semnul oniricului asigură regimul ficțional necesar, prin încriptare, al unei catabaze. Cea dintâi parte a visului „îl plasează pe proteicul personaj în bolgiile sumbre (imaginare, dar pe măsura sufletului său), premergătoare ținutului morții, elementele escatologice care compun imageria coșmarescă echivalând experiența onirică, din plin meritată, cu un *descensus ad inferos*”[22]. Se adaugă, aici, intervențiile naratorului auctorial, din paranteze, cu efect de personalizare vădită și de asumare a efectului catharctic al simbolurilor onirice cu funcție punitivă, în raport cu Hameleonul, dar și de dublare și insolitare, prin exces retoric, a comentariilor auctoriale din afara parantezelor.

Ca macrosimbol, Hameleonul este, în opinia noastră, un construct prismatic, plurifațetat, alcătuit mai degrabă dintr-o multitudine de discursuri atât ale personajului în sine, ale personajelor cu care vine în contact, dar și ale naratarului – din textul propriu-zis și din paranteze, decât din fapte. Hameleonul este rodul unei

[19] *Ibidem* m, p. 118.
[20] *Ibidem*, p. 144.
[21] *Ibidem*, p. 144.
[22] Bogdan Crețu, *Visul Hameleonului ca inserție narativă în „Istoria ieroglifică”*, în „Convorbiri literare”, nr. 12/2003.

strategii stilistice deopotrivă complicate și refinate, de construcție a unui simbol al prefăcătoriei care funcționează atât ca adversar stilistic al Inorogului, cât și ca o modalitate de transformare a urii lui Cantemir în provocare stilistică și exorcizare asumată. Efectul este, fără îndoială, o reușită literară. Axă a rețelei de simboluri care configurează, în a doua parte a *Istoriei ieroglifice*, lumea pe dos, prezența dinamică a Hameleonului are, implicit, efect de literaturizare a acesteia.

Practic, se poate spune că, dincolo de firul narativ al prinderii Inorogului, universul de discurs se constituie, după apariția Hameleonului, din arabescul stilistic insistent, menit să preia și să dizolve, transferând, în forma devenită mască *ad-hoc*, o atitudine auctorială.

Parte a familiei Ruseteștilor (împreună cu Pardosul, Râsul și Veverița), Hameleonul este prezentat, de la bun început, sub semnul prefăcătoriei, corelativ unui lanț de micro-simboluri ce însoțesc, amplifică și detaliază efectul semantic al măștii animaliere: „florile și văpselele Hameleonului", adică vicleșugurile și minciunile sunt pandantul proteismului demonic – „al căruia fire de-a pururea fața a-și schimba fiind și dintr-o văpsală într-alta, a să preobrăji mare vrednicie țiind"[23].

Din motivele binecunoscute, pe care nu le mai amintim aici, dușmănia dintre Corb și Inorog reverberează decisiv, pentru soarta acestuia din urmă, în dușmănia pe care i-o poartă și Hameleonul. Asociat direct cu vânătoarea Inorogului, poruncită de Corb, Hameleonul va deveni, treptat, regizorul și principalul actor al căderii în capcană a acestuia. Complotând cu agenții poliției secrete a lui Brâncoveanu, dulăii ciobănești și cățeii de casă, Hameleonul devine agentul acreditării simbolice a lumii pe dos: „că precum în tot adevărul organul dreptății, așe în toată minciuna organul strimbătății a lipsi nu poate"[24]. Pârghie ce pune în mișcare coaliția ostilă Inorogului, Hameleonul stă sub semnul anomaliei de construcție și al devierii semantice a simbolurilor care-l constituie, căci „la putința trupului mai mult decât un șoarece nu era", dar „în puterea voinței a tot răul decât un balaur mai putincios era"[25]. Prins de Crocodil, comandantul bostangiilor, și dus la închisoare pentru neplata unor datorii mai vechi, Hameleonul scapă promițându-i acestuia „un vânat mare, gras și frumos"[26].

Faptic, Scarlat Ruset devine și agent al poliției imperiale otomane, cu rolul de a-l prinde pe Inorog, deși Ruseteștii îi fuseseră credincioși lui Constantin Cantemir, tatăl prinților Antioh și Dimitrie. Stilistic, Hameleonul se victimizează și uzează insistent de *toposul umilinței*, în fond – un machiavelic, stăpân fără dubiu al acțiunii și, după cum se va vedea, un redutabil retorician. Aici este momentul când scriitorul întrerupe narațiunea pentru a-i face loc amplei și amănunțitei descrieri a animalului, practicând jocul pe referință ca o modalitate de reconvertire a detaliilor fizice ce converg în a sublinia răul în formele sale cele mai perfide, dată fiind extraordinara lui adaptabilitate: „iară mai vârtos în floarea ce-i stă denainte hiriș

[23] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, p. 146.
[24] *Ibidem*, p. 280.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*, p. 282.

într-aceia să mută”[27]; „căci toți soldzii lui sunt rătunzi și în chipul sferii prin piiele i să întorc și precum îi ieste voia îi mută”[28].

Pentru prinderea Inorogului, Hameleonul gândește o capcană dublă, din care ar putea rage dublu folos: pândit de dulăi, pe uscat, și de Crocodil, în apă, inorogul are șanse minime de scăpare iar el, Hameleonul, câștigă în ambele variante.

O avalanșă de asocieri *concret – abstract*, pe structura unei metafore filate acumulative, numește simbolic răul întruchipat de Hameleon, și construiește o rețea de sinonime contextuale cu rolul de a se insolita unele pe celelalte, accentuând, și în acest mod, dominanta de caracter a personajului: Hameleonul „organul fărălegii, vasul otrăvii, lingura vrăjbii, tocul minciunilor, silța amăgelii, cursa vicleșugului, văpsala strâmbătății și vândzătoriul dreptății să să facă priimi”[29]. Stratagema pusă la cale de Hameleon este concretizată textual și susținută de predilecția lui Cantemir pentru o categorie de figuri stilistice ale insistenței și ale emfatizării răului, subordonate hiperbolei, ca amprentă macro-stilistică a scriitorului. Enumerația acumulativă, insolitările succesive, climaxul, cuplurile lexicale antinomice, oximoronul, hipotipoza concură la a da vestmânt discursiv puternic marcat afectiv complicatei figuri a Hameleonului: „Aședară, Hameleonul în tot chipul răul Inorogului și binele și folosul său alegând, către mai sus pomenitele jiganii precum aceaastă slujbă le va sluji să apucă. A răului răul cuvânt tuturor răilor bun și plăcut fu, că toată inima rea a toată răutatea deschisă, gazdă și lascăvă ospătătoare ieste”[30].

Hameleonul găsește ascunzișul Inorogului și îi propune o întâlnire cu Șoimul, respectiv Toma Cantacuzino, văr primar cu Brâncoveanu și șef al poliției secrete domnești, întâlnire secretă, desigur. În fața Inorogului, Hameleonul jură pre viața și pre credința sa că va păstra taina acestei întâlniri, blestemându-se singur, în caz de încălcare a cuvântului dat: „sămn de înștiințare de voi face, în cap urgie, în ochie orbie, în mâni aciungie să-mi vie!”[31] Imediat după întâlnire, însă, Hameleonul își reformulează jurământul, redistribuind disponibilitățile semantice plurivalente ale lexicului meșteșugit utilizat, ba chiar și ritmica și rimele interioare, conform principiilor proprii: „Pre viață și pre credință m-am giurat precum către cineva nu voi descoperi, însă, gândul inimei mele: adică până când în dinții dulăilor îl voi înțăpa, sau cu fălcile crocodilului îl voi îneca. În cale să-mi iasă și în cap să-mi vie roada gândului mieu: adică pre lesne să-mi fie și după poftă să mi se plinească lucrul carile am început, ca până gândul nu-mi voi dobândi, de nevoință nu mă voi părăsi”[32].

Maestru al pervertirii cuvintelor, pe care le poate folosi și în avers, și în revers, Hameleonul recontextualizează discursiv și faptic jurământul către Inorog, dovedind versatilitate retorică și o excepțională abilitate în manipularea semanticii persuasive. Mai mult, Hameleonul îi servește șefului poliției secrete a Corbului un

[27] *Ibidem*, p. 284.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 286.
[30] *Ibidem*, p. 288.
[31] *Ibidem*, p. 291.
[32] *Ibidem*, p. 292.

manual de *savoir-faire* în intrigile politice. Hameleonul dispune de un arsenal machiavelic redutabil, eficient în luptele din culisele vieții politice a epocii: mijloacele utilizate pentru a-ți birui nepriietenul sunt „chipul prieteșugului”, „dulceața cuvântului vârtoasă și pătrunzătoare”, „sula aurului”, „zugrăvită plecarea capului”, „frumos meșteșugul giurământului”[33].

Apoi, Hameleonul se întâlnește cu dulăii, pe care îi stârnește contra Șoimului, șeful lor, îi spune lui Toma Cantacuzino că se teme ca nu cumva dulăii, nesocotind porunca acestuia, să-i întindă o cursă Inorogului, lăsând să cadă vina și asupra sa, stă de vorbă cu Bâtlanul (Dimachi, capuchehaia lui Brâncoveanu), căruia-i împărtășește temerile lui cu privire la posibilitatea ca dulăii să îi spună Inorogului despre implicarea sa directă în complot, se jură, în fața Crocodilului, de adevărul spuselor sale. Ocazie, aceasta din urmă, pentru naratorul auctorial, de a sintetiza demersurile Hameleonului într-un adevăr axiomatic: „Hameleonul iară și cu mari giurământuri să afurisiia, precum minciună din gura lui nu iese, ce toate precum sunt, așe i le povestește (că făcătorii răului, când mulți într-un gând asupra unei răutăți să află, unul pre altul a nu amăgi obiciuiți sunt, ca nu cumva cu vicleșugul mic, fără legea mare a isprăvi din mână să piardză”[34].

Apoi se duce din nou la Inorog, pentru a-l informa asupra așa-ziselor demersuri prin care el, Hameleonul, i-a asigurat acestuia integritatea fizică: „pre dulăi și de știință și de loc i-am depărtat, ochiul cu rău căutătoriu de tot l-am astupat, pre unde măiestrii și silțe întinse au fost le-am stricat și le-am fărâmat, toată piiedeca din cărare și piatra poticnelii din cale am mutat, amânduror inimile, spre priimirea dragostei am gătat și toată surceava supt focul începăturii și toată cirava pre jăratecul săvârșirii am pus și am supus”[35]. În fine, Hameleonul îi informează pe dulăi și pe Crocodil asupra locului unde va veni Inorogul, pentru a se întâlni cu Șoimul.

Dincolo de faptul că Hameleonul gestionează un întreg palier narativ, dintre cele două pe care le conține *Istoria ieroglifică*, respectiv vânătoarea Inorogului, mult mai interesant ni se pare faptul că personajul construiește, dialogând cu celelalte personaje – măști implicate, o rețea de discursuri cu o perfectă coerență logico – semantică și simbolică ce comunică între ele prin aceea că vehiculează aceleași idei și aceleași instrumente retorice, cu funcție schimbată, dar cu forța persuasivă nealterată. În acest mod, toate celelalte personaje sunt prinse în ițele unei intrigi pe suport discursiv care distorsionează, relativizează și mărunțesc adevărul – și fabula – în fragmente mai ușor de controlat. Așa se face că, deasupra fabulei propriu-zise se așază o mască discursivă care o camuflează foarte bine, o vreme, adevăratele intenții ale Hameleonului rămânând necunoscute sau cunoscute parțial. Cu alte cuvinte, forma surclasează fondul, căci celelalte personaje cred în

[33] *Ibidem*, p. 296.
[34] *Ibidem*, p. 304.
[35] *Ibidem*, p. 305.

„adevărul" formei, adică al retoricii manipulatorii. Iar gestionarea rețelei de discursuri, pe care abilul Hameleon o face cu mare măiestrie, are deasupra anamorfoza stilistică permanentă a expresiei.

Mulțumit de punerea în scenă a unui vicleșug perfect, și obosit fiind de a fi țesut cu dibăcie capcana perfectă, Hameleonul pleacă să se odihnească.

Visul Hameleonului, ce urmează în ordinea narativ-simbolică a *Istoriei ieroglifice*, este precedat de secvența anticipatorie în care naratorul auctorial se dezlănțuie: „O, mai bine în veci să fie murit decât dormire ca aceasta să fie dormit! O, mai bine mort să se fie sculat, decât somn ca acesta să fie somnat! O, faptă spurcată și lucru scârnav, o, batjiocură de batjiocurit și ocară de ocărât, vino, dintele șerpelui, aleargă, coada scorpii, și adevărul mărturisiți de să află la voi vinin și toapsăc ca acesta ca carile supt limba Hameleonului din fire izvorăște, din meșterșug să înmulțește și spre băutura la inimă curaților să dospește și să mestește (...). Spune, răutate, de ieste în tine răutate de rea cât aceasta răutate. O, răutate, răutate, de trei ori răutate și iar răutate!"[36]

Figurile retoricii cantemiriene – poliptota, conversia, hipotipoza, oximoronul, enumerația etc. – servesc, din nou, pentru a multiplica formele textual-discursive ale răului, grație inventivității stilistice extraordinare a lui Cantemir.

Visul Hameleonului începe cu lupta a două stihii, apa și focul, și cu apariția salamandrei hrănindu-se cu jăratec. Flămând și lacom, Hameleonul face la fel, apoi bea în grabă ouăle ohendrei, puii eclozează în pântecele Hameleonului și încep a se hrăni cu sângele acestuia, otrăvindu-l. Acumularea simbolurilor răului și ale morții – otrava, colcăiala viscerală și a puilor de șarpe – îi prilejuiesc naratorului auctorial mai multe comentarii moralizatoare – cheie de lectură pentru cititor. Trezindu-se, Hameleonul construiește o interpretare a rețelei de simboluri onirice sieși favorabilă. Mai apoi, îi va tîlcui și Șoimului visul, mai ales lupta dintre Corb și Inorog, la care Hameleonul asistă, drept numele cel rău „căzut" pe imaginea imaculată a Inorogului, și nu ca victorie a Corbului, așa cum o făcuse mai înainte. Versatilitatea simbolurilor, prinse într-o pragmatică fără cusur, de care Hameleonul uzează constant, elaborând cu perseverență un labirint al discursurilor foarte bine deghizat, cu abile capcane retorice, dedicate fiecărui personaj manipulat în parte, se regăsește și în cele două portrete ale Inorogului, pe care Hameleonul le face succesiv, în dialogul său cu Șoimul.

Dacă, mai întâi, Inorogul – care scăpase din cursa pusă la cale de Hameleon – este prezentat astfel: „singur între toți muritori la toată hula și ocara vrednic ieste", apoi, perspectiva Șoimului, favorabilă Inorogului, îl determină să își refacă radical discursul. Inorogul devine „la cuvânt stătătoriu", „la minte neclătitoriu", „el minciuna nu numai căci nu o grăiește, că măcar a o audzi nu o priimește, precum cu limba despre voroavele deșerte, postește, așe urechile despre cuvintele fără ființă își oprește"[37]. Mai mult, Hameleonul joacă, din nou, la a doua întâlnire cu

[36] *Ibidem*, p. 307.
[37] *Ibidem*.

Șoimul, comedia inocenței ultragiate, pretinzând că se teme că vina eventualei prinderi a Inorogului va cădea asupra lui.

Inorogul cade în fălcile Crocodilului, iar izbucnirile naratorului auctorial abundă în figuri ale enunțării care acoperă registrul invocării exorcizante a răului, exprimă, fără îndoială, resentimentele lui Cantemir, și construiește o imprecație abia mascată de șuvoiul metaforic în climax ascendent. „O, pricaz de năcaz și pacoste pricaznică, Hameleoane, bălaur mic și zmău venin, Hameleoane, domnul diavolului, (...), Hameleoane, fundul răutăților și vârvul vicleșugurilor, Hameleoane, mreaja dracului și painjina tartarului, Hameleoane, o, răutatea răutăților și vicleșugul vicleșugurilor, Hameleoane!"[38]

Între timp, la Înalta Poartă se schimbă vizirul, iar cel nou-venit îi este favorabil Inorogului, Șoimul îi lămurește Corbului urzeala de minciuni și de intrigi a Hameleonului, iar acesta din urmă se roagă de Inorog să-l ierte, după ce întreg vicleșugul, pus la cale cu atâta osârdie, a ieșit la lumină. Finalmente, visul Hameleonului își primește adevărata interpretare, după ce pânza interpretărilor false a fost ruptă, arma retorică dovedindu-se, în cele din urmă, pusă în practica politică, un exercițiu de pragmatică ratat. Corbul nu-l va putea învinge pe Inorog, Hameleonul nu scapă de închisoarea datornicilor, iar parcursul textual – simbolic post-oniric, în care intrigantul manipulator al semnelor este înfrânt, în fapt o aventură hermeneutică, cu final așteptat, se încheie în favoarea Inorogului.

BIBLIOGRAFIE

Babeți, Adriana, *Bătăliile pierdute*. Dimitrie Cantemir. *Strategii de lectură*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998.

Crețu, Bogdan, *Dimitrie Cantemir și tradiția medievală a simbolului zoomorf*, în „Tabor", nr.2, mai 2012, disponibil la adresa http://www.tabor-revista.ro/pdf/11009.pdf – accesat 12.10.2017.

Crețu, Bogdan, *Visul Hameleonului ca inserție narativă în „Istoria ieroglifică"*, în „Convorbiri literare",

Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române*, vol. I, București, Editura Minerva, 990.

Sorohan, Elvira, *Introducere în istoria literaturii române*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza", 1998.

Tănăsescu, Manuela, *Despre istoria ieroglifică*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2012.

UNE «REUSITE» LITTÉRAIRE DU BESTIAIRE DE DIMITRIE CANTEMIR: LE CAMELEON

RÉSUMÉ

Personnage négatif, ennemi caché de la Licorne, constitué à l'aide d'une accumulation factuelle – mais surtout réthorique – du mal, le Caméléon représente, aussi, au niveau du texte, un exercise de pragmatique apliqué aux autres personnages et au lecteur.

Mots-clé: rhétorique, pragmatique, personnage, bestiaire

[38] *Ibidem*, p. 123.

O PERSPECTIVĂ CONTRASTIVĂ ASUPRA VERSIUNILOR LATINEȘTI ALE OPEREI CANTEMIRIENE *CURANUS*

Florentina Nicolae[*]

Așa cum observa și Virgil Cândea, *Sistemul religiei muhammedane*, cu cele două versiuni latinești rămase în manuscris, este singura operă cantemiriană de la care s-au păstrat etapele redactării, până la cea finală, tipărită antum. În *Introducerea* la ediția din 1987, manuscrisul autograf este descris în detaliu și împărțit în opt părți: *Salutul autorului către cititori, Despre Coran, Despre sistemul universului, Viața lui Mahomed, Despre numele Coranului* (cu care începe varianta amplificată a cărții), *Despre teologia muhammedană* (intitulată *Cartea a doua*, deși *Despre numele Coranului* nu fusese denumită *Cartea întâi*); urmează o lacună de 140 de pagini (109–249) în manuscris, apoi o parte dedicată ereziilor doctrinare, ateilor și idolatrilor musulmani, despre sfinții respectați de musulmani, despre diversele științe, știința numelor divine, despre șarlatanii (pp. 250–289); finalul manuscrisului latinesc este ocupat de *Muhammedana Apocalipsis* (pp. 290–310). Versiunea finală în limba rusă va fi însă regândită prin reașezarea capitolelor redactate inițial în latină, într-o nouă structură.

În aceeași prefață la *Sistemul religiei muhammedane,* Virgil Cândea a realizat și o sumară comparație între cele două versiuni inițiale în limba latină (pp. XVI–XVII), de asemenea, a stabilit corespondențe între manuscrisul autograf în latină și traducerile din 1722 (în rusă, *Sistemul religiei mahomendane*), respectiv din 1927 (în română, Ioan Georgescu, *Analele Dobrogei*, 1927, pp. 77–118, traducere a versiunii incomplete a lui Tocilescu, precedată de un studiu introductiv, pp. 67–76). Precizăm că Tocilescu a dispus copierea manuscrisului, care s-a oprit la pagina 61 a versiunii *Curanus*, păstrată în fondul BAR, la Ms. lat. 76.

Manuscrisul autograf al lucrării cantemiriene este intitulat *Curanus*, titlu scris cu majuscule și subliniat, pe pagina a doua a manuscrisului, foarte sus. Este o scriitură nervoasă, care nu pare a fi a lui Cantemir, ci adăugată ulterior. Sub acest titlu, principele s-a străduit să scrie caligrafic, *Demetrius Cantemyr, Lectori charissimo salutem*, tăind *suo* înainte de *charissimo.* Lipsește obișnuita dedicație către principe, în acest caz, către împăratul Petru cel Mare, căruia în versiunea rusească tipărită în 1722 îi va oferi un amplu *Cuvânt de închinăciune*. Dedicația către cititor conține idei care sunt în strânsă legătură cu cele din *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*: cunoașterea umană este determinată și controlată de

[*] Universitatea „Ovidius” din Constanța, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu” al Academiei Române; florentinanicolae.ovidius@gmail.com

RITL, nr. 1–4, p. 119–124, București, 2018

voința divină. De la Aristotel preia ideea conform căreia omul are o înclinație naturală către cunoaștere, dar Cantemir consideră că simțurile trebuie să ne pună în legătură cu legea divină, care este sursa prin care putem cunoaște adevărul și propriul nostru suflet : *Omnis enim instructio, omnis lex, omnis denique ratio quae fundamentaliter non nititur veritate Verbi Dei, irrationalis est, brutalis est, inutilis est, imo tum praesentis, tum futurae vitae nociva, ac verae beatitudinis ac tranquillitatis contraria* (p. Ir-v). Epitetul plasat în poziție finală va fi reluat în caracterizarea tendențioasă a *Coranului*, a cărui doctrină este calificată drept *omni rationi divinae et humanae contrariam* (p. II), deoarece nu urmează cuvântul evanghelic, *sed non ut lex Tua, Domine*.

Despre această operă, Cantemir subliniază că a fost scrisă la comanda majestății sale și că are două direcții de cercetare, religia mahomedană și sistemul politic musulman: *de Muham<m>edana religione deque politico Mus<ul>man<n>icae gentis regimine* (p. IV). Cu toate acestea, în introducere nu se fac referiri la regimul politic, decât prin aceea că puterea otomană s-a extins asupra unor popoare europene, afectându-le sub aspect spiritual și politic. Reluând o idee dezvoltată în *Monarchiarum physica examinatio*, Cantemir afirmă că poporul rus are o datorie de onoare să respecte cu strictețe doctrina creștină și să lupte pentru a împiedica răspândirea islamismului, numit *viperae caput*, așa cum profetul era numit în *Historia Moldo-Vlachica*, după Matei 12, 34, *progenies viperarum.* Autorul nu va relua introducerea în versiunea amplificată a operei, ci o traduce direct în rusă, în *Sistemul religiei muhamedane*.

Primului capitol din versiunea 1, *Curani nomen*, îi corespunde capitolul I, intitulat *De Curani etymologico nomine*, din a doua versiune. În ambele situații, Cantemir începe numerotarea paginilor de la cifra 1.

Capitolul din versiunea 1 se întinde pe șase pagini, iar cel din versiunea a doua, pe 14 pagini, cărora le corespunde capitolul 1 din partea a doua a versiunii rusești, *Despre denumirile Curanului*, pp. 37–41 de manuscris.

Spre deosebire de capitolul I din prima versiune, cel corespondent este structurat pe subcapitole, cu titlurile evidențiate pe marginea rândului, prin încadrarea într-un dreptunghi:

Curani nomina, Alii prophetarum libri, Pentateuchum, Psalterium, Curanus successivus, Curani textus, Curani stylus, Historia de Curani stylo, Argumenta Chr(istiana) reiiciuntur, Muham(medi) refell<untur>, Praeceptores Muhammedi, Alia de Curani stylo historia, Difficultas linguae Curani, Exemplum, Character Curani, Contentum doctrinae totius Curani.

În versiunea I, Cantemir intră *ex abrupto* în subiect, menționând cele trei denumiri speciale ale *Coranului*, însă în a doua versiune anunță și scopul lucrării, acela de a prezenta secta mahomedanilor (*de Muham<m>edanorum secta*), precum și faptul că explicațiile etimologice îl vor ajuta pe cititor în înțelegerea mesajului transmis de această carte. În prima versiune, *Coranul* este denumit *liber sectae Musulmanicae*, în cea de-a doua, este *liber sectae et superstitionis Muslimanicae*.

Termenul *superstitionis* l-a preluat, poate, din titlul extins al lucrării *De Haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti*, una dintre sursele sale bibliografice, inclusă în culegerea de texte referitoare la islam, datorată lui Theodorus Bibliander și publicată la Basel, în 1543. Termenul tendențios este menținut și în varianta rusească, în care explicațiile etimologice fac obiectul capitolului I, din a doua carte, astfel că exordiul este amplificat puțin, cu scurte trimiteri la tema tratată în prima carte, viața și minunile lui Mahomed și ale succesorilor săi (p. 37).

În ceea ce privește denumirile *Coranului*, în *De Curani etymologico nomine* sunt adăugate cuvintele cu caractere arabe, față de *Curani nomen*, vezi de exemplu termenii pentru *Nesch* și *Talik* (p. 5 in *Curanus* și p. 13 in *De Curani...*).

De asemenea, trebuie remarcată perspectiva critică a lui Cantemir asupra denumirii generice *Curan*, care are și varianta *Alcoran*, pe care o comentează cu adverbele *male* (versiunea 1), respectiv *abusive* (versiunea 2). În a doua versiune, autorul adaugă o precizare, *alii Alcoran scribunt*. Pluralul invocat trimite la una dintre sursele bibliografice importante pentru redactarea operei cantemiriene, în care încă din titlu este folosită forma *Alcoran*: *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran*, care reprezintă o compilație de traduceri și tratate asupra *Coranului*, între care se distinge *Cribratio Alcorani*, al lui Nicolaus de Cusa, din care Cantemir citează în repetate rânduri, fără a preciza sursa. Cantemir se inspiră în cuvântul către cititor, din introducerea editorului volumului menționat, Theodorus Bibliander, care este de fapt o apologie a interesului arătat pentru religia islamică. Bibliander vorbea, ca și Cantemir, de o *secta* și califica argumentele doctrinare ale *Coranului* drept *vana et inefficacia*, dar își asuma perspectiva omului de știință, pentru care teologia este *ut aliae scientiae* („precum alte științe"), așadar, pentru a respinge argumentele adversarului, este nevoie de cercetarea atentă a acestei doctrine. În același fel abordează și Cantemir subiectul, prin menținerea unei ostentative perspective obiective asupra unei religii pe care în realitate o blamează la tot pasul.

În introducerea la *Sistemul religiei muhammedane* (ediția Dimitrie Cantemir, *Opere complete,* vol. VIII, partea a II-a, 1987), Virgil Cândea își exprima convingerea că autorul nu a avut acces la o traducere latină a *Coranului* și sugera că și-a tradus singur pasajele din arabă:

„Curanus, prima formă a cărții, ne îngăduie să surprindem modul de lucru al lui Cantemir. El începe prin a redacta liber, fără efortul unei tratări complete, capitol după capitol, negreșit potrivit unui plan general, dar bizuindu-se exclusiv pe propria-i erudiție. În vederea competărilor ulterioare, el lasă liberă, pe fiecare pagină, jumătate sau o treime din spațiu. Pe acest spațiu se aglomerează apoi adaosuri scrise mărunt, pe care autorul le încorporează în text (ele nu sunt note comentarii, ca în *Istoria Imperiului Otoman*), după cum ne arată comparația dintre primul capitol din *Curanus* (*Curani nomen,* ms. autograf f. 7) și reluarea lui în a doua formă dezvoltată (*De Curani etymologico nomine*, Cap. 1, ms. autograf, f. 44). Adaosurile aici sunt formate din citate coranice și s-ar putea crede că autorul aflase

un text din care și-ar fi putut extrage citatele necesare, dacă referințele n-ar fi atât de deconcertante: cap. XIX (în loc de XVI), cap. V (în loc de III), cap. XLI (în loc de XXXII)"[1].

Scepticismul academicianului român nu se justifică, deoarece Dimitrie Cantemir nu traduce singur citatele coranice. Le preia ca atare, fără a mai confrunta cu originalul arab, din compilația *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran*, editată de Theodorus Bibliander și publicată la Basel, în 1543. Lucrarea adună în paginile sale prima traducere a *Coranului* într-o limbă străină de arabă, traducerea în latină a lui Robert de Ketton (sec. XII), *Cribratio Alcorani* a lui Nicolaus de Cusa (sec. XV) și alte surse care se vor regăsi în aparatul ediției critice la care lucrăm. Din această compilație Cantemir preia numeroase citate, inclusiv pasajele coranice, fără a menționa numele lucrării, nici pe cel al autorului sau traducătorului și nici măcar nu le păstrează pe toate. Primele patru pagini ale primei versiuni sunt încărcate de note marginale, la care autorul a renunțat în întregime. Au fost scrise în perioade diferite și tăiate în perioade diferite, mai rar cu o linie groasă orizontală, de regulă cu linii oblice lungi și subțiri. Cantemir a păstrat cu grijă, titlurile subcapitolelor, pe care le-a înconjurat de patrulatere cu marginile apăsate. Aceste note marginale, uneori ample, sunt din ce în ce mai puțin numeroase. Pe prima pagină sunt notate cinci fragmente din surse diferite:

1. Richardus frater ordinis Praedicatorum, adică Riccoldo da Monte di Croce, *Confutatio Alcorani* (ed. I, Sevilla, 1500);
2. Ioannes Cantacuzenus, *Contra Mahometicam fidem Christiana et orthodoxa assertio*;
3. Traducerea *Coranului* făcută de Robertus Retenensis sau Robert de Ketton și Hermannus Dalmata: *Codex authenticus doctrinae Machumeticae, ex Arabo versus per eundem Robertum Retenensem et Hermannum Dalmatam*;
4. Nicolaus de Cusa, *Cribratio Alcorani*;
5. *De haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti*, lucrare atribuită creștinului arab Abd al-Masîh al-Kindî.

Toate notele au fost apoi tăiate; aglomerația de surse scade de la pagină, la pagină, însă în primele patru pagini, toate vor fi tăiate în aceeași manieră: în pagina a doua citează din de Cusa și Retenensis, în a treia din Richardus și *De Haeresi Heraclii*, în a patra din Richardus. În pagina a cincea, Cantemir folosește informații din adnotările la *Istoria măririi și decăderii Curții Othmane*, precum și din *Lexiconul arabo-latinesc* al lui Jacobus Golius (1653). Tot subcapitolul *Summa doctrinae totius Curani* care acoperă pagina a șasea este preluat din lucrarea lui Cusanus, *Cribratio Alcorani*, cartea I, cap. II, intitulat *„Quid continet Alchoran secundum eius laudatores"* (pp. 37–38). Analiza statistică efectuată pe primele 15 pagini de

[1] Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la Dimitrie Cantemir, *Opere complete,* VIII, tomul II: *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, București, Editura Academiei, 1987, pp. XVI–XVII.

manuscris ale primei versiuni arată că Dimitrie Cantemir a păstrat doar 3 note marginale dintr-un total de 20, iar din cele menținute, două sunt din *Cribratio Alcorani*, iar una din *De haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti.*

Unele dintre notele tăiate au fost relocate în alte pagini ale manuscrisului. De exemplu, fragmentul *Nonne tu fuisti pupillus et electus fuisti et in errore et iustificatus es? Et pauper et ditatus es?*, prezentat de Cantemir ca un fragment din *Coran*, este în fapt, un citat din *„De Haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti",* de la începutul capitolului *De origine ac vita Machumetis.* Textul a fost tăiat la pagina 7, reapare de două ori, la paginile 17 și 18, în capitolul *De vita Muhammedi brevis narratio, quatenus a nostris historicis traditum est*, unde din nou este invocată autoritatea textului coranic: *Haec ex ipso „Curani" textu colliguntur.* O altă situație se înregistrează la pagina 19, unde Cantemir a așezat o notă marginală foarte amplă, care reprezintă preluări și rezumate din *In Mahometem oratio quarta* a lui Ioan Cantacuzino, publicată în aceeași compilație apărută în 1543, la Basel. Nota, care nu are niciun semn de inserare, a fost ulterior risipită în multiple fragmente, de-a lungul primei versiuni.

Faptul că există două versiuni asupra aceluiași text nu înseamnă că autorul a revenit o singură dată asupra lui. Notele marginale ilustrează revenirea lui Cantemir asupra textului, în repetate rânduri. De exemplu, în *Curanus,* la pagina 43 a fost adăugată o notă după ce a fost redactat textul de la pagina 44, deoarece nota respectivă continuă pe pagina următoare, întreruptă fiind de o alta – care evident a fost redactată mai întâi –, dar ulterior ambele au fost tăiate de autor.

La finalul paragrafului în care este comentată etimologia termenului *Elcuran*, este introdus un citat din capitolul 25 al *Coranului*. Numărul capitolului a fost preluat de fapt din traducerea lui de Cusa, precum și citatul respectiv, care a fost introdus în text de mâna unui copist, același care a lucrat la *Compendiolum logices, Monarchiarum physica examinatio* și *Loca obscura.* În ceea ce privește denumirea *El furcan*, diferențele dintre versiuni sunt similare în privința analizelor etimologice: prima enunță doar traducerea în latină și un comentariu sumar, iar a doua aduce comentarii mai ample și două citate justificative din *Coran*, preluate din aceeași sursă, însă scrise de mâna lui Cantemir.

Subcapitolul *Emirorum praerogativa*, de la pagina 24, a fost tăiat de sus până jos, de Cantemir, iar foaia 25 a fost lăsată albă. La finalul primei cărți din a doua versiune (pagina 40), este plasată o notă între paranteze, care trimite la subcapitolul de la pagina 24 a primei versiuni. Pagina 41 a fost lăsată albă, deși numerotată. De asemenea, pagina 40 cuprinde două note marginale, dintre care una tăiată (ceea ce arată că autorul s-a răzgândit și a reformulat-o pe prima). Acest text a fost plasat în ediția critică în conformitate cu indicațiile marginale de la pagina 24 a primei versiuni și pagina 40 a celei de-a doua versiuni.

Aceste scurte comentarii pe marginea celor două versiuni latinești ale *Sistemului religiei muhammedane* ne facilitează accesul la laboratorul de lucru al lui Cantemir și arată că inventarul surselor sale bibliografice nu a fost încă

identificat în totalitate. Este evident că citatele coranice le-a preluat din traduceri latinești realizate în epoci diferite, însă autorul, care cunoștea în detaliu elemente de teologie și folclor religios islamic, nu a mai confruntat cu originalul arab, citatele coranice traduse.

BIBLIOGRAFIE

Dimitrie Cantemir. *Opere complete*, vol. IX, tomul I, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* și *Historia Moldo-Vlachica*. Prefață de Virgil Cândea. Ediție critică, traducere, introducere, note și indici de Dan Slușanschi, București, Editura Academiei, 1983.

Dimitrie Cantemir. *Opere complete*, VIII, tomul II, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane.* Studiu introductiv de Virgil Cândea, București, Editura Academiei, 1987.

Dimitrie Cantemir. *Integrala manscriselor Cantemir*, vol. 9: *Curanus, De Curani etymologico nomine. Manuscris facsimil inedit*, Prefață de Virgil Cândea, ediție coordonată de Constantin Barbu, Craiova, Editura Revers.

Dimitrie Cantemir. *Curanus*, Ms. lat. 76, Biblioteca Academiei Române.

** *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran*, ediție întocmită de Theodorus Bibliander, Basel, 1543. Versiune electronică: https://books.google.ro/books?id=GF1mAAAAcAAJ&pg=PP10&dq=Machumetis+Saracenorum+principis+eiusque+successorum+vitae+ac+doctrina+ipseque+Alcoran&hl=ro&sa=X&ved=0ahUKEwixg-Ow1c3ZAhXCKlAKHZyjASEQ6AEIOjAD#v=onepage&q=Machumetis%20Saracenorum%20principis%20eiusque%20successorum%20vitae%20ac%20doctrina%20ipseque%20Alcoran&f=false

A CONTRASTIVE PERSPECTIVE ON THE LATIN VERSIONS OF CANTEMIR'S *CURANUS*

ABSTRACT

In this study we aim to analyze two Latin versions, entitled Curanus and De Curani etymologico nomine, of Dimitrie Cantemir' The System or the Structure of the Muslim Religion, printed in Russian, in 1722. The first version is shorter, containing many cuts and marginal notes, some of which were inserted in the second version, enlarged and very close to the Russian variant. The contrastive analysis of the two Latin versions will mainly look at structural changes, perspective on bibliographic information, the importance of elements added to the second Latin version.

Keywords: Dimitrie Cantemir, manuscript, sources, marginal notes

RĂGAZURI ȘI NELINIȘTI LA NICOLAE MAVROCORDAT

Valy Ceia*

Configurând limitele reprezentării, Michel Foucault vede istoria drept „zona cea mai erudită, cea mai în cunoştinţă de cauză, cea mai trează, cea mai încărcată, poate, a memoriei noastre; dar ea este, totodată, şi fondul din care toate fiinţele vin spre existenţă şi spre scânteierea lor de o clipă” (Foucault 1996: *262*). Amprentele celebrei definiţii ciceroniene a istoriei sunt ușor recognoscibile: *Historia [...] testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae* (Cicero, *De oratore*: *II, 36*) „Istoria e martorul vremilor, lumina adevărului, viaţa amintirii, dascălul vieţii”. În sensul său de amplitudine, istoria izbuteşte să adune într-olaltă ceea ce devine memoria faptelor umanităţii şi, deopotrivă, ceea ce, înscris în fiinţa omului, dă naştere acestor evenimente, întâmplări, atitudini, fiind capabilă a concentra în ţesătura sa viaţa umanităţii, plină de dinamism şi de imensă complexitate. Privită astfel, imaginea de ansamblu a acestei ştiinţe se răstoarnă: nu înşiruirea rece de evenimente şi de date este elementul său de forţă, ci desenul fin, surprinzând mecanismele de adâncime ale acţiunilor omeneşti – fie ele fapte, fie ele mişcări ale spiritului. Acestea transformă istoria în veritabilă artă, în sensul său cel mai complex şi de profunzime.

Aceste considerații preliminare, menite a-l introduce în scenă pe *romancierul* Nicolae Mavrocordat, aruncă nade înspre lumea sensului unei vieți în care literatura devine o *cutie de rezonanță* a preocupărilor, ideilor, idealurilor domnitorului. Istoria, și nu literatura, ni-l scoate mai întâi în cale pe Nicolae Mavrocordat. Preiluminist, Nicolae Mavrocordat este, însă, nu doar un conducător modern, ci și un veritabil scriitor, împărțit mereu „între grijile domniei și preocupările literare” (Dinu 2011: *405*). Stârnind elogii privitoare la educația sa rafinată, domnitorul, pasionat bibliofil, pătimaș cititor, era cunoscător al limbilor clasice și orientale, dar și al celor moderne (Bouchard 2006: *70–72*). Romanul *Răgazurile lui Filotheos (Filotéou Párerga)* e un binevenit spațiu în care și erudiția, dar și gândirea acestuia se lasă descoperite și deslușite. Contextul în care scrie cartea, într-un moment când nu se afla la (vreo) domnie, din cele patru, ne-ar putea face să-i dăm în primă instanță dreptate lui Culianu (2002: *85*): „Arta este o satisfacere substitutivă pentru frustrările suferite din cauza constrângerilor impuse de civilizație”. Dar este doar atât acest roman? Cititorul său va spune de îndată: fără îndoială că nu.

* Universitatea de Vest din Timișoara; valy.ceia@e-uvt.ro.

RITL, nr. 1–4, p. 125–133, București, 2018

La o primă lectură, *Răgazurile lui Filotheos* se remarcă prin eleganţa şi erudiţia construcției textuale. Filotheos, unicul povestitor, trasând firele naraţiunii cu evident talent literar, e și un adevărat personaj, bine conturat psihologic, cu vie curiozitate, erudit ce se slujește dibace și de armele ironiei. Aşezat împreună cu prietenii săi într-o grădină (spaţiu intermediar între realitate şi ficţiune, dar mereu *între două lumi* se află cartea în întregul ei), Filotheos conduce discuţiile şi acţiunea. Unul dintre cei prezenţi, purtând veşminte persane, e arestat de câţiva ofiţeri otomani (nu se ştie de ce, una dintre dimensiunile scrierii fiind perspectiva deschisă) şi astfel avem prilejul să descoperim, prin contrast cu erudiţii aleşi din grădină (Grecul – văzut ca autoportret al lui Nicolae Mavrocordat, Francezul, Englezul), o serie de personaje din închisoare, cu nimic mai puţin interesante (de exemplu, un egiptean alchimist care înșelase otomanii vânzându-le aur falsificat). Povestea e fragmentară, încheierea, nelămurită. Tovarăşii alături de care Filotheos discută mentalitatea, ştiinţa şi învăţământul „luminatei Europe" aparţin diasporei din Constantinopol, sunt intelectuali pasionaţi de clasicismul elen şi de valorile spirituale creştine, însă, nu mai puțin, aderă la ideile iluminismului şi reflectă puternic germenii unor aspiraţii sociale noi. Adevărat eclectic, Philoteos îi comentează pe Aristotel, pe Platon, pe Demonsthenes, pe Cicero, pe Diogenes Laertios (adaptând cele scrise de acesta despre Thales sau Solon), elogiază „purele miresme" artistice inspirate din Homer, Pindar, Herodot, Euripide şi Xenophon etc., vorbind pe larg, de asemenea, şi despre La Rochefoucauld, Montaigne, Bacon – de care se simte atras în chip special: „m-am îndreptat cu sârg spre cărţile preaînţeleptului Bacon. Nici nu găsesc cuvinte potrivite să-l laud îndeajuns [...] pentru precizia sa în disecarea şi, ca să spun aşa, sondarea naturii, priceperea sa într-ale politicii, precum şi pentru înţelegerea sa inteligentă, onestă, integră şi adevărată a eticii" (Mavrocordat 2015: *127*). Macchiavelli e altă personalitate ce-i stârnește admirația; de altminteri, notațiile, reflecțiile numeroase scrise în italiană pe ediția din 1726 a *Operelor* lui Machiavelli confirmă, de mai era nevoie, acest fapt. Ce va fi văzând Mavrocordat în *Principele*? Gustave Le Bon îl invocă în capitolul prim al tratatului său de *Psihologie politică* pe Machiavelli (întrucât, subliniază acesta, „Singurul tratat veritabil de psihologie politică cunoscut a fost publicat cu mai mult de patru secole în urmă, de către un ilustru florentin, a cărui operă i-a conferit nemurirea" (Le Bon [*s.a.*]: *5*). Redau fragmentar din analiza ce nu face decât să susțină, în fond, un element intrinsec al oricărei cercetări mentalitare: „Posedând simțul realității, eminentul psiholog nu căuta mai binele, ci doar posibilul. Pentru a înțelege geniul său, trebuie să ne întoarcem la acea perioadă strălucitoare și perversă în care viața celuilalt nu conta și în care faptul de a lua vin cu tine, ca să nu fii otrăvit, atunci când mergeai să cinezi la un cardinal acasă sau doar la un prieten, era considerat un lucru foarte firesc. [...] Ilustrul scriitor formula acolo reguli precise referitoare la arta guvernării oamenilor din vremea sa. Din vremea sa, iar nu dintr-alta. Din cauza faptului că omisese această condiție esențială, cartea atât de admirată la început a fost criticată mai târziu, atunci când, de vreme ce ideile și moravurile evoluaseră, a încetat să mai traducă necesitățile vremurilor noi. Doar atunci Machiavelli a devenit machiavelic" (*ibidem*). Să nu ne grăbim, ca atare, cu

catalogarea, prin ricoșeu, a domnitorului însuși, admirator al unui personaj pe care îl percem mai degrabă întunecat: Nicolò Machiavelli „ajuns" la noi e... ciobit, așadar.

Acest survol meteoric al romanului, prin indicarea câtorva dintre personalitățile ce-l populează, ale cărui teme, vedem, se succed, la rându-le, alert, trădează febrilitate spirituală, o conștiință auctorială trează, atentă la resursele spirituale ce impulsionează devenirea și la mecanismele civilizaționale. Într-o construcție modernă, opera lui Mavrocordat escaladează tipare consacrate, structura și problematica scrierii iscând ezitări în încadrarea sa: „Un soi de roman" (v., e.g., Mavrocordat 2015: *50–56*). Autorul, pentru care toposul modestiei nu e un simplu clișeu literar (*ibidem*: *75*), ci o dramatică realitate auctorială, prefigurează ideatica romanescă densă a lui Vintilă Horia. Dialogul la care participă implicați şi francezul, englezul sau italianul pune în dezbatere idei dintre cele mai variate: libertatea femeii, moravurile, pasiunile şi caracterele, dragostea, ateismul, superstiţiile, blândeţea, asprimea, interpretarea justă a motivelor şi acţiunilor omeneşti, chibzuința. Avem astfel panorama unui text în care sunt concatenate subiecte variate, dinamizate, la rându-le, de concepte-reper (precum virtutea, libertatea, cunoașterea) ce-l configurează axiologic.

În ce fel se derulează firul textului? Topica exordială conjugată cu cea a modestiei pornesc un mecanism alimentat de curiozitate, motorul descoperirii, așa cum gânditorii elini de mult descifraseră, element care dinamitează permanent orice amorțire spirituală, orice lentoare textuală. Dar curiozitatea eroilor românești (mecanism ce stârnește, potrivit paradigmei bergsoniene, un bulgăre de zăpadă) are în sine sugestia pregnantă a *Metamorfozelor* lui Apuleius; nu doar febrila curiozitate alimentează această apropiere, ci întreg tabloul inițial emană un aer familiar. Între două limite temporale, identificate literar, perioada când „m-am lăsat împins pe de-a-ntregul de-un zel nebun înspre simțul de perfecțiune al anticilor" (Mavrocordat 2015: *75*) și „prețioasele scrieri ale autorilor moderni" (Mavrocordat 2015: *87*), scriitorul responsabil își reprimă elanul auctorial: „neputând ciripi asemenea unei privighetori, n-am vrut să imit trilul necizelat și palavragiu al rândunicii" (Mavrocordat 2015: *75*). Doar gureșia seacă a altora, dar și conștiința faptului că „prin discursuri – tot atât cât și prin parale – se scoate la vânzare tot ceea ce este bun și frumos în viață!" (*ibidem*) îl îndeamnă să scrie. Autorul nu se sfiește atunci să-și „cânte palinodia" (*ibidem*), cum ne mărturisește. Abandonarea tăcerii, o virtute ce se cuvine revalorizată, în complexitatea ei antinomică, dă naștere unui soi de roman/ un fel de roman, indiciu ferm al naturii transgresive a textului.

Inserat plenar în dinamica narațiunii, jocul, explorat în variatele sale forme și potențialități, devine *și* în *Răgazurile lui Filotheos* o modalitate de instituire a realității, având forța de a marca valențele ontologice și gnoseologice ale romanului mavrocordatian. Fir conducător al explicației ontologice a artei, relația dintre joc și opera de artă s-a impus pentru mulți teoreticieni ca un adevăr dintre cele mai evidente. În fond, ca note fundamentale ale binelui, libertatea și prietenia, repere fundamentale în economia cărții, revendică multă creativitate: „Libertatea și prietenia

cer multă creativitate, dar motivul pentru care semnalăm acest fapt este că mulțumirea de a adăuga ceva la fondurile lumii este profundă și dintre toate creativitatea este imediat și evident cea mai semnificativă în sine" (A.C. Grayling 2009: *39*). Pe linia lui Huizinga, Gadamer, Fink, gânditorul englez ne atrage luarea-aminte asupra faptului că „Noi suntem obișnuiți să credem că scrierea unui roman, pictarea unui tablou, modelarea unei oale sunt paradigme ale creativității, și într-adevăr așa stau lucrurile, *dar tot așa sunt și alte activități, de pildă, creșterea copiilor, lansarea unei afaceri, exersarea inventivității și a talentului, adică a înzestrării genetice a tuturor ființelor umane* [s.m.]" (Grayling, *ibidem*).

O atare inventivitate descoperim și în *Răgazurile lui Filotheos*, liant între lumea dezlănțuită a politicii, a societății contemporane și a idealurilor care îi ordonează și îi conduc planurile gândirii; fiindcă „resursa filosofică cea mai bogată pentru explorarea ideilor despre sens e literatura". (*ibidem:* 74). Iau un exemplu, emblematic pentru întregul textului: imaginea vieții omenește văzute ca un drum pe mare. În secvența ce se constituie într-o apologie a lui Thales, se ajunge în acest punct: „implicarea în viața politică vine de obicei atunci când ești în floarea vârstei și te lași purtat de o nemăsurată iubire pentru glorie; însă, după ce te-ai lovit de un colț de stâncă și ai fost la un pas de naufragiu, îi închini bucuros Divinității, drept răsplată pentru salvarea ta, viitoarea contemplare a lucrurilor divine și omenești, pentru a-i putea urmări de-acolo, ca dintr-un post de observație, pe aceia care sunt amarnic purtați de valurile agitate ale vieții; și îi urmărești plin de compasiune, fără a interveni în favoarea vreunui seamăn aflat la necaz, dar încercând, pe cât se poate, să-i alini durerea" (Mavrocordat 2015: *133*). Curtius explorase deja forța acestei imagini întâlnite la Lucretius (*De rerum natura* II: *1–4*). Decriptarea ei de către Starobinski, într-un întreg capitol din *Textul și interpretul*, denumit chiar prin recursul la al doilea emistih al hexametrului lucrețian – „...Alterius spectare laborem", cu subtitlul *Maldoror pe țărm* –, conferă adâncimea interpretativă adecvată unei discuții literare, în primă instanță, glisând înspre ideea individului insensibil, egotist, ce asistă impasibil la suferințele celuilalt. Punând față în față modelul latin cu cel din *Les chants de Maldoror* a contelui de Lautréamont, Starobinski ne propune să „încercăm a repera, atunci când putem, modelele batjocorite, pentru a vedea mai bine cum operează distanțarea, variația, diferența" (Starobinski 1985: *458*). Relația decelată, invectivă – palinodie, instituie una dintre direcțiile generând sens în întreaga literatură și schițează totodată, și în acest loc, mecanismele care unesc în adânc și, simultan, îndepărtează viziunile artistice unele de altele. E un proces dinamic pe care ne lasă a-l intui neîncetat romanul mavrocordatian.

Etalon pentru latențele uberale ale textului, un alt exemplu: înfățișarea grădinii în care are loc reunirea eroilor romanești, unde asistăm la actualizarea banchetului platonician (Mavrocordat 2015: *85 ssq*). Amploarea descripției, configurată din volute stilistice încărcate de seninătate „existențială", ce tinde să evoce un spațiu adamic, nu poate trece neobservată lectorului. Ba chiar această redundanță e menită a ne atrage luarea-aminte, de cumva riscă totuși să scape atenției noastre; fiindcă, după ce asistăm

la câteva pagini în care grădina e zugrăvită cu o minuție jinduind exhaustivitatea, o evadare narativă apologetică pare a curma reprezentarea ce riscă să devină oțioasă. Înșiruirea calităților sultanului, Ahmed al III-lea, contrabalansează amploarea descriptivă anterioară. Apologia sultanului, așa cum apare în primele pagini românești, însumează calitățile expuse de către Erasmus din Rotherdam/ Desiderius Erasmus în *Institutio principis Christiani*; mai mult, Mavrocordat însuși se manifestă drept principele ce, *mutatis mutandis*, e vrednic de acel elogiu. E locul să adaug încă o virtute a scrierii, ca să preiau un laitmotiv al romanului, faptul de a glisa, permanent, între 1. lumea cărților, a literaturii, *largo sensu*, reper fundamental intrinsec, 2. lumea reală, ancorată în existența concretă a scriitorului-domnitor, și 3. lumea romanescă, a *Răgazurilor*, ce le adună laolaltă în albia sa. Până să apucăm să ne reorietăm în spațiul textului, admirând împreună cu Filotheos personalitatea sultanului, scriitorul revine, însă, și nu pentru încă o tușă, ci pentru încă o multitudine de cadre, menite să întregească tabloul grădinii paradisiace, cu sugestia irepresibilă că aceasta constituie un element nodal în configurarea discursului ideatic. Eludez aici o interpretare oțioasă ea însăși. În schimb, trebuie reliefat faptul că, prin identificarea elementelor generatoare de sens, simbolistica asociată grădinii se pliază perfect pe imaginea celei descrise de către scriitor: „Grădina apare adesea în visuri ca o expresie fericită a unei dorințe eliberate de orice anxietate. Este locul creșterii, al cultivării fenomenelor vitale și interioare. Succesiunea anotimpurilor se făptuiește acolo prin forme ordonate... Viața și bogăția ei devin vizibile în chipul cel mai minunat. Zidul grădinii ocrotește forțele interne care înfloresc... Nu se pătrunde în grădină decât printr-o poartă strâmtă. Visătorul este adesea obligat să caute această deschidere dând ocol zidului. Este expresia figurată a unei evoluții psihice destul de lungi, ajunsă la o mare bogăție interioară... Această grădină poate să fie alegoria sinelui când în mijlocul ei se află un pom mare sau o fântână" (Chevalier, Gheerbrant *et alii* 1995: *s.v.*).

Domnitorul-scriitor se dovedește un veritabil constructor de lumi. Romanul reprezintă în cele din urmă cartografierea unei patrii în care cei patru stâlpi ai edificiului, cu aceeași putere, sunt virtutea, cunoașterea, libertatea, iubirea. Individul nu e angajat doar într-o construcţie socială a realităţii, ci în acelaşi timp rolul său este de cel de a găsi şi de a conferi un sens realităţii (Nicolescu, Camus 2001: *42*). Dar, spun neîncetat chiar scrierile lui Nicolae Mavrocordat, realitatea vieţii noastre individuale îşi estompează pulsiunile individualiste şi dobândeşte sens deplin şi valoare numai în măsura în care e dedicată cetăţii şi comunităţii. Revoluţia interioară transformă viaţa noastră individuală şi socială într-un act atât estetic, cât şi etic: actul dezvăluirii dimensiunii poetice a existenţei (Nicolescu 1999: *165–170*). Ideea aceasta, extrem de actuală în articulaţiile sale teoretice, nu e nouă nouă în planul conştiinţei, ne spune (și) opera, dar în destulă măsură, și viața lui Nicolae Mavrocordat. Jinduind, întocmai lui Francis Bacon, al cărui admirator este, la o nouă Atlantidă, utopia mavrocordatiană – precum se știe, în Iluminism utopia va deveni un gen literar în sine – este totuși tangentă lumii noastre. Amalgamând povești, întâmplări, stiluri, urmărit permanent de învederarea acestei idei, despre o atare utopie vorbește Nicolae

Mavrocordat. Visul său este/ ar trebui să fie al omului, căci, înainte de a se cuceri prin fapte, lumea se construiește prin vise. „Marea misiune a Utopiei este de a face loc posibilului ca opus unei acceptări pasive a stărilor de lucruri existente în prezent. Ea este gândire simbolică, aceea care învinge inerția naturală a omului și-l dotează cu o nouă aptitudine, aptitudinea de a remodela continuu universul său uman" (Cassirer 1994: *92*).

Textul romanului se deschide treptat către o perspectivă umanistă asupra vieții, înlesnindu-ne înțelegerea de profunzime a instanțelor existențiale și ordonarea elementelor durabile și valoroase pentru destinul unui popor. „Dacă termenul «umanitate» înseamnă ceva, el înseamnă că, în ciuda tuturor diferenţelor şi opoziţiilor care există între diferitele lui forme, acestea toate acţionează, totuşi, pentru un scop comun" (Cassirer 1994: *307*). Recunoscând virtutea – alt leit-motiv al romanului – drept element *sine quo non*, discursul se metamorfozează sub ochii noștri, constituindu-se în vector de gândire. Închegat unitar şi convergent din niveluri de semnificaţii, romanul conturează în cele din urmă omul nou, emanicipat, responsabil de cultivarea valorilor umaniste în societate. Specialist în gramatica civilizațiilor, Fernand Braudel definește umanismul drept „elanul, demersul bătăios spre o emancipare progresivă a omului, atenție constantă acordată posibilităților omului de a-și ameliora sau modifica soarta (1994: *42*)". Pentru Nicolae Mavrocordat cultura nu este o simplă proiecție spirituală, ea devine intrinsecă acțiunii, vieții în acțiunile sale cele mai concrete și diverse (*cf.* Radkowski 2000: *25–80*). Într-un recurs firesc la etimologia cuvântului, dar și la ideile Arpinatului, cel care l-a coagulat în elementele sale de substanță, Thomas de Koninck decelează semnificațiile unui concept aflat astăzi sub amenințarea unor grave confuzii: „Minunatul cuvânt «cultură» ne trimite de la bun început tocmai la viață, mai curând decât la vreun model artificial. El sugerează continuitatea de creștere specifică vieții, autodezvoltarea, dar și o anume fragilitate și dependență față de mediu. Viața despre care se vorbește aici este viața sufletului, potrivit sintagmei clasice, pe care i-o datorăm lui Cicero, de *cultura animi* – adică înflorirea deplină, nu numai a copacului, ci și a spiritului uman pe culmea potențialităților sale. Ea include etica și politica, dar și dragostea de frumos, evident; căci Cicero spune *animi* și nu *animae*, ceea ce sugerează toate valorile pe care noi le asociem cu „inima" – și nu numai inteligența" (De Koninck 2001: *80*). În viziunea filozofului canadian, cultura „angajează ființa omenească în întregime" (*ibidem*). Or, tocmai aceasta este, la o privire sinoptică asupra *Răgazurilor lui Filotheos*, și înțelegerea pe care domnitorul-scriitor o atribuie culturii, conjugată, în viziunea sa, cu virtutea.

Astfel, romanul dezvăluie cu percutanță un domnitor neliniștit, nutrit la școala anticilor și a modernilor, ale cărui acțiuni vizionare sunt contrabalansate de o permanentă reflexivitate asupra instanțelor existențiale. Pentru cel însetat de cunoaștere, visând înălțarea omului, orice răgaz e neliniște; răgazul exterior este permanent contrabalansat de frământarea interioară. Erasmus din Rotherdam îl

citează, în *Institutio principis christiani*, pe Cicero, cu exemplul celebru al lui Scipio, care, mărturisește, niciodată nu e mai puțin singur decât atunci când pare că e singur. Contrariind prin formularea ei paradoxală – dar precum știm, paradoxul e modalitatea de edificare a celor mai adânci realități –, imaginea e un loc comun al individului responsabil, mereu preocupat de ființa sa și a lumii; atare singurătate fertilă însuflețește și dă aripi romanului mavrocordatian însuși. Actualizarea trecutului, la care procedează cu reverență autorul, asimilarea spiritualității creatoare în întregime devine un imperativ existențial și literar, adevăr viu și în universul mavrocordatian: „în căutarea unor noi idealuri de viaţă, deopotrivă cu activa cercetare a zilelor noastre, nu trebuie să pierdem din vedere legea filogenezei idealurilor. Când se clădeşte o lume nouă, amintirea celei vechi trebuie ţinută trează în inimă şi minte" (Vianu 1982: *462–463*). Deși se abandonează în teritoriul plin de palpitul existenței dezlănțuite a modernilor, scriitorul se raportează obligatoriu, constant, la cei vechi. Această condiție majoră a devenirii înalte se regăsește concrescută în romanul domnitorului.

Sunt toate acestea repere ce prilejuiesc lectorului nu doar delicii estetice, ci și bucurii culturale și intelectuale, în măsură să-l mulțumească pe cititorul de azi, fiindcă așa cum este articulat romanul, el se găsește în proximitatea noastră. Să ne întrebăm, atunci, iarăși, întocmai lui Giorgio Agamben, „ce înseamnă a fi contemporan?". Filozoful italian, *un contemporan*, reflectează asupra acestei întrebări, care ne îngăduie, deși indirect, un răspuns esențial *și* la întrebarea ce este literatura: „este contemporan acela care are privirea ațintită asupra vremurilor sale ca să le perceapă întunericul, nu luminile. Pentru cei ce trec prin experiența contemporaneității toate vremurile sunt întunecate. Este contemporan tocmai cel care știe să vadă acest întuneric, cel care este în stare să scrie înmuindu-și pana în tenebrele prezentului" (Agamben 2014: *22*). Relația cu prezentul: decuplare, defazare, discronie, dar *nu* trăire nostalgică într-un alt timp; „contemporaneitatea este o relație aparte cu timpul propriu, care aderă la acesta și, totodată, se distanțează de el; mai exact, contemporaneitatea este *acea relație cu timpul care aderă la acesta printr-o defazare și un anacronism."* (*ibidem: 19–20*). În relația biunivocă ce se stabilește, suntem contemporani cu scriitorul, scriitorul devine contemporanul nostru.

Așezat la granițe, felurite, precum incursiunea mea exploratorie o sugerează, *Răgazurile lui Filotheos* transcende fiecare dintrele teritoriile interpretării literare, depășindu-le prin aglutinare. Dacă acceptăm ideea potrivit căreia „strădania însăși este partea cea mai mare a binelui" (Grayling 2009: *195*), atunci fără îndoială că Nicolae Mavrocordat a izbândit în întreprinderea sa. „Suprema cunoaștere – arată cu acuitate filozoful italian Giorgio Agamben (*op. cit.: 17*) – este aceea care vine prea târziu, când nu ne mai este de folos. Ea, care supraviețuiește operelor noastre, e rodul ultim și cel mai de preț al vieții noastre". Precum în *Proverbele* lui Pieter Bruegel, unde din mici scene distincte, dar unidirecționate, se încheagă un tablou dinamic al ființei, cu ceea ce îi conferă sens și/ sau, dimpotrivă, cu ceea ce o încolțește, amenințându-i integritatea, romanul mavrocordatian se deschide cu forță înspre lectura pe trei niveluri/ în trei direcții, convergente: estetic, ontologic, gnoseologic.

BIBLIOGRAFIE

Agamben, Giorgio, 2014: *Nuditatea*, traducere din limba italiană de Anamaria Gebăilă, Bucureşti, Editura Humanitas.

Breton, David le, 2006: *L'inépuisable secret des sens*, în „Sigila. Revue transdisciplinaire franco-portugaise sur le secret", nr. 18, autumne–hiver 2006, disponibil online: http://www.sigila.msh-paris.fr/L-inepuisable-secret-des-sens.html, accesat ultima dată la 29 sept. 2018.

Bouchard, Jacques, 2006: *Nicolae Mavrocordat, domn și cărturar al Iluminismului timpuriu (1680–1730)*, traducere din limba franceză și neogreacă de Elena Lazăr, cu un cuvânt-înainte al autorului, București, Editura Omonia.

Braudel, Fernand, 1994: *Gramatica civilizațiilor*. Vol. II, În românește de Dinu Moarcăș, București, Editura Meridiane.

Bruno, Giordano, Erasmus, Desiderius, 2015: *Panegiric pentru Filip*, traducere din limba latină, note și indici de Ioana Costa, Oradea, Editura Ratio et Revelatio.

Cassirer, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în istoria filozofiei umane*, traducere de Constantin Coşman, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 307.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, 1995: *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Vol. 2. *E–O*, Bucureşti, Editura Artemis.

Cicero, Marcus Tullius, 1966: *De l'orateur. Livre II*. Texte établi et traduit par Edmond Courband, Paris, Les Belles Lettres.

Ciorănescu, Alexandru, 1996: *Viitorul trecutului. Utopie şi literatură*, Bucureşti, Editura Cartea Românească.

Culianu, Ioan Petru, 2002: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediție îngrijită de Sorin Antohi și Mona Antohi. Studiu introductiv de Sorin Antohi, Bucureşti, Editura Polirom.

Danielopolu-Papacostea, Cornelia, 1983: *Literatura în limba greacă din Principatele Române în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Minerva.

Dinu, Tudor, 2011: *Dimitrie Cantemir și Nicolae Mavrocordat – rivalități politice și literare la începutul sec. XVIII*, Cuvânt-înainte de Giorgios Dion. Poukamisas, București, Editura Humanitas.

Fink, Eugène, 1966: *Le jeu comme symbole du monde*, traduit par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Les Editions de Minuit.

Foucault, Michel, 1996: *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu. Studiu introductiv de Mircea Martin, Dosar de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Univers.

Gadamer, Hans Georg, 2001: *Adevăr și metodă*, traducători: Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora.

Gracián, Baltasar, 1987: *Criticonul*, ediție îngrijită, traducere, prefață, cronologie, note şi comentarii de Sorin Mărculescu, București, Editura Univers.

Grayling, A.C., 2009: *Alegerea lui Hercule. Plăcerea și datoria în secolul XXI*, traducere de Horia Florian Popescu, Polirom.

Könick, Thomas De, 2001: *Noua ignoranță și problema culturii*, traducere de Mihaela și Ion Zgărdău, Timișoara, Editura Amarcord.

Huizinga, Johan, 2012: *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, traducere din olandeză de H. R. Radian. Prefață și notă biobibliografică de Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas.

Lucretius, Titus Carus, 1950: *De rerum natura: libri sex*, vol. I, edited with prolegomene, critical apparatus, translation and commentary by Cyril Bailey, Oxford, Claredon Press.

Mavrocordat, Nicolae, 2015: *Răgazurile lui Filotheos*, text, introducere, note și indice: Jacques Bouchard, cuvânt-înainte: K. Th. Dimaras, traducere din greacă și franceză, note suplimentare și bibliografie: Claudiu Sfirschi-Lăudat, București, Editura Omonia.

Nicolescu, Basarab, Camus, Michel, 2001: *Les racines de la liberté*, Paris, Éditions Accarias – L'Originel.

Nicolescu, Basarab, 1999: *Transdisciplinaritatea. Manifest*, traducere de Horia Mihail Vasilescu, Editura Polirom.
Radkowski, Georges-Hubert De, 2000: *Antropologie generală*, traducere de Florin Ochiană, Timișoara, Editura Amarcord.
Starobinski, Jean, 1985: *Textul şi interpretul*, traducere şi prefaţă de Ion Pop, Bucureşti, Editura Univers.
Spiridon, Monica, 1984: *Despre „aparența" și „realitatea" literaturii*, Bucureşti, Editura Univers.
Vianu, Tudor, 1982: *Studii de filozofia culturii*, ediție îngrijită de Gelu Ionescu şi George Gană. Studiu introductiv de George Gană, Bucureşti, Editura Eminescu.

LEISURES AND ANXIETIES IN NICOLAS MAVROCORDATOS

ABSTRACT

Pre-Enlightened, Nicholas Mavrocordat is not only a modern leader, but also a true writer. Thus, Philotheos's Leisures, novel of a complex personality, indicates to the reader an engaged ruler, nourished both by the teachings of the ancients and the modern thinkers alike, whose visionary actions are counterbalanced by a permanent reflexivity on the existential instances. My work traces some of the more pronounced aspects of his writings that can be seen at various levels of the book, but also the profile of a leader worthy of such a title.

Keywords: Nicolae Mavrocordat, *Răgazurile lui Filotheos* (*Philotheos's Leisures*), leisure, labor, meaning

DE LA *VIEŢILE SFINŢILOR* LA *MATEMATICĂ*: LITERATURA PRINCIARĂ DE LIMBĂ GREACĂ ÎN SEC. AL XVIII-LEA

Lia Brad Chisacof [*]

Nefiind total necunoscută, literatura princiară de limbă greacă[1] în sec. al XVIII-lea invită totuși la o „revizitare" căci bariera de limbă a trecut-o totuși într-un con de umbră.

Articolul de față nu își propune să fie exhaustiv, vom încerca doar să prezentăm câteva piese ce fac parte din categoria panegiricelor și a scrierilor atât parenetice, cât și din ceea ce azi numim „de cultură generală" pentru tinerii membri ai familiilor domnești.

De Curtea lui Constantin Brâncoveanu se leagă o întreagă serie de scrieri panegirice ce debutează cu *Epistola* și *Panegiricul,* adresate lui Constantin Brâncoveanu, în 1692, de Gherasim Pallada, patriarhul Alexandriei[2]. Datată 1792, *Epistola* compară misiunea domnului român cu o călătorie, iar textul scrisorii e menit a fi o cunună de flori pe capul conducătorului[3]. *Panegiricul*, o laudă pentru preasfântul împărat Constantin, are trei părți: prima, o reinterpretare a *Cărții Facerii* care scoate în evidență marile calități ale împăratului, a doua laudă rolul lui Constantin în Soborul de la Niceea pentru ca, partea a treia să facă referire la găsirea Sfintei Cruci.

Se mai cunosc laudele aduse lui Constantin Brâncoveanu de Ioan Comnen[4], precum și encomionul lui Maiota din 1697, ca și versurile politice de la Buzău din 1698, apoi prefața la *Mineiul lunii septembrie* a mitropolitului Teodosie din 1698. Este vorba de lucrări comandate sau oricum ale unor personaje datoare domnitorului care țin seama de dorința sa de a fi asemuit cu Constantin cel Mare.

Presupunem că fiii brâncovenești trebuiau să parcurgă ceea ce se consemnează în hrisovul domnesc din 1707[5]. Este vorba așadar de: 1. logică, 2. retorică, 3. fizică,

[*] Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române.

[1] Textele sunt date numai în traducere românească ce aparține autoarei articolului, cu excepția celor aparținând fiilor brâncovenești.

[2] Silvia Chiosea (ed.), *Epistolă și panegiric greco-român adresate lui Constantin Brâncoveanu (Ms. BAR nr.766*), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza".

[3] *Ibidem*, p. 22.

[4] *Ibidem*, p. 16.

[5] Eudoxiu de Hurmuzachi, vol. XIV, p. 1, pp. 392–394.

RITL, nr. 1–4, p. 135–145, București, 2018

4. despre cer, 5. despre naștere și peire, 6. despre suflet, 7. metafizică, texte pe care Brâncovenii le găseau în primul rând în Biblioteca domnească de la Hurezi[6].

Textele lor vădesc o lectură fidelă.

Dacă Constantin, primul născut, cel care desigur se pregătea să îi urmeze tatălui la tron, nu pare să se fi preocupat cu ale scrisului, în schimb Ștefan a lăsat două scrieri, două invocații de sfinți dedicate tatălui. Din specia *Vita sactorum,* aceste alcătuiri își aleg ca sfinți patroni, pe cel al tatălui, Marele Constantin și, respectiv pe al său, Sfântul Ștefan.

Cuvântul panegiric (sărbătoresc) *la cel întocmai cu Apostolii*, publicat prima dată în 1701[7], apoi în 1702, era cu evlavie afierosit preablândului său părinte și Domn a toată Ungrovlahia Domnia Sa Ioan Constantin Basarab și rostit de Radu, fratele său.

Ca fiu îndeajuns sunt de îndreptățit spre a-ți aduce înainte un mic rod al minții. Cu toate acestea voiesc a arăta că înafară de acest motiv am avut o îndoită pricină ca să-ți închin acest cuvânt. Întâi că pe lângă faptul că-l cinsteşti cu multă strălucire pe marele Constantin îi mişti şi pe alții cu așa o vrednică pildă, la slăvirea celui întocmai cu Apostolii. cine nu vede, dar, că este foarte cu cuviință a fi dedicat acest cuvânt blândeții tale. Mai este iarăşi şi altă pricină căci publicând eu această alcătuire și dorind eu să fiu bine plăcut deodată de toți, m-am hotărât să mă folosesc de metoda celui din Samosata care pentru a se face cunoscut tuturor, s-a gândit, urmând zelului flatistului Timotei, că acela ar fi cel mai bun din cetate, căruia i se încred toți și care ar fi îndeajuns în locul tuturor. Acela foarte înțelepțește zicea că pentru a lăuda toți cuvintele sale era deajuns să fie lăudate de cel dintâi – cu adevărat minunat lucru! Această socoteală urmând-o și eu, zic, – însă nu pentru ca să laude toți cuvântul meu, pentru că aceasta este peste vrednicie, ci pentru ca să-l vadă cu ochi blând – destul îmi este privirea ta cea blândă. Pecetluiește dar, cu nemăsurata ta bunătate, obștească luare-aminte. Așa fie să te avem întru mulți ani, sănătos și preafericit și păzit de Dumnezeu.

Lauda sfântului este o demonstrație de erudiție teologică:

Sfințenia este înălțimea cea mai grea de străbătut a virtuții creştine. Greutatea Crucii este neîndoielnic uşoare, pentru că aceasta a spus-o Însuși Adevărul iar pentru a ajunge la Ierusalimul cel de sus este îndeajuns să zdrobim sub picioare pe întreitul potrivnic al mântuirii omeneşti, pe urâtorul de Dumnezeu. Dar cu toate acestea cât sânt de puțini cei aleşi dintre cei mulți chemați...

Citatele lui Ștefan sunt din *Evanghelia după Matei*, din *Psalmi*, din *Filocalie, din Vechiul Testament* (*Isaia Romani* și *Iisus Sirah)* și din *Ioan Gură de Aur*.

Paralelismul dintre sfântul invocat și lăudat și propriul părinte e evident. Constantin cel Mare a fost sfânt, deși două împrejurări s-au unit spre a face greu de dobândit sfințenia: era împărat prin urmare și bogat.

---

[6] Vezi I. Ionașcu, *Istoricul Mânăstirii Hurez după documente inedite din arhiva Eforiei Spitalelor Civile*. în „Arhivele Olteniei", 14, nr. 79–82, mai–decembrie 1935, Corneliu Dima-Drăgan, *Biblioteci umaniste româneşti*, Bucureşti, 1974.

[7] Vezi CRV, de la BAR, nr.127.

Ca împărat: *n-a căutat prin legiuiri întâietatea pentru stăpânire ci să se supună legiuitorul legilor.*

Ca om bogat: *nu te-a înșelat în necuprinsa viașă omenească mulțimea plăcerilor ci urechile ți le-ai astupat ca un alt prea-înțelept Odiseu la cântarea cea ademenitoare a dezmățatelor sirene păzindu-ți auzul...*

Cuvântul panegiric la Ștefan întâiul mucenic al lui Hristos e egalul unei rugăciuni.Tatăl nu e pierdut din vedere, dar Ștefan se are în vedere și... pe sine:

Preaviteazule luptător al Bisericii, până când vei fi solitor către Dătătorul de pace Dumnezeu pentru liniștea și starea pașnică a preablândului meu Domn și părinte preaiubit... roagă pe acea înțelepciune a Părintelui, pe Fiul și pe Cuvântul lui Dumnezeu și pentru sporirea mea în cuvânt și învățătură... pentru ca să tindă îndeletnicirea mea spre cinstea și mărirea mântuitorului Christos...[8]

Citatele sunt veterotestamentare: *Deuteromom*, *Iezechiel*, *Facere*, din *Noul Testament*, din epistolele sfântului Pavel *Fapte*, *Apocalipsa*, apoi din *Fiziolog*,

Cuvântul panegiric la preamărita Adormire a Preasfintei născătoare de Dumnezeu, alcătuit tot de Ștefan și dedicat mamei sale Doamnei Marica are un preambul.

Ștefan se simte prea mic pentru a alcătui o laudă corespunzăroare Sfintei Fecioare, dar o invoca pe aceasta pentru ajutor:

Împărăteasa Îngerilor care ajută cu mâna sa cea preamilostivă și-i împuternicește pe aceia care cercetează cu evlavie mărirea și lauda ei.

Mama sa, care poartă numele Fecioarei, se identifică aproape cu aceasta :

Același *lucru se petrece și întru faptele tale stăpână prea evlavioasă pentru că în mai toate făptuirile tale strălucește o putere neobișnuită adică o lucrare și un obicei către Mireasa cea fără de prihană...*

Apare metafora oglinzii, aceeași din *Oglinzile principilor:*

Această *deprindere plăcută lui Dumnezeu ca o **oglindă** trebuie s-o aibă înaintea lor fiii Bisericii pentru ca să se îndrepte orice lucrare spre cinstea și mărirea Puternicului Dumnezeu*[9].

Tema laudei este cum ar mai fi posibilă voioșia pământească când Fecioara a adormit. Adormirea a fost pentru ca:

din ceruri Fecioara să reverse peste muritori râuri aurite de binefaceri, fericire și nemurire.

Citatele sunt veterotestamentare și din psalmi.

Radu a fost cel care a alcătuit un *Cuvințel la patima cea Mântuitoare a cuvântului Dumnezeu-om* dedicat lui Dositei, patriarhul Ierusalimului. În preambulul acestuia, trimiterile sunt la Homer și la elocința lui Demostene. E greu să nu legăm descrierea patimilor lui Cristos din *Cuvințel* de o analogie cu traiul zilnic din contextul diurn al începutului de secol XVIII, care a condus în final la sacrificiul Brâncovenilor. Ultimul citat este din *Apocalipsa Sfântului Ioan*:

---

[8] *Cuvintele Fiilor lui Brâncoveanu*, București, Editura Sofia, 2014, p. 49.

[9] *Ibidem*, p. 67.

Să *ne aruncăm în brațele crucii pentru ca lumea să se răstignească întru noi și noi lumii să ne afundăm în acea Mare Roșie pentru a fi numărați cu aceia care și-au înălbit hainele lor în sângele Mielului*[10].

Putem desigur să ne închipuim cum Constantin, potențialul tragic succesor al tronului, interiorizase solemn povățuirile din scrierile Sfântului Vasile cel Mare, dar și *Pandeuctele*, compilația operelor marilor jurisconsulți romani, ca și *Istoria turcilor și a căderii Imperiului Bizantin* (1297–1463) a lui Laonic Chalcocondil...

Spre deosebire de toate operele amintite mai sus, tragedia *Domna*[11] scrisă în greacă, este o operă postumă domniei lui Brâncoveanu. Pastișă fidelă a *Hecubei* lui Euripide, această compunere a călugărului Zaharia Karandinos din Etolia, foarte probabil martor la martiriul familiei, glosează masiv pe partea corului, pe segmentul moralizator.

În tradiția tragediei antice, avem un rezumat la chiar începutul piesei:

În anul 1711 A.D. sub domnia Sultanului Ahmet acesta a început un război împotriva regatului Moscovei şi astfel trimitându-şi armatele împotriva ruşilor a fost ajutat să facă asta de Constantin Basarab domnul de atunci al întregii Valahii, supus al Sultanului. Astfel după destulă vreme a fost calomniat de cineva în faţa Sultanului cum că era apostat şi dorea să-i ajute pe ruşi luptând cu ei contra imperiului. Ca aşa ceva să nu se întâmple Sultanul a dorit să-l pedepsească pe Constantin şi pentru aurul lui, era bogat de la strămoşi şi îi plăcea şi lui să agonisească aur. De aceea ducându-l pe el şi pe fiii lui din post în post în lanţuri la Constantinopole, i-a ucis întâi fiii în faţa lui, apoi şi pe el. (f. 25r)

Elementele de legătură dintre cele două tragedii sunt evidente. *Bogăţia* este motivul pentru care Polydonis a fost ucis, lăcomia de avere a turcilor a fost pricina sacrificării Brâncoveanului. Domna, cu ... trimitere la Sfânta Fecioară, de praznicul căreia Brâncovenii au fost uciși, este o Hecubă creştină, şi-a pierdut soţul şi fiii, dar, spre deosebire de prototipul său, nu răzbunarea este ceea ce are ea în vedere, ci căinţa creştină. Dreptatea invocată la Euripide este în *Domna* dreptatea creştină.

Dintre fiii cantemirești Serghei (Șerban), în vârstă atunci de 7 ani, este cel care dă citire unui panegiric în greacă, compus de tatăl său pentru țar, în 1714. Textul, după cum se știe, a avut ecou, a fost tradus în rusă și latină[12]. Panegiricul exalta rolul de salvator al creștinătății.

La o privire mai atentă, vedem că panegiricul din 1719, presupus a fi fost citit de Antioh în fața țarului, având o structură asemănătoare cu cele brâncovenești, este dedicat marelui mucenic Dimitrie al Thesalonicului.

---

[10] *Ibidem*, p.92.

[11] V. articolul nostru *Tragedia* ***Domna*** *și semnificația ei printre celelalte scrieri dedicate domnitorului Constantin Brâncoveanu*, în *Epoca lui Constantin Brâncoveanu în context sud-est european: biserică, societate, geopolitică*, (ed. N. Chifăr, I.O.Abrudan, P.Guran) Sibiu, Editura Andreiana, Editura Astra Museum, 2015, pp.225–239.

[12] Andrei Eșanu,Valentina Eșanu, *Moştenirea culturală a Cantemireştilor*, Chişinău, Editura Pontos, 2010, pp.75–76, și Andrei Eșanu, *Dinastia Cantemireştilor, Secolele XVVII–XVIII*, Chişinău, Editura Ştiinţa, 2008, p. 486.

Așa cum s-a observat[13], deosebit de semnificativ în acest sens este pasajul în care marele Mucenic într-atât i s-a dăruit lui Dumnezeu, încât cununa și slava sa, pe care le-a depus la picioarele lui Dumnezeu s-au pomenit pe dată pe creștetul Celui Atotputernic, practic o aluzie la jertfirea coroanei domnești, diadema sa o așază pe fruntea lui Petru cel Mare).

La îndemnul primului domn fanariot, Nicolae Mavrocordat, Ioan Avramios traduce *Teatrul politic* al lui Ambrosius Marlianus. Publicată anonim la Roma și dedicată Papei în 1641, opera lui Marlianus, profesor de teologie, era o pledoarie pentru un comportament creștin din partea conducătorilor statelor.

Acest manual a fost receptat masiv. Lucrarea a circulat constant în spațiul românesc (a trecut și în Moldova) fiind tradusă sau reeditată pe tot parcursul perioadei fanariote. Versiunea greacă a fost publicată în 1758 la Leipzig[14]. Reexaminarea manuscriselor cunoscute ne confirmă intrarea lucrării într-un circuit larg de educație care are cel mai adeseori legătură cu mediul monahal. Astfel 4 manuscrise provin din fonduri mănăstirești (Mănăstirile Hilandarion și Iviron de la Muntele Athos, Biblioteca Mănăstirii Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai, iar altele 3 din fonduri școlare)[15]. În biblioteca de la Văcărești existau 2 manuscrise, unul din 1716, altul din 1722, un al treilea se află la BAR[16] și provine din biblioteca Seminarului Central. O altă copie pare să fi existat la Iași la seminarul de acolo.

În sfârșit, există un exemplar în biblioteca de la Zagora, biblioteca lui Calinic al III-lea, cel care pentru o scurtă perioadă a fost episcop al Proilavului și tot pentru o scurtă perioadă patriarh al Constantinopolei. Avem de la el o listă încă manuscrisă a cărților mavrocordătești păstrate la Mitropolie. Exemplarul „său" adaugă titlului original de Teatru politic o apoziție: *Θέατρον Πολιτικόν, συμβουλεόντατης ανατροφής του ηγεμόνος*[17](*Teatrul politic, care sfătuiește despre cele legate de educația principelui*).

Un rezumat al *Teatrului politic* avem în Ms.gr.116:

Domnul e dator să aibă în fața ochilor binele și să își aducă aminte încontinuu că a fost pus la cârmuirea cea mai înaltă, nu ca să fie mai mare decât oamenii, ci ca să le fie dator celorlalți, pentru că domnul este pentru țară, nu țara pentru domn, așa după cum întregul nu e pentru părțile sale.

---

[13] Andrei Eșanu, *Dinastia Cantemireștilor, Secolele XVII–XVIII*, Chișinău, Editura Ştiinţa, 2008, p.486.

[14] Sunt cunoscute variantele românești datorită aceleiași exegete a realităților româno-grecești. Este vorba de două traduceri, una din sec. al XVIII-lea , cea de a doua din sec al XIX-lea respectiv, publicată de autorul ei Grigore Pleșoianu în 1838 la Buzău. Avem și recomandările tatălui maiorului Papasoglu pentru ca fiul său să facă exerciții de traducere din greacă din această lucrare pe care o găsește minunată.

[15] Ariadna Camariano Cioran, traducerea greacă a *Teatrului politic* atribuită greșit lui N. Mavrocordat și versiunile românești, în *Relații româno-elene, Studii istorice și filologice (Secolele XIV–XIX)*, București, Editura Omonia, 2008, p.193.

[16] Sub cota Ms. gr. BAR 178.

[17] *Ibidem*, p.194.

Din lista Ariadnei Camariano lipsește un manuscris de la BAR intitulat pur și simplu *Ηθική του ηγεμόνα (Etica principelui*) fără să se menționeze vreo legătură cu *Teatrul politic*. Confruntarea pe care am făcut-o ne-a relevat identitatea de conținut atât cu manuscrisele mai sus menționate ale *Teatrului politic* scrise în limba demotică, cât și cu ediția de la Leipzig. Să subliniem suprapunerea parțială a titlului cu cel al manuscrisului de la Zagora. Copistul[18] este Constantin Ceauș din Iannina pe care îl găsim ca autor parțial al unui alt manuscris[19] cuprinzând un interesant sinopsis al împăraților otomani și al domnilor valahi (Σύνοψις Οθωμανών βασιλέων και αυθέντων Ουγγροβλαχίας και Μολδαβίας παρά Κωνσταντίνου Τζαούσητου Γιαννιώτη). Din biblioteca sa a făcut parte un exemplar al lucrării *Despre îndatoriri* a lui Nicolae Mavrocordat.

Destinația aulică menționată în titlul ales de copiștii manuscriselor păstrate la BAR și Zagora pe care le-am menționat semnalează practic o interesantă contaminare cu un alt corpus de manuscrise care o nedumereau pe Ariadna Camariano Cioran[20], pentru că nu păreau să țină de învățământul public din Academia de la București.

Fără vreo legătură cu acest fond, A. Pippidi referindu-se punctual la educația politică consideră că ea nu se dobândea „la Academiile domnești din București și Iași, ci la curțile românești prin difuzarea de obicei manuscrisă a unor reflecții pe tema autorității princiare...”[21]

Datorăm Manuelei Popescu-Mihuț[22] identificarea autorului și traducătorului în greacă indicați cu nume grecizate într-o notiță aflată pe coperta interioară a unuia dintre cele patru mansucrise[23] ce compun „corpusul princiar” precum și legarea acestor manuale de biblioteca mavrocordățească în care exista un exemplar ce ulterior a dispărut din opera lui La Mothe le Vayer, considerat un teoretician al absolutismului[24]. Este așadar vorba despre lucrarea acestuia din urmă, preceptor al lui Ludovic al XIV-lea constând în la *Géographie* (traducerea acestei părți ce cuprinde de fapt și o schiță de istorie universală lipsește din corpusul manuscris*), la Rhétorique, la Morale, l'Economique, la Politique, la Logique, la Physique du prince*, publicate la Paris între 1651 și 1656.Traducerea s-a făcut de către Andreas Myaris, absolvent al Universității din Padova, din versiunea italiană a lucrării, versiune care există la BAR în ediția sa din 1774.

[18] Și anume Ms. gr. BAR nr. 611.

[19] Ms. gr. BAR nr. 144.

[20] Ariadna Camariano-Cioran, *Les academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Salonic, 1974, Institute for Balkan Studies, p. 166, apud Manuela Popescu-Mihuț, *Manuels redigés pour l'instruction de Louis XIV*, traduits en néogrec (Didaskaleion ton hegemonon kai eugenon andron) în „Revue des études sud-est européennes”, XXXIII,1–2, București, 1995, p. 73.

[21] A. Pippidi, *op.cit*., p. 88.

[22] *Manuels redigés pour l'instruction de Louis XIV* traduits en néogrec (Didaskaleion ton hegemonon kai eugenon andron) în „Revue des études sud-est européennes”, XXXIII, 1–2, București, 1995, p. 73–81.

[23] Ms. gr. 529. Notița întreagă este: Scientifica princiară. Ρητορική, πολιτική, Ηθική, Λογική και Φυσική, 1726 Λαβαέρ Μάττα μετάφρασις Ανδρέου Μυάρς.

[24] Manuela Popescu-Mihuț, *op.cit*., p. 80.

În fondul BAR avem patru piese, dintre care una singură are o datare originală, adică 1740, aflată la sfârșit și adăugată probabil de o altă mână decât cea a manuscrisului. Alte două manuscrise au datări și explicitări ale celor care le-au studiat sau posedat înainte de a fi fost parte a fondului BAR (pe când erau probabil încă parte a bibliotecii de la Sfântul Sava). Este vorba de anii 1726[25] și 1730[26] notați pe coperțile interioare.

Ceea ce izbește de la început este diferența clară în cazul a trei din cele patru manuscrise între mâini mai vechi (de început de secol XVIII, cu o caligrafie bizantinizantă unde sare în ochi spre pildă ν-ul final scris ca un μ fără segmentul inițial) și unele de sfârșit de secol XVIII. Să lămurim care sunt cele patru piese și conținutul lor.

După datările amintite manuscrisele ar fi: **529** (manuscris compact vechi, rod a cel puțin trei mâini, conține *Retorica* și *Economia*. Nu are însemnări pe margine). **457** (compact de început de secol XVIII caligrafiat de o manieră bizantinizantă de două mâini. **441** (două mâini din două epoci diferite, cu o parte finală de la începutul secolului XVIII (f. 139–167) cuprinzând *Retorica* lui Teofil Coridaleu. Partea de început, cu o caligrafie de sfârșit de secol XVIII cuprinde *Retorica*, *Etica*, *Politica* și *Logica* domnitorului). **513** (cu o notiță nedatată: *Physica (Politico-morala) Logica.* Interpretarea noastră este că după modelul lucrării lui la Mothe s-a compus un prim miscelaneu cuprinzând un manual de retorică din tradiția bizantină (respectiv traduceri din Grigore Teologul, o cuvântare funerară a lui Nicolae Mavrocordat reproducând probabil un text al lui Georgios Trapezuntul, și unul de fizică (cu un conținut predominant de astronomie) al lui Ioanichie Markoras care nu au nicio legătură cu manualul francez (ms. 457 și începutul ms. 441). A urmat apoi o traducere de început de secol a aproape întreg manualului în care partea esențială, politica adică, a fost tradusă de o altă persoană decât restul (partea de început a ms. 513) pentru ca părțile mai neutre (ms. 529) să fie „delegate" altor două persoane, dintre care una cunoscută din corespondența de curte[27]. În fine, avem o versiune de sfârșit de secol XVIII completă. În afară de *Fizică* (științe naturale), tradusă atunci prima dată și aparținând unei alte mâini, celelalte părți reprezintă copia traducerilor de la începutul secolului al XVIII-lea. Această fizică se află într-un interesant raport cu o lucrare (manual destinat unui public larg) tipărită la Viena în 1790[28]. Faptul că în biblioteca Mavrocordaților se aflau doar

[25] Ms gr. 457.
[26] Ms. gr. 529.
[27] Vezi ms. gr. BAR 422.
[28] Și anume, *Φυσικής απάνθισμα* (Culegere de fizică) a lui Rigas Fereos. Dacă în mare conținutul lor e identic din punctul de vedere al capitolelor conținute, nivelul științific e foarte diferit, Culegerea… reprezentând practic o aducere la zi a cunoștințelor generale despre natură. O comparație a celor două lucrări ne-a relevat vocabule comune după cum a evidențiat o clară și reușită încercare de transpunere în greaca vorbită. Aceste date, coroborate și cu cele paleografice, care în cazul *Fizicii* din ms. gr. BAR nr. 529, ne duc spre scrisul de tinerețe al autorului *Culegerii*, sunt de natură să ne pună pe gânduri în legătură cu paternitatea traducerii acestei *Fizici* cu atât mai mult cu cât chestiunea funcționării acestui personaj în cadrul Academiei Domnești e neelucidată și s-ar putea clarifica astfel foarte bine. Vom relua subiectul într-o lucrare separată.

trei, nu patru manuscrise, maniera caligrafică consacrată pentru sfârșitul secolului al XVIII-lea precum și legătura cu acest manual de științe naturale ne îndreptățesc credem, să considerăm că acest manual e ulterior primului set și se plasează probabil în legătură cu vodă Ipsilanti și beizadelele acestuia.

Este un lucru stabilit de studiile citate că cel puțin trei dintre manuscrise au legătură cu primele decenii ale secolului al XVIII-lea, așadar cu Nicoale Mavrocordat și cu fiul acestuia Constantin. De aceea este cazul să privim de la bun început traducerea manualului lui La Mothe în contextul operei mavrocordățești și a celorlalte traduceri făcute la îndemnul domnitorului. Despre *Teatrul politic* am făcut deja vorbire, scrierile care mai prezintă interes pentru noi în acest punct sunt pe lângă *Manualul în care se cuprind păreri și gânduri despre moravuri și comportament*[29], *Sfaturi... către fiul său Constantin*[30] cu precădere tratatul despre îndatoriri Περί καθηκόντων. Publicată în 1718, lucrarea rezumă filozofia politică a domnitorului, un exponent al teoriei fanariote timpurii. Ea nu face altceva decât să teoretizeze o tactică a supraviețuirii creștinilor în context otoman, emițând o teorie etică și o formulă de regim politic adaptat contextului. Etica e clasică, se recurge la Cicero și la Aristotel și se încearcă o formulă de compromis între cetățeanul aristotelic și o încreștinare a eticii clasice. Se pune accent pe virtuțile creștine ale pietății, căinței, modestiei, fricii de Dumnezeu, respectului față de Biserică.

Dacă comparăm câteva capitole din *Despre îndatoriri* cu manualul de etică din corpusul de care ne ocupăm, vedem că manualul este mai accesibil și are formulări mai clare pentru că sunt mai moderne.

Astfel, vitejia este definită după cum urmează în *Despre îndatoriri* (cap. 15):

Vitejia este o virtute scumpă și variată, n-a decorat vreodată și nici n-a fost niciodată decorată de celelalte virtuți fiind din lumină, părinte al înțelepciunii, doică a gândirii, soră a dreptății și oștean al ei. Prin ea, oamenii devin nu numai neatinși de moarte sau frică, ci și tot ceea ce se târăște și iubește pământul devine mai înalt și mai curajos...,

iar în manualul princiar (f.161–162):

Astfel încât aceste motive ne fac să acceptăm această din urmă opinie și să preferăm în capitolul de față vitejia înțelepciunii. Vitejia așadar este o proprietate a voinței care ne face să ne repezim cu curaj în primejdie și la necaz atunci când ne urnește dreptatea. Ea are două părți, una privește mânuirea curajoasă a lucrurilor îngrozitoare, cealaltă, răbdarea pentru a suferi cu suflet mare cele triste, să făptuim și să avem răbdare.

Examinând acum cu o privire specială asupra omisiunilor și opțiunilor de traducere *Politica*, la f. 65 din ms. 513 citim :

65 ... Când domnia ta, o, rege, nu va avea ca să spun așa, alte limite decât sferele, și în loc de șaizeci și trei vei putea număra patru mii șapte sute cum au

[29] Εγχει ρίδιονενω γνώμαι και φροντίσματα περί ήθη και πολιτείαν, publicat în Hurmuzaki, *Documente* XIII, București 1909, p. 463–504.

[30] Νουθεσίαι του αοιδίμου Αυθέντου Νικολάου βοεβόδα προς τον υιόναυ τού Κωνσταντίνου Βοεβόδα Αυθέντη, publicat în Hurmuzaki, *Documente* XIII, București 1909, p. 461–462.

făcut egiptenii în regatul lor și cum ne istorisește Heliodor din Sicilia, împărăția nu-ți va fi nici mai strălucită nici mai de laudă dacă această mărime a provinciilor și vechimea moștenită nu sunt însoțite de dreptate și bine prin care regii devin obiectul mulțumirii și binecuvântării lui Dumnezeu și a oamenilor. Acesta este singurul mijloc cu care măria ta poate fi slăvită mai mult decât toți ceilalți pe care istoria alta decât cea sfântă i-a pus între zei, și neputându-te înălța mai mult în valoare, deoarece te consideri întâiul printre regii creștini poți totuși să-ți dobândești un nume slăvit și renumit, urmând metoda aceea a domniei care e plină de îndurare și justa masura pe care au încercat-o toți cei lipsiți de putere supuși ție cu siguranță și mulțumire până acum.

Așadar fraza: „și neputând crește în demnitate odată ce ați fost recunoscut de întâiul cap încoronat al creștinătății" corespunzând realității occidentale în care suveranii erau recunoscuți de către Papă, a fost tradusă: „deoarece te consideri întâiul printre regii creștini" și poate fi citită ca o declarație a asumării moștenirii bizantine.

Aceste date ca și de asemănarea care merge până la identitate cu singura notiță recunoscută ca aparținând mâinii domnului Mavrocordat, ne face să presupunem că traducerea s-a făcut de însuși domnul!

Manualele lui la Mothe le Vayer puteau să corespundă unei constante preferințe a domnului pentru Aristotel[31], asociate unei admirații pentru valorile occidentale, disimulată mai ales în romanul său *Răgazurile celui iubitor de Dumnezeu (1722)* printr-o limbă arhaizantă[32]. Iată spre pildă definiția dată politicii:

politica este știința conducerii bune. Ea este atât de firească pentru om și i se potrivește acestuia atât de bine, încât conform gândirii lui Aristotel, în niciun caz nu animalele, orice ar spune oricine despre albine sau despre furnici, trăiesc în obște precum omul într-o societate bine ordonată. Această tendință a naturii se bazează pe bine, pe care îl reclamă toate lucrurile și care este cu atât mai mare și cinstit cu cât este împărtășit...[33]

Un encomion în versuri, mai precis o istorie alegorică a celei de-a doua veniri la tron în Țara Românească (în 1791) a lui Mihail Draco Suțu. E lauda, concepută în termeni... astronomici, a unui supus care își declară fidelitatea sperând desigur în dregătorii. Domnul, aflat între pământ și cer, își va face supușii fericiți, în jurul său

[31] Aristotel ocupă, cel puțin la 1726, un loc important în gândirea domnitorului. Este elocventă în acest sens însemnarea succintă făcută de domnitor pe lucrarea *De immortalitate animae rationalis* a lui Pietro Pomponazzi. Să citățm din nou această însemnare: Eu compătimesc pe omul politic din Florența ca pe unul care nu s-a călăuzit în măsură suficientă de Aristotel și ca pe unul care a dovedit un suflet tiranic, și ca pe cineva care a croit noi căi de răutate prin sfaturi necinstite, atrăgând asupra sa rușini de neșters chiar prin sudori fără margini. (apud Corneliu Dima-Drăgan)

[32] Vezi P. Kitromilides, *Γλωσσικός αρχαϊσμός και φιλοσοφική ανανέωση* (Arhaism lingvistic și înnoire filosofică) în M.Z. *Kopidakis, Ιστορίατης Ελληνικής Γλώσσας* (Istoria limbii grecești) ΕΛΙΑ, Atena, 2000, p. 233.

[33] Ms. gr. BAR 513, f. 1.

fidelii sunt mai puțini decât își închipuie el. Poemul e o trecere în revistă a cunoștințelor, atunci curente, de astronomie (în zona ortodoxă grecofonă persista discuția asupra adevărului teoriei coperniciene), geografie, fizică (Sfânta Treime e asociată fenomenului de refracție a luminii numit soare triplu) și matematică:

...De discul soarelui parcă nu-i pasă
Nicicând se-nalță în zarea luminoasă,
Până când ceața grea se risipește
Și totul în culori se-mpodobește.
Pe ceruri curcubeul se arată
Și valul rău al relelor înceată.
Atunci și astrul cel înal trăsare
Căci locul lui pe ceruri el îl are.
Va face astfel schimbul către vară
Ca să ne fie razele-i povară
Întunecate parcă vin pe drum
Iar cei cuprinși de umbra lui acum
Atunci s-or bucura primind răsplata.
Iar luna după soare când s-arată
Lumină multă, precum știm, s-adună
Virtuți, seninătate, fiind toate împreună.
Cu prisosință iarăși, înc-o dată
Învață pe cei mulți când ei s-arată
De-aceea o adună strălucind
Planetele ce mișcă și s-aprind.
La număr nu sunt șapte, ci doar trei,
Se-nvârt în veci luceferii-ntre ei
Și în orbita asta luminată
Mai mare peste toate se arată
Chiar viața pomului, cu bucurie
Și cu durere chiar, precum se știe,
Dând umbră cu mlădița lui.
Mai sunt în nemișcare luceferi reci destui
Ce se rotesc cu-atâta strălucire
Și cele dimprejur cu har, din fire,
Și nu stau pe ghicite privind de-afară
Sistemul geografic, de zei nu se-nfior
Citindu-l fiecare-i de înțeles ușor.
Copernic ca și înțelepții cei noi de seama lor
Să studieze această vedere generală,
Mai luminați în știință vor fi fără-ndoială,
Doar dacă îi ajută o dreaptă judecată.

Cu mathimatichi nu mă laud deocamdată
Ci numai pot să jur că soarele străluce
Sistemul meu, Domnul de Sus, soare-ntreit,
De-l face mai vădit, stă bine-nfipt

Sfârșitul sistemului noii teorii ciclice

(Poem al lui Matei Cara)

Pendulând între parafrazare, pastișă și traducere, literatura princiară de limbă greacă a lungului secol al XVIII-lea românesc înglobează întregul spectru de cunoștințe, de loc neglijabile sau banale sau limitate, după cum lasă să se întrevadă și preocupările existenței curente.

FROM *THE LIVES OF SAINTS* TO *MATHEMATICS*: PRINCELY LITERATURE OF GREEK LANGUAGE IN THE EIGHTEENTH CENTURY

ABSTRACT

This article presents several works that belong to the panegyrical genre and parenetic literature, addressed to the young members of the ruling families.

Keywords: Romanian princely courts in the eighteenth century, Constantin Brâncoveanu, the Mavrocordat family, court culture

CNEAZUL IOAN CANTACUZINO – UN MODERN AL TIMPURILOR VECHI?

Adriana Iancu[*]

Printr-o schiţă biografică publicată de Nicolae Bălcescu în „Magazin istoric pentru Dacia" în 1845, în literatura noastră îşi face apariţia un scriitor prea puţin cunoscut contemporanilor săi – Ioan Cantacuzino, care va atrage atenţia cercetătorilor mult mai târziu, versurile sale urmând să fie publicate abia în 1993, prin ediţia îngrijită de Andrei Nestorescu – *Poezii noo*, volum urmat de tipărirea a altor două texte: *Cercarea asupra omului* (Cantacuzino 2003) şi *Narchis sau îndrăgitul însuşi de sine* (Cantacuzino 2004).

Astăzi, scrierile lui Ioan Cantacuzino se dovedesc a fi nu numai o dovadă a potenţialului literaturii noastre la începutul secolului al XIX-lea, ci şi una a capacităţii de absorbţie a ideilor europene, uneori chiar de anticipare a unor teme.

În prezenta lucrare, voi supune analizei dandismul, prin referire la două dintre scrierile cantacuzine: *Nachis sau îndrăgitul însuşi de sine,* adaptare după textul *Narcisse ou L'Amant de lui même* al lui J.J. Rousseau, la 1794 şi *Arsachie şi Ismenia. Istorie din partea Răsăritului. Scrisă di pe franţuzăşte de Monteschiu şi tălmăcită la let 1794*, printr-o plasare în contextul mai larg al manifestărilor acestui tip de atitudine estetică, dar şi printr-o raportare directă la date ce ţin de biografia autorului. De asemenea, voi puncta şi câteva elemente de ordin lingvistic menite a nuanţa imaginea a ceea ce s-ar putea subsuma fenomenului dandy în literatura română.

În ceea ce priveşte plasarea în timpul istoric a dandismului, consider definitorie afirmaţia lui Giuseppe Scaraffia, pentru care acesta „apare în clipa când visul şi realitatea coexistă, fără a-şi pierde nimic din propriile esenţe şi intensităţi" (d'Aurevilly 2013: *193*). Acceptând, în mod convenţional, atemporalitatea acestui fenomen, se justifică, aşadar, deschiderea galeriei primilor dandy cu Alcibiade, Cezar sau Catilina şi completarea ei cu personaje singulare, chiar şi acolo unde hărţile noastre mentale nu permit o suprapunere a subiectului şi a obiectului. Din perspectivă strict istorică, este cunoscut că dandismul face carieră la finalul secolului al XVIII-lea, trăindu-şi „epoca de glorie preţ de o jumătate de secol în Anglia, începând cu 1794 şi de pe la 1830, cu o tot mai mare intensitate în Franţa" (Babeţi 2004: *20*), justificarea fiind aceea că „acesta apare mai ales în epocile de tranziţie, în care democraţia nu este atotputernică, în care aristocraţia nu este decât în parte zdruncinată şi înjosită" (Baudelaire 2004: *130*). Într-o etapă ulterioară,

[*] Adresa de email: adrianamaria_iancu@yahoo.com

RITL, nr. 1–4, p. 147–154, Bucureşti, 2018

corespunde „unei vârste mai coapte, caracterizată prin eleganţă şi frivolitate, spirit de castă, ostentaţie şi elitism, perioada afirmării lui Baudelaire şi Barbey d'Aurevilly" (Dragu 2007: *39*), urmând ca în 1845 George Brummell să marcheze trecerea de la filfizon la dandy. Mai apoi, dandy se înfăţişează sub chipul eternului boem, care se celebrează numai pe sine şi care defineşte o lume a marginalilor, ce nu caută acceptarea, nici să fascineze, ci să sfideze de la marginea societăţii. Aceştia sunt profund antiburghezi, cultivă celibatul, au oroare de căsătorie, căci femeia „simbolizează natura, fiind o fiinţă neculturalizată, se lasă dominată şi mistuită de patimi, iar din repulsia pentru natural emerge dezgustul faţă de maternitate, dezgust vizibil la Oscar Wilde şi Mateiu Caragiale" (Dragu 2007: *39*). După 1867, când Baudelaire moare, dandismul intră în declin, ca după 1900 să reapară revigorat şi vitalist. În fine, în ultima sa etapă, după Primul Război Mondial, fenomenul migrează către Estul Europei, unde va face carieră în perioada interbelică.

Acceptat sub forma unui stil, „acesta iese din istorie şi devine o matrice, un pattern al spiritului european, fie al celui universal uman, o instituţie vagă, eternă, un stil atemporal, un fel de genotip occidental" (Babeţi 2004: *20*), iar trăsăturile sale ca stil se circumscriu „ideii de frumos în propria persoană, superiorităţii aristocratice a spiritului, ardorii distincţiei, simplităţii eleganţei, originalităţii, plăcerii de a uimi (Babeţi 2004: *20*).

Într-o altă accepţie, aparţinând lui Emilien Carassus, „există un soi de dandism ideal, o concepţie imaginară şi, de altfel variabilă a dandismului, căreia orice dandy îi e dator, măcar în parte, pentru magica sa dominaţie, dar pe care niciunul nu ar putea-o întrupa pe deplin; după cum, sub diferite forme, este mereu posibil să descoperim un dandism *avant la lettre* sau chiar după ce ecourile sale se vor fi şters" (Carassus 1971: *15*).

Cine este Ioan Cantacuzino şi unde se plasează în amalgamul atâtor evenimente sociale şi estetice de la finalul secolului al XVIII-lea? Neîndoielnic – un scriitor muntean după limba textelor sale, un intim al curţii Ecaterinei a II-a, la curent cu scrierile din literatura franceză şi engleză şi, cel mai probabil, prin vederile sale înaintate, cel care anticipează în literatura noastră acest fenomen, la nivelul a două paliere: unul ţine de biografia sa: cneaz, autoexilat în spaţiul rusesc, cu preocupări culturale deosebite, un elitist.

Astăzi, dosarului său de viaţă, în lipsa altor documente, din păcate nu i-au mai putut fi adăugate alte detalii importante în afara celor semnalate de Nicolae Bălcescu. Dintre acestea, reţinem că s-a născut la Constantinopol la data de 20 ianuarie 1757, fiind fiul lui Răducanu Cantacuzino şi al Ecaterinei Mavrocordat. Copilăria şi-o va petrece la Bucureşti, unde va primi o educaţie îngrijită (Bălcescu 1845: *187*). După moartea tatălui din 1774, fiul va rămâne sub epitropia unchiului său, banul Mihai Cantacuzino, care îi ia în Rusia pe Ioan Cantacuzino şi pe fratele acestuia, unde cel dintâi stă până în 1784, când Poarta acordă Cantacuzinilor învoirea de a se întoarce în ţară (Bălcescu 1845: *190*). Între 1788 şi 1791 Ioan Cantacuzino va trece prin Austria, iar mai apoi se va întoarce la Petersburg, urmând ca în 1796 împărăteasa

Ecaterina a II-a să îi dăruiască o moşie pe malul drept al Bugului, precum şi titlul nobiliar de cneaz. Ultima parte a vieţii şi-o va petrece retras la Cantacuzinca unde moare la 3 iulie 1828, vegheat de nepoţii săi" (Bălcescu 1845: *205*), cel mai probabil ai fratelui său, căci istoria nu a reţinut numele vreunei prezenţe feminine, pe care să o asocieze numelui său. Într-o vreme în care dandismul nu şi-a făcut încă intrarea în Europa de Est, devine cu atât mai provocatoare apropierea lui Cantacuzino de acest fenomen!

Cu toate acestea, este posibilă asumarea stilului de viaţă al unui dandy *avant la lettre* de către Ioan Cantacuzino prin autoexilul său, ca o formă de opoziţie şi posibilitate de creare a unui univers de autosuficienţă, alături de un cult al celibatului, care reiese din atitudinea faţă de femeie, în general satirică, evidenţiată în creaţiile sale în versuri (Cantacuzino 1993: *24*), „căci ei (dandy) – îşi dezvoltă cu program – dacă nu un misoginism total (însă bine drapat), atunci măcar un dispreţ făţiş pentru această specie inferioară, femeia – expresie a stării primare, naturale, dezlănţuite de instincte, care, dandy-ului hiperestetizat, îi provoacă oroare" (Babeţi 2004: *74*).

Într-un amplu studiu dedicat subiectului, Adriana Babeţi observa că „dacă pentru mulţi această efeminare stranie, dusă uneori la paroxism prin travestiuri şi pseudonime, ar ilustra felul de a fi al dandy-ului etern, atunci secolul al XVIII-lea oferă câteva exemple năucitoare, între care, celebru, cavalerul d'Eon, cel care tulbură minţi şi inimi la curtea Franţei, Rusiei şi Angliei. Deghizat într-o superbă domnişoară, Charles Geneviève Louise Auguste André Thimoté de Beaumont, tânărul şi delicatul diplomat francez împovărat cu şase nume (trei masculine, trei feminine), o cucereşte pe ţarina Elisabeta. La Sankt-Petersburg el devine Lia de Beaumont. Întors cu succes la Paris, îmbracă uniforma de căpitan, luptă cu bravură pe front şi cucereşte chiar Crucea Sfântului Ludovic, iar la Londra intră în saloane când bărbat, când femeie, după cum o cer împrejurările jocului politic" (Babeţi 2004: *28–29*). Este mai puţin probabil să fi existat vreo formă de intersectare a lui Ioan Cantacuzino cu cavalerul d'Eon , însă evident că acesta a creat un miraj la curtea Elisabetei, care ar fi putut avea reverberaţii şi în timpul Ecaterinei a II-a şi care să-l fi influenţat pe principele moldovean.

Aşadar, ataşat al vieţii culturale de la curtea Ecaterinei a II-a, acest fapt îi va influenţa în mod decisiv opţiunile de ordin literar, prin contactul direct cu literatura europeană a vremii, mai ales cu literatura franceză, date fiind deopotrivă şi evenimentele istorice de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, dar şi bunele raporturi pe care autorul le stabileşte cu această limbă.

La un al doilea nivel, mai complex, cele două texte ale lui Ioan Cantacuzino, *Narchis…* şi *Arsachie şi Ismenia…* se pot circumscrie manifestărilor generale ale dandismului. Fiind texte adaptate, se impune însă precizarea posibilelor motive care s-au aflat la baza selecţiei acestora, ceea ce reprezintă un punct de plecare important al prezentei analize.

În acest sens, în opinia lui Andrei Nestorescu, selecţia piesei *Narchis* de către Ioan Cantacuzino, vizează „probabil nu doar altruismul (...), ci necesitatea artistică

de moment" (Cantacuzino 2004: *245*), răspunzând astfel iubitorilor de teatru, care în epocă gustau scrierile lui Voltaire. Alegerea lui J. J. Rousseau poate fi rezultatul atât al gustului, cât şi al necesităţilor şi al posibilităţilor lingvistice de la acea dată.

Al. Ciorănescu a considerat că este de la sine înţeles că o literatură în plin proces de formare „nu începe ridicându-se din prima clipă la nivelul capodoperelor altor literaturi, şi de obicei preferă să-şi asimileze mai întâi ceea ce ele pot să-i ofere mai potrivit cu stadiul în care se află (...) făcându-şi ucenicia la tot felul de dascăli de sat, de scriitori care astăzi nu mai interesează pe nimeni, şi care singuri îi erau accesibili, tocmai prin arta lor puţină şi superficială" (Ciorănescu 1937: *660*).

Într-un articol dedicat primelor traduceri în română ale lui Rousseau, Ileana Mihăilă porneşte de la o premisa conform căreia Ioan Cantacuzino cunoştea destul de bine opera acestuia, însă alege piesa *Narchis…*, deoarece este opera de debut a lui J. J. Rousseau (aşa cum a susţinut anterior Sorina Bercescu), subliniind ideea că textul a fost inclus în prima serie de opere complete publicate după moartea autorului în 1782–1789 (Mihăilă 2011: *44*). Ipoteza propusă este întărită şi de analogia pe care o propune în ceea ce priveşte textul *Arsachie şi Ismenia*, o creaţie minoră, a lui Montesquieu de această dată, publicată postum, în 1783 de fiul acestuia în *Opere complete*, volum la care Ioan Cantacuzino ar fi putut să aibă acces în perioada exilului său în Rusia (deşi nu s-a putut verifica existenţa acestuia în biblioteca scriitorului) (Mihăilă 2011: *45–46*).

În ceea ce mă priveşte, mă raliez în totalitate opiniilor deja formulate, însă consider că selecţia acestora poate permite o nuanţare care vine pe filiera gustului lui Cantacuzino privind perspectiva diferită asupra acestor comunităţi masculine reunite sub termenul dandy.

Trecută sau nu prin filtrul propriei vieţi, ipostaza dandy din textele lui Cantacuzino este reprezentată pe deplin de Valer, personajul comediei *Narchis*…, care se îndrăgosteşte de propriul chip, deşi urma să se căsătorească cu Anghelica: „Te încredinţăz cu tot denadinsul că nu imi iaste prin putinţă să mă cunun cu Anghelica pără nu voi pricepe curat că toată clisisa me nu să mai abate într-o altă parte şi-mi aduce fericire curată şi cu leneştire" (Cantacuzino 2004: *270*); „Eu aflu la dânsa oareşcare aer de-al mieu" (Cantacuzino 2004: *265*). Din acest moment, Valer se concentrează să descopere femeia frumoasă care se ascunde în spatele propriului chip, în vreme ce Lucinda, sora lui, caută cu orice preţ o vindecare: „nu voi altă decât să-l fac să să părăsască de o necuviinţă", prin punerea într-un portret a chipului travestit: „Ciudat lucru ar fi să să afle în Paris o fimeie frumoasă şi eu să nu am cunoştinţa ei… spune-mi adivărat, tipul iaste tocmai asemene nostem şi frumos ca portretul" (Cantacuzino 2004: *267*). Portretul în care Valer îşi idolatrizează chipul este de fapt oglinda „un spaţiu unde subiectul se deghizează şi intră în legătură cu fantasmele lui" (Mechior 2000: *230*), căci pentru el singura virtute este crearea propriului univers de autosuficienţă. Din această perspectivă a unor comunităţi masculine diferite, Sabine Melchior consideră că „dandy-ul trăieşte în faţa oglinzii pentru că îşi supraveghează aparenţa, îşi cultivă

singularitatea şi nu-şi caută referinţele decât în el însuşi; nu imită niciodată pe nimeni şi este întruparea cultului de sine, adică a cultului diferenţei sale" (Melchior 2000: *228–229*).

Dincolo de o îndrăgostire anapoda, dandismul se joacă mai departe pe deplin pentru Valer atât în oglindă, cât şi în spaţiul din afara ei, „căci un dandy nu poate fi sigur de existenţa sa decât regăsind-o în chipul celorlalţi. Ceilalţi sunt oglinda" (Camus 2003: *170*). Preocupat deci de ţinută, „era acuş să mă gătesc ca să mă pot arăta înaintea sa după cum să cuvini" (Cantacuzino 2004: *271*), dar mai ales de arta fardării, Valer îşi examinează chipul, obligându-l pe Fronton să ia parte la crearea aspectului său ideal: „Să pune înaintea oglânzii şi mesii tualetii. Cum îţi par acu de dimineaţă? Nu ştiu, ochii nu-mi sânt pre vioi şi faţa îmi pare cam stricată, nu ştiu, nu sânt de leac după obiceiul mieu. Ce urâtă învăţătură a pune rumeneală; să ajungă să nu mă mai poci dezbăra; şi nici că mi-ar prinde acuş fără dânsa. Unde îmi iaste cutia cu murele?" (Cantacuzino 2004: *264*); „Iată, pre legea me, cel mai săvârşit obraz ce mi s-au întâmplat a vede în toată viaţa me! Ce ochi, Fronton!" (Cantacuzino 2004: *265*).

Un reper al dandismului pentru succesorii lui Cantacuzino, Charles Baudelaire, *În elogiul machiajului*, consideră fardarea drept o formă superioară de modelare şi corectare a naturii, prin „ … dispariţia din ten a tuturor petelor pe care natura le-a presărat atât de jignitor şi crearea în textura pielii a unei unităţi (…) care apropie fiinţa umană de statuie, adică de o fiinţă divină şi superioară. Cât despre negrul artificial ce înconjoară ochiul şi roşul ce marchează partea de sus a obrazului, deşi folosirea lor îşi are drept izvor acelaşi principiu, nevoia de a depăşi natura, rezultatul e să satisfacă o nevoie cu totul contrară. Roşul şi negrul reprezintă viaţa, o viaţă supranaturală şi excesivă; rama neagră face privirea mai adâncă şi mai deosebită, conferă ochiului o înfăţişare mai vădită de fereastră deschisă spre infinit; roşul care înflăcărează obrazul măreşte şi mai mult luminozitatea pupilei şi adaugă frumosului chip femeiesc misterioasa patimă a vestalei" (Baudelaire 1991: *413*).

Textul are, fără îndoială, caracter moralizator, însă Valer joacă rolul unui dandy fără intenţia de a sluji acestui deziderat al secolului. Mustrat de Lisimon fiindcă îşi petrece viaţa în faţa oglinzii: „noi în tinereţele noastre mai bini ştiam să ni petrecem vremea şi nici că stam trii părţi di zî să ni schimonosâm înaintea oglinzii şi trebile noastre tot merge bini cătră cele frumoasă ce le iubem" (Cantacuzino 2004: *272*), Valer nu simte ofensa: „o puţână strădanii la gătire dovedeşte că nu-şi bate cinevaş pre mult capul a plăce celor ci ni arătăm cu neplac" (Cantacuzino 2004: *272*), căci atenţia acordată vestimentaţiei este una instinctuală pentru această categorie.

Aşadar, Valer traversează mitul lui Narchis, căruia îi subsumează travestiul, confirmând că un dandy nu devine, ci se naşte astfel: „Ce ciudate schimbări simţ în simţirile mele! Mă lepăd de o persoană plină de nostimade şi cătră care, dreptul să grăiesc, clisisa mè tot mă cam împinge. … mi-am pus în cap o frumoasă care poate fi şi nevrednică dragostii mele şi poate că nici nu iaste deloc, încredinţându-mă

numai asupra unui portret venit aice nu ştiu cum şi poate a fi şi colachefsit de cel ce l-a zugrăvit. Ce toană şi nebunie! Dară cum, sau nebunia şi toana nu sânt totdeauna podoaba unui om nostim? (Şi caută la porteret.) Câţi lipici... ce chip... ce frumuseţă... şi nici că poate fi altă asemine ei! Ah, Anghelica să-şi scoaţă din fandasie că poate să potrivască cu frumuseţile ei" (Cantacuzino 2004: *282*).

Finalul, despre care s-a spus că vine salvator pentru personajul care se trezeşte dintr-o dată, sub imboldul geloziei, din dragostea faţă de propriul chip şi care pare a-l ajuta pe tălmăcitor să-şi amintească faptul că moralismul este trăsătura veacului său, poate fi nuanţat: „Vino şi dumneata, frumoasa mè Anghelico, dumitali am mulţămit că m-ai tămăduit / de un rău ce-mi făcè ruşinea tinereţilor mele; şi acum voi vedi, trăind fericiţi amândoi, cum că când adevărat iubeşte cinevaş mult, nu mai are vreme a gândi la sine" (Cantacuzino 2004: *303*). Privit printr-o altă grilă de interpretare, conform căreia, un dandy nu devine, ci se naşte astfel, vindecarea lui Valer, de un rău al tinereţilor sale, echivalează în fond cu plonjarea sa în eternitatea utopică a unui dandy, asemenea actorului care îşi asumă rolul până la confuzia cu personajul interpretat, fapt trădat de consumarea fericirii în doi – de fapt a lui Valer şi a dublului său!

În textul *Arsachie şi Ismenia. Istorie din partea Răsăritului* (ms. rom. 3099), tălmăcit după un original al lui Montesquieu (el însuşi un dandy?), Ioan Cantacuzino reia aceeaşi temă, dar sub o formă ceva mai diluată, prin inserarea câtorva pasaje ce pun în lumină neîndoielnica preferinţă a autorului pentru travesti.

Principesa Ardazira, nimeni alta decât Isminia, îi probează dragostea lui Arsachie şi îşi alintă dorul faţă de el, aducându-l în straie femeieşti în palat: „Şi cât apucasăm numai să mă dezbrac, îndată şi mă cuprinsără, aruncară asupra mé un straiu fimeiesc şi mă pusără într-o cocie închisă. Ardazira nu vru a fi ştiută, asemene nici eu să nu fiu ştiut cine sânt. Şi să plăcé uimirii mele" (ms. rom. 3099: *f 63*^{rv}); Pentru aceasta mă lăsară tot în straile fimeieşti şi toţi socotiră că aş fi fost o roabă de curând cumpărată şi hotărâră a sluji ei" (ms. rom. 3099: *f 63*^{rv}). Astfel, ritualul travestirii este îndeplinit: „… însă mă dederă pe mâinile doi fameni, (Lectură incertă. Se descifrează „doi femei", însă corespunde structurii „deux eunuques" din originalul francez.) care petrece toată zioa a mă găti şi împodobi. Şi mă îmbăia şi dregea obrazul şi mă stropea cu fel de fel de mirodenii primitoare. Den casă nicidecum nu-m era slobod să ies. Şi mă învăţa cum să-m gătesc sângur podoabele. Şi mai ales să străduia a mă aduce la acé supunere supt care stă de-a pururе parte femeiască în saraiurile cele mari în ţările Răsăritului" (ms. rom. 3099: *f 63*^{v}); Şi în tot ceasul să găsé câte ceva a să drege podoabelor mele. Ea puné de-m despleté cosiţile ca să le împletească de iznoavă şi niciodată nu să ticne încă pe cât face (ms. rom. 3099: *f64*^{v}). Aşadar, textul oferă suficiente detalii care să compună întreaga recuzită a unui travesti, fiind plauzibil ca Asachie să fie expresia în crochiu a lui Valer – însuşi de sine îndrăgostit.

Din punct de vedere lingvistic, inventarul termenilor utilizaţi de Cantacuzino este unul relativ variat, autorul aflându-se în căutarea de formule capabile să descrie înfăţişarea sau stările lui Valer.

Cu toate acestea, deşi în textul sursă, faţă de care Catantacuzino nu se depărtează substanţial, Rousseau utilizează structura *travesti* – „ce portrait, ainsi travesti", autorul tălmăceşte: „portretul său acesta asămine schimbat" (Cantacuzino 2004: *258*). În alte cazuri utilizează termeni precum: *marghiolie* – „această marghiolie iaste negreşit prin ştirea Lusindei" (ms. rom. 3099: *f 96r*), cu sensul „prefăcătorie", „şmecherie"; *metamăr – metafur– metafurisit* – preluat din franţuzescul *methaphorisé*, deşi înaintea sa Cantemir utilizase *metamorfosin*. Selectează *a se schimonosi* – pentru redarea, pe de-o parte a sensului depreciativ, conform textului sursă „faire la rou": „noi în tinereţele noastre mai bini ştiam să ni petrecim vremea şi nici că stăm trii părţi di zî să ni schimosâm înaintea oglinzâi" (ms. rom. 3099: *f 100r*), iar pe de altă parte, acelaşi termen este echivalent al lui „delicatesse". Tot pentru a exprima delicateţea, dar de ordin strict feminin, în rezonanţă cu travestiul lui Valer, autorul utilizează *nostim* – „nebunia şi toana nu sânt totdeauna podoaba unui om nostim". *Nostim(ă),* adj., utilizat pentru prima dată în traducerea *Exaimeronului* lui Vasile cel Mare, este glosat de L. Galdi cu sensul – „gentilă", „agreabilă", provenind din gr. *νόστιμος* (Ursu 2001: *68*; TRDW 2002: *774*; Galdi 1936: *214*). Potrivit lui Galdi, termenul este prezent, cu precădere, în limbajul familiar utilizat de către femei („orice damă … nu s-ar fi putut opri de a zice în jargonul vremii de atunci: ah! psihimu, uită-te cât e de nostim!"). Pentru a reda contextul mai larg al dandismului, Cantacuzino utilizează *clisisă***,** (primă atestare), s.f. – „dispoziţie", „înclinare", „aplecare", „îndemn" (spre ceva), din gr. κλήσις, echivalent al lui „penchant" (DA 1931: *560*; Galdi 1936: *166*): „pără nu voi pricepe curat că toată clisisa mea nu să mai abate" (Cantacuzino 2004: *270*). Universul lui Arsachie şi al Ismeniei este populat cu *fameni* – rar. „castrat", „scopit", „eunuc", „femeiesc", „hermafrodit", din lat. fêmina (Scriban 1939: *488*; Şăineanu 1938: *291*): „…fiind cu noi numai un famen şi robul mieu, asemene prefăcut în straie…" (ms. rom. 3099: *f 73r*), ceea ce subliniază o domolire şi o transfigurare a masculinului.

Aşadar, tălmăcirea acestor texte, în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, reprezintă o dovadă a vederilor înaintate ale lui Ioan Cantacuzino, texte care, în cadrul convenţional al unui dandism *avant la lettre*, „pot fi interpretate drept o hieroglifă a modernităţii" (Cantacuzino 2004: *176*).

BIBLIOGRAFIE

BAR ms. rom. 3099, *Arsachie şi Ismenia*.

BAR ms. rom. 3099, *Narchis sau îndrăgitul însuşi de sine*.

Babeţi, Adriana: 2004: *Dandysmul. O istorie*, Iaşi, Editura Polirom.

Barbey d'Aurevilly, 2003: *Dandysmul*, traducere şi selecţia antologiei Adriana Babeţi, Bucureşti, Editura Polirom.

Baudelaire, Charles, 1992: *Pictorul vieţii moderne şi alte curiozităţi*, Bucureşti, Editura Meridiane.

Bălcescu, Nicolae, 1845: *Biografie. Spătarul Ioan Cantacuzino*, în „Magazin istoric pentru Dacia".

Cantacuzino, Ioan, 1993: *Poezii noo*, ediţie îngrijită de Andrei Nestorescu, Bucureşti, Institutului de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu".

Cantacuzino, Ioan, 2003: *Cercarea asupra omului*, în vol. II, *Texte uitate. Texte regăsite*, ediţii şi studii introductive de Silvia Marin-Barutcieff, Ileana Stănculescu, Manuela Anton, Adriana Mitu, Cătălina Velculescu şi Andrei Netorescu, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Cultură şi artă.

Cantacuzino, Ioan, 2004: *Narchis sau îndrăgitul însuşi de sine*, în vol. III, *Texte uitate. Texte regăsite* (*Izvoare ale culturii româneşti*), ediţii şi studii introductive de Pavel Balmuş, Ileana Stănculescu, Manuela Anton, Cătălina Velculescu şi Andrei Netorescu, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Cultură şi artă.

Carassus, Emilien,1971: *Le mythe du dandy*, Paris, Armand Colin.

Ciorănescu, Alexandru, 1937: *O veche traducere din J. J. Rousseau*, în „Revista Fundaţiilor Regale", nr. 6.

Dicţionarul limbii române, întocmit şi publicat după îndemnul şi cu cheltuiala Maiestăţii Sale Regelui Carol I, 1931, Bucureşti, Ediţiunea Academiei Române.

Dragu, Elena, 2007: *Aspecte ale dandismului în literatura română*, Iaşi, Editura Lumen.

Gáldi, Ladislas, 1939: *Les mots d'origine néo-greque en roumain a l'époque des phanariotes*, Budapest.

Ileana Mihăilă, 2011: *Quelques précisions sur les premièrs traductions de Rousseau en roumain*, în „Caiete critice", nr. 1.

Melchior-Bonnet, Sabine, 2000: *Istoria oglinzii*, traducere de Luminiţa Brăileanu, Bucureşti, Editura Univers.

Scriban, August, *Dicţionaru limbii româneşti (Etimologii, înţelesuri, exemple, citaţiuni, arhaizme, neologizme, provincializme), 1939*: Iaşi, Institutul de Arte Grafice.

Şăineanu, Lazăr, *Dicţionar universal al limbei române*:1938, Craiova, Editura Scrisul Românesc.

Tiktin, H., 2000: *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch 3, überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron und Elsa Lüder*, Cluj-Napoca, Editura Clusium.

Ursu, N.A., Ursu, Despina, 2011: *Împrumutul lexical în procesul modernizării limbii române literare (1760–1860)*, vol. III, partea a II-a, Iaşi, Editura Cronica.

THE PRINCE IOAN CANTACUZINO – A MODERN OF THE ANCIENT TIME?

ABSTRACT

Through his texts, Ioan Cantacuzino brings to light his taste and his forward-looking views through the contact with the European literature of the time, and also his contribution regarding its development and, especially, the development of the literary language at the end of the 18th century. From a thematic point of view, through his adaptations, the autor anticipates the later modern literature!

Keywords: dandysm, Chaterine II of Russia, literature, theatre, biography

LITERATURA ROMÂNĂ DE CEREMONIAL, O LITERATURĂ PENTRU PRINCIPI[1]

Emanuela Timotin[*]

Contururile „literaturii de ceremonial" sunt greu de stabilit. Într-o accepțiune largă, ea se definește în raport cu ceremoniile pe care le descrie, cu caracterul public al acestora, cu personajele care participă activ la ele.

Conceptul de „literatură română de ceremonial" a fost introdus în literatura de specialitate de Dan Simonescu, în 1939, în ediția textului cunoscut sub numele de *Condica lui Gheorgachi*, scris în 1762 din porunca domnitorului moldovean Grigore Callimachi, care descrie ceremoniile de la marile sărbători religioase sau de la evenimente excepționale, la care participă domnitorul, cei mai însemnați boieri și înalți ierarhi (Simonescu 1939). Înțelegem, implicit, că mai ales scrierile dedicate ceremoniilor de curte, deci și figurii principilor, constituie literatura de ceremonial sau cel puțin nucleul său dur. Studiul lui Dan Simonescu și efortul său de a evalua tradiția românească a acestei literaturi nu au avut un ecou neapărat pozitiv, *Condica* fiind considerată, de exemplu, de un savant de talia lui Sextil Pușcariu, drept un text lipsit de valoare literară (Puşcariu 1930: *205*). Abia mai târziu, Alexandru Piru va considera că „literatura de ceremonial" trebuie apreciată ca un gen literar distinct (Piru 1970: *415–416*).

Scrierile dedicate ceremonialului de curte au deopotrivă rolul de a consemna maniera în care se derulează anumite ceremonii și de a codifica gesturile personajelor implicate, fiind astfel texte cu caracter normativ, pentru toți actorii implicați, cel mai adesea pentru principi. Ele fac astfel parte din educația principilor, fiind complementare scrierilor parenetice, a căror componentă pedagogică morală este mult mai importantă (e.g., din spațiul bizantin și postbizantin: Manuel Paleologul 2015; *Învățăturile* 1970; vezi și Camariano-Cioran 2008 [1979]). Dacă însă normele etice transmise principilor sunt consemnate sub forma unor sfaturi, normele de comportament public pe care le respectă aceștia sunt consemnate în lucrările dedicate ceremonialului de curte sub forma unor descrieri ale evenimentelor publice în care ei sunt implicați.

Lucrarea de față se oprește asupra scrierilor românești dedicate exclusiv ceremoniilor de curte, scrieri care sunt, fără excepție, redactate în a doua jumătate a

[1] Această lucrare este finanțată printr-un grant al Autorității Naționale pentru Cercetare Științifică și Inovare, CNCS – UEFISCDI, proiect nr. PN-II-RU-TE-2014-4-2162.

[*] Institutul de Lingvistică al Academiei Române „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti", etimotin@yahoo.com.

RITL, nr. 1–4, p. 155–162, București, 2018

secolului al XVIII-lea. Nu vom discuta însă despre elementele de ceremonial care apar, ocazional, în alte texte românești din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea – lucrări parenetice, istorice și documente – și dintre care numeroase au fost inventariate pe site-ul proiectului „Literatura română de ceremonial (secolele al XVII-lea – al XVIII-lea)" găzduit de Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti".

1. Între acestea, cronologic, primul text se numește *Condica ce are întru sine obiceiuri vechi și nouă a preaînălțaților domni* și a fost realizat în 1762 de Gheorgachi, al doilea logofăt al Curții, la cererea domnitorului Moldovei Grigore Callimachi (1761–1764, 1767–1769). Scrierea descrie ceremoniile politice de la curtea moldovenească, multe influențate de ceremonialul otoman, dar și o serie de ceremonii ecleziastice, inspirate adesea din ritualul Bisericii din Constantinopol. Textul a fost cercetat și editat de Dan Simonescu în 1939 și, de aceea, reprezintă cea mai cunoscută scriere românească de ceremonial (Simonescu 1939).

Grigore Callimachi, comanditarul textului, era fiul lui Ioan Callimachi, fost dragoman la Poarta Otomană (1741–1758) și apoi domn al Moldovei (1758–1761). Grigore a crescut la Constantinopol, s-a bucurat de o educație europeană, participând totodată la festivitățile de la curte. Biografia logofătului Gheorgachi, cel care a scris *Condica*, este învăluită în mister. Se știe că nu dispunea de vreo sursă românească, așa că a utilizat, pentru a schița planul lucrării sale, lucrările bizantine de ceremonial. Cu siguranță nu a folosit *De cerimoniis* de Constantin Porfirogenetul (Constantine Prophyrogennetos 1829–1830), care nu a circulat nici în Țările Române, nici în literaturile slave din regiunile învecinate. A folosit însă *Περὶ τῶν ὀφφικίων* (*De oficiis*) a lui Pseudo-Codinos (Pseudo-Kodinos 1966; Macrides *et alii* 2013), care fusese tradusă în greaca modernă la sfârșitul secolului al XVII-lea, la cererea stolnicului Constantin Cantacuzino, de către Hrisant Notaras (Ruffini1973: *65*). Traducerea a beneficiat de o circulație manuscrisă importantă în Țările Române în epoca fanariotă (Mazilu 1998: *406*). Din lucrarea lui Pseudo-Codinos, logofătul a împrumutat ceea ce se putea adapta realităților moldovenești, dar lucrarea sa are un caracter original în multe privințe (Simonescu 1939: *68*, *187*; A. Timotin 2018).

2. Aproape în aceeași perioadă în care logofătul Gheorgachi își redacta *Condica*, Vlad Boţulescu de Mălăieşti traducea în română o scriere despre ceremoniile prilejuite de alegerea și încoronarea împăratului romano-german.

Traducătorul, originar din satul Mălăiești din Prahova (Mareș 2011: *96–97*), a studiat la Academia Domnească din Bucureşti în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu; acolo își va fi însușit greaca, slavona, foarte probabil italiana și cel puțin rudimente de latină. A fost secretarul lui Ștefan Cantacuzino, domn al Țării Românești în perioada 1714–1716, și a ajutat familia voievodului, mai exact pe doamna Păuna și pe cei doi fii, Radu și Constantin, să fugă din Constantinopol după ce domnul a fost executat în 1716 în capitala imperială (A. Timotin 2013: *131*). De atunci, Vlad din Mălăieşti a trăit până la sfârșitul vieții în exil. Cel puțin

în ultimii ani din viață pare a fi trăit departe de orice mediu românofon: în 1746, este acuzat de înaltă trădare de către habsburgi, dar pedeapsa capitală îi este totuși comutată în închisoare pe viață; o va ispăși la Castelul Sforza din Milano. În detenție, a realizat, în perioada 1763–1764, trei manuscrise însumând aproximativ 1500 de pagini, păstrate la Biblioteca Națională din Viena, respectiv la Arhivele de Stat din Veneția, pe care le semnează Vlad Boţulescu, Boțulescu fiind un pseudonim literar, așa cum a arătat recent Al. Mareș (Mareş 2011: *97–99*), opinie întărită și de Cătălina Vătășescu (Vătășescu 2016).

Manuscrisele reprezintă ultima mărturie despre viața logofătului și cuprind o serie de traduceri din italiană şi germană. Traducerile din italiană au fost deja editate: *Viața lui Scanderbeg* (Vlad Boțulescu de Mălăiești 2013 I), romanul *Varlaam şi Ioasaf* (Vlad Boțulescu de Mălăiești 2013 II: *47–80*, *125–188*), o scriere despre ceremoniile care au avut loc la canonizarea Sfântului Felice da Cantalice (*ibidem*: *11–46*, *106–123*) și un vocabular irochez-român, singura lucrare de acest gen din lexicografia românească (*ibidem*: *81–98*, *189–197*).

Am editat împreună cu Andrei Timotin prima parte, dedicată Asiei, a unei *Istorii universale* de peste o mie de pagini conservate în ms. 68 din arhivele venețiene (Vlad Boțulescu de Mălăiești 2013 III). Despre această scriere Vlad Boțulescu mărturisea că a tradus-o din germană: „am şi sfârşit această istorie de toată lumea, tălmăcindu-o după limba nemţească într-a noastră limbă românească, socotind că nu de puţin folos va fi simpatriotilor” (Vlad Boțulescu de Mălăiești 2013 III: *102*). Din cauza numărului mare de italienisme din text, Andrei Timotin a sugerat că textul ar avea o sursă italiană (A. Timotin 2012: *387–388*), dar a revenit asupra opiniei sale, observând că și alte *Istorii universale* germane aveau aceleași particularități (Vlad Boțulescu de Mălăiești 2013 III: *47*, n. 1); mai recent, Eugenia Dima a considerat că textul ar fi fost tradus din greacă, dar fără să aducă niciun argument în favoarea ipotezei sale (Dima 2016: *135–143*).

Din același manuscris 68 face parte textul de ceremonial despre alegerea și încoronarea împăratului romano-german, recent editat și studiat (E. Timotin – A. Timotin 2015; E. Timotin 2016; 2017*a*, *b*). Scrierea înfățișează pe scurt prevederile Bulei de Aur din 1356 (Fritz 1972), în care se reglementează modalitatea de alegere și încoronare a împăratului romano-german, precum și îndatoririle și privilegiile principilor electori, și acordă o atenție deosebită titulaturii imperiale și formelor oficiale de adresare.

Vlad Boțulescu a tradus acest text din germană între 1746, an în care este trimis în închisoarea din Milano, și 1763, an din care datează manuscrisul în care s-a păstrat. Textul este copiat de două ori de traducător: după capitolul dedicat istoriei Germaniei, sub titlul *De aleagerea împăratului nemțescu* (p. 367–388), și la sfârșitul manuscrisului, sub titlul *De alegerea împăratului* (p. 1019–1035). Între cele două versiuni, care au la bază o sursă încă neidentificată, există o serie de diferențe.

Scrierea tratează, la început, despre originea titlului de împărat al Imperiului Romano-German, despre titulatura imperială, precum și despre modalitatea și

etapele alegerii împăratului. Expunerea este structurată apoi conform acestor etape, corespunzând perioadei de la moartea împăratului până la adunarea electorilor la Frankfurt, alegerii împăratului de către electori, respectiv anunțării rezultatului alegerii, încoronării împăratului și ansamblului de ceremonii publice legate de încoronare. Prezentarea ultimei etape include și două expuneri despre calitățile pe care trebuie să le întrunească împăratul, respectiv despre însemnele imperiale.

A doua parte a scrierii cuprinde o seamă de digresiuni de sine stătătoare: despre titlurile cu care este numit împăratul și cele cu care el se adresează, la rândul lui, altor demnitari, despre condițiile care pot conduce la pierderea tronului imperial, despre titulatura și însemnele împărătesei, precum și o prezentare a alegerii și încoronării, încă din timpul vieții împăratului, a moștenitorului tronului, care poartă titlul de rege al romanilor, însoțită de o scurtă expunere despre însemnele sale și formele oficiale de adresare între rege și împărat.

Prima versiune a textului se încheie cu un excurs despre numărul și funcțiile electorilor, expunerecare lipsește din versiunea transcrisă la sfârșitul manuscrisului. În pofida structurii identice, cele două versiuni prezintă formulări diferite și o serie de deosebiri în prezentarea titulaturilor imperiale și a formelor oficiale de adresare, în limbile greacă, latină și română.

De aleagerea împăratului reprezintă, așadar, o prezentare cu caracter general a ceremonialului alegerii și încoronării împăratului romano-german, un gen de scriere ilustrat în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea într-o serie de tipărituri care, rezumând și adaptând conținutul Bulei de Aur, au cu precădere un caracter informativ, adeseori prospectiv, atunci când sunt realizate în perioada unui *inter regnum*.Titulatura imperială și formele oficiale de adresare nu sunt, de altfel, tratate în aceste expuneri cu caracter rezumativ dedicate alegerii împăratului romano-german. Autorul scrierii traduse de Vlad Boțulescu va fi recurs, foarte probabil, pentru acest aspect la scrieri speciale consacrate titulaturii și formelor de adresare imperiale, din care găsim câteva exemple de tipărituri începând cu ultimii ani ai veacului al XVII-lea (e.g. *Vollständiges* 1697; *Der Röm. Kays.* 1697). Termenii grecești echivalenți pentru titlurile latine și germane nu apar însă în astfel de scrieri, ei putând fi atribuiți, așadar, logofătului muntean, a cărui preocupare pentru terminologia politică prin stabilirea de corespondențe între termeni de origine greacă, latină, germană, italiană sau română, rod al experienței sale de secretar domnesc, răzbate din traducerea *Istoriei universale* (E. Timotin – A. Timotin 2013). Această preocupare va fi justificat, de altfel, și transcrierea celei de-a doua versiuni a textului la sfârșitul manuscrisului.

Textul tradus de logofătul muntean pare a fi fost alcătuit într-o perioadă de *inter regnum*, respectiv în intervalul care desparte moartea lui Carol VI, în 1740, de alegerea și încoronarea lui Francisc I în 1745. Datează, așadar, foarte probabil, din aceeași perioadă cu cel al *Istoriei universale* în legătură cu care am putut stabili că a fost încheiată în anul 1741 (Vlad Boțulescu de Mălăiești 2013 III: *24–27*). La acea

dată, tronul imperiului, după moartea lui Carol al VI-lea (1711–1740), era vacant, ceea ce explică, de altfel, interesul pentru ceremonialul de alegere și încoronare. Drepturile și prerogativele Casei de Habsburg reveniseră, în virtutea aşa-numitei *sanctio pragmatica*, fiicei lui Carol al VI-lea, Maria Tereza, însă acesteia nu îi revenea şi titlul de împărătească. Conflictul pentru succesiunea la tron a luat forma unui război european în urma căruia soțul Mariei Tereza, ducele Francisc de Lorena, va fi încoronat împărat în 1745, sub numele de Francisc I.

Interesul lui Vlad Boțulescu pentru această scriere nu este inexplicabil. Protectorii săi, Radu şi Constantin Cantacuzino, fiii fostului domnitor muntean Ştefan Cantacuzino, au luat o parte activă la conflictul pentru succesiunea la tronul imperiului. Aflat la Viena la moartea lui Carol al VI-lea, Radu Cantacuzino (1699–1761) va fi disponibilizat din armata imperială și nu se va mai bucura în anii următori de încrederea arhiducesei Maria Tereza. El va părăsi Viena și va încerca să treacă de partea oponenților Casei de Habsburg, punându-se mai întâi în slujba regelui Prusiei, Frederic al II-lea. Neizbutind în această tentativă, Radu se va întoarce la Viena, unde se putea bucura încă de solda care îi va fi suprimată prin decret imperial la sfârșitul anului 1743, încercând zadarnic în această perioadă să reintre în grațiile Mariei Tereza și ale soțului ei. Lipsit de sorți de izbândă, Radu va fi apoi gata să-i acorde sprijinul în 1744 lui Carol al VII-lea (1742–1745), electorul de Bavaria pe care adversarii Habsburgilor îl încoronaseră în 1742 (A. Timotin 2013). Nu este exclus ca interesul logofătului muntean pentru scrierea pe care o va traduce în închisoare să dateze din aceeași perioadă, deși prelucrarea și copierea sa repetată două decenii mai târziu arată că acest interes nu se stinsese odată cu speranțele pe care protectorul său și le pusese în aspiranții la tronul imperial după moartea lui Carol al VI-lea.

3. A mai existat o condică de ceremonial românească, cuprinzând documente scrise între 1781 şi 1817. Despre acest registru de ceremonii, păstrat într-un codice dintr-o colecție privată, au scris întâi în 1979 un articol scurt Dan Simonescu şi N. Vasilescu-Capsali, care anunţau că pregăteau o ediţie a cărei apariţie era iminentă (Simonescu – Vasilescu-Capsali 1979).

Cei doi autori spun că cele mai numeroase texte ale acestei *Condici* se referă la ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea, mai exact la perioada 1781–1797. Perioada corespunde intervalului în care, la Curtea domnească din Ţara Românească, a ocupat diverse mari dregătorii Ienăchiţă Văcărescu. Acestuia îi atribuie Simonescu și Vasilescu-Capsali realizarea *Condicii*, pe care o și numesc *Condica Văcărescului*. Ipoteza lor se sprijină pe argumente diverse, cel mai important fiind interesul lui Ienăchiță Văcărescu pentru ceremonii, atestat de mai multe mărturii din epocă.

Condica studiată de Simonescu și Vasilescu-Capsali avea ca scop descrierea hotarelor („gheografia ţării"), cronologia domnitorilor, descrierea participării domnitorului la ceremonii interne, la stabilirea sarcinilor administrative şi

protocolare ale dregătorilor; urmărea regulile privind alaiurile alcătuite cu diverse prilejuri laice sau bisericești. Un hrisov emis la 20 iulie 1797, adică la 8 zile după moartea lui Ienăchiță Văcărescu, stabilea, de fapt, modul de organizare a acestei logofeții a obiceiurilor. Planul hrisovului coincide cu planul *Condicii* a cărui editare o plănuiau Simonescu și Capsali.

Așadar, la câteva decenii după ce Gheorgachi realizează o lucrare parțial originală în Moldova și după ce Vlad Boțulescu traducea un text de ceremonial despre alegerea și încoronarea împăratului romano-german și a regelui romanilor, în Țara Românească se creează o condică a obiceiurilor. Dacă Gheorgachi se inspira din modelele clasice bizantine, dacă Vlad Boțulescu folosește surse germane, Ienăchiță Văcărescu folosește documente interne și traduceri proprii ale unor documente turcești. Sursele turcești ale scrierii influențează puternic, spun Simonescu și Niculescu-Capsali, limba textului românesc. În 1984, în volumul *Contribuții (Literatură română medievală)*, Dan Simonescu a revenit asupra *Condicii Văcărescului* într-o notă, în care preciza că pregătește ediția și studiul acestui manuscris „de o excepțională valoare", împreună cu Niculae Vasilescu-Capsali, bibliofil, colecționar și, totodată, proprietarul codicelui (Simonescu 1984: *196–197*). Această ediție, așteptată de istoricii literaturii române (Zamfirescu 1984; Mazilu 1998: *407*), nu a fost însă niciodată publicată. În ceea ce ne privește, ne-a fost imposibil să reperăm acest manuscris.

În concluzie, începând cu al șaptelea deceniu al secolului al XVIII-lea, câțiva cărturari români se interesează, independent unul de celălalt, de consemnarea ceremoniilor prilejuite de diverse evenimente politice și / sau religioase, interes explicabil prin educația de care beneficiaseră, dar și prin influența mediului în care trăiau. Fără excepție, sunt toți apropiați de Curtea domnească: este vorba de Curtea din Moldova, în cazul lui Gheorgachi; de cea din Țara Românească, în cazul lui Ienăchiță Văcărescu, autorul presupus al *Condicii Văcărescului*; despre o Curte în exil, în cazul lui Vlad Boțulescu, însoțitor al lui Radu Cantacuzino, fiul ultimului domn pământean din Valahia, care încerca să redobândească tronul părintesc.

BIBLIOGRAFIE

Camariano-Cioran, A. 2008 [1979]: *Parénèses byzantines dans les pays roumains*, în eadem, *Relații româno-elene. Studii istorice și filologice (secolele XIV–XIX)*, ediție, studiu introductiv, tabel cronologic și note de Leonidas Ramos, București, Editura Omonia, p. 685–702.

Constantine Prophyrogennetos, 1829–1830: *De cerimoniis aulae Byzantinae*, ed. J.J. Reiske, Bonn, Weber.

Dima, E. 2016: *Capcanele filologiei sau Despre păcatul trufiei*, în Andrei Corbea Hoișie, Eugenia Dima (ed.), *Începutul modernizării culturii române și racordarea la Occident prin traduceri*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", p. 93–148.

Fritz, W. D. (ed.). 1972: *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356 [= Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris Germanici in usum scholarum separatim editi*, Bd. 11], Weimar, Böhlau.

Învățăturile 1970: Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie, ed. Florica Moisil și Dan Zamfirescu, București, Editura Minerva.

Macrides, Ruth, Munitiz, J. A., Angelov D. (ed.). 2013: *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Farnham-Burlington, Routledge.

Manuel Paleologul 2015: *Sfaturi pentru educația împărătească*, ediție critică și traducere de Simona Nicolae, București, Editura Academiei Române („Scriptores byzantini", X).

Mareş, Al., 2011: *Despre numele de familie al logofătului Vlad din Mălăieşti: nume moştenit sau nume imaginat?*, „Limba română", 60, p. 95–100.

Mazilu, D.-H, 1998: *Recitind literatura română veche*. Partea a II-a: *Genurile literare*, București, Editura Universității din București.

Piru, Al. 1970: *Istoria literaturii române*, I. *Perioada veche*, București, Editura Didactică și Pedagogică.

Pseudo-Kodinos, 1966: *Traité des offices*, introduction, texte et traduction par J. Verpeaux, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Pușcariu, S. 1930: *Istoria literaturii române. Epoca veche*, Sibiu, Tiparul și Editura Krafft & Drotleff S.A.

Ruffini, M. 1973: *Biblioteca Stolnicului Constantin Cantacuzino*, București, Editura Minerva.

Der Röm. Kays. auf Röm. Königl. Majest. Majest. Hoff-Stadt oder Wienerisches, vollständiges teutsch-französisch- und italiänisches Titular-Buch, Viena, 1697.

Simonescu, D. 1939: *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi. Studiu și text*, București, Fundația „Regele Carol I".

Simonescu, D., N. Vasilescu-Capsali 1979: *Restituiri: Ienăchiță Văcărescu*, „Manuscriptum", X, nr. 1, p. 140–145.

Simonescu, D. 1984: *Contribuții (Literatură română medievală)*, București, Editura Eminescu.

Timotin, A. 2012: *Une histoire universelle traduite en roumain au XVIIIe siècle*, Actes du Symposium international „Le Livre. La Roumanie. L'Europe", 4e édition, t. III, textes réunis et présentés par M. Hauser et alii, Bucarest, Biblioteca Metropolitană, p. 382–388.

Timotin, A., 2013: *Un memoriu autobiografic inedit al lui Radu Cantacuzino către ducele Francisc de Lorena*, în Radu G. Păun, Ovidiu Cristea (ed.). *Istoria: utopie, amintire şi proiect de viitor. Studii oferite Profesorului Andrei Pippidi la împlinirea a 65 de ani*, Iași, p. 127–152.

Timotin, A. 2018: *Le Code des usages de Gheorgaki le logothète et ses rapports avec la littérature byzantine de cérémonial*, „Études balkaniques", 54, p. 314–323.

Timotin E. 2016: *Glose într-un text românesc de ceremonial necunoscut din 1763 despre alegerea şi încoronarea împăratului romano-german*, „Limba română", 65, 2016, nr. 1, p. 117–126.

Timotin E. 2017a: *Între Cantacuzini și Habsburgi. Aspecte lexicale ale unui text de ceremonial tradus din germană în română în 1763*, în Adriana Costăchescu, Mihaela Cecilia Popescu, *Hommages offerts à Maria Iliescu*, Craiova, Editura Universitaria, p. 276–287.

Timotin E. 2017b: *Particularități morfologice (morfo-sintactice) ale unui text românesc de ceremonial din 1763*, în Adina Dragomirescu *et alii*, *Sintaxa ca mod de a fi. Omagiu doamnei profesoare Gabriela Pană Dindelegan, la aniversare*, București, Editura Universității București, p. 425–430.

Timotin, E., Timotin A. 2013: *La terminologie politique dans les gloses de l'**Histoire universelle** (1763) traduite par Vlad Boţulescu*, „Revue des études sud-est européennes", 51, p. 159–174.

Timotin, E., Timotin A. 2015: *Un text românesc inedit din 1763 despre ceremonialul alegerii și încoronării împăratului romano-german*, „Revista istorică", s.n., 26, nr. 3–4, p. 231–248.

Vătășescu, C. 2016: *Un traité anglais sur les langues du monde appartenant à un prince de la famille Cantacuzino au début du XVIIIe siècle*, „Revue des études sud-est européennes", 54, p. 201–212.

Vlad Boţulescu de Mălăieşti, 2013, *Scrieri*, 3 vol. (vol. I: *Viaţa lui Scanderbeg*, ediție critică, introducere, studiu filologic și lingvistic, glosar și indice de Emanuela Timotin şi Ovidiu Olar, 2013; vol. II: *Canonizarea Sfântului Felice. Varlaam şi Ioasaf. Glosar irochez-român. Note astronomice*, ediții critice, studii introductive și glosar de Cristina-Ioana Dima; vol. III: *Istoria universală. Asia*, ediție critică, studii, glosar și indice de Emanuela Timotin și Andrei Timotin), București, Editura Univers Enciclopedic Gold.

Vollständiges und Neu-eingerichtetes Titulatur-Buch, Gotha, 1697.

Zamfirescu, Dan, 1984, *Un devotat al culturii*, „Luceafărul" 27, 11 februarie, p. 10.

THE ROMANIAN LITERATURE OF CEREMONIES, A LITERATURE FOR PRINCES

ABSTRACT

The article presents three Romanian texts focusing on princely ceremonies. The texts were almost contemporary, since they are all written in the second half of the 18th century, but they were written in different milieus (Moldavia, Wallachia and Milan), on the basis of distinct sources: one is inspired by the Byzantine literature, one by German texts, and one by Romanian and Turkish documents. The authors' education and proximity to the princely milieu explain their converging interest in this literary genre.

Keywords: ceremonies, offices, Romanian literature, 18th century, princely milieu

CEREMONIALUL LECTURII. NOTE MARGINALE EFECTUATE DE PRINCIPII ROMÂNI

Mihaela Necula[*]

„Textele propun de multe ori curată literatură”[1]

Dan Horia Mazilu

Vechile însemnări de pe manuscrise relevă informaţii esenţiale cu privire la viaţa culturală românească a secolelor XV–XIX şi se constituie în adevărate jurnale ale imaginarului mental colectiv. Ele provin de la mii de persoane de pe întreg cuprinsul ţării şi sunt organizate în mai multe studii realizate în funcţie de mai multe criterii, şi nu fac decât să reflecte o faţetă alteritară a fenomenului istoric, să-i mijlocească contactul cu evenimentele din contemporaneitate. Scriind pentru cunoaşterea istoriei, despre politică, meşteşuguri, starea vremii, circulaţia cărţilor şi preţul acestora, posesorii şi cititorii de cărţi au arătat de-a lungul vremurilor un real interes, pe de-o parte în „a însemna” tot ceea ce se întâmpla în jurul lor, iar pe de altă parte, în a citi ceea ce era de prisos.

Analiza însemnărilor arată faptul că ele şi-au avut dintotdeauna cititorii lor, de cele mai multe ori reprezentaţi de categorii interesate de instruirea religioasă şi nu numai, multe dintre manuscrisele vechi furnizând exemple de danii domneşti. Cărţile-manuscris erau realizate sub patronajul domnilor români, pe care în multe cazuri le dăruiau cărturarilor sau le donau Bisericii.

Notele marginale de pe cartea veche românească sunt dovezi ale unui trecut cultural, nu doar prin faptul că ne furnizează informaţii esenţiale cu privire la principii români şi activităţile acestora, cât şi prin acela că ne oferă o perspectivă asupra unui ceremonial al lecturii, că a existat un interes şi anumite cutume ale cititorilor din acele timpuri.

În ceea ce priveşte examinarea acestora, s-a observat că acest gen de literatură pune la dispoziţie anumite norme comportamentale ale principilor, mentalităţi şi idei după care se ghidau, moravurile sociale, etice şi politice ale unui timp mai îndelungat, iar încercarea de a reconstitui un astfel de protocol oficial întăreşte ideea de literatură văzută ca ceremonial în spaţiul românesc vechi.

Văzute de Bogdan Andriescu ca fiind repere importante în reconstituirea unei astfel de paradigme, ele apar în capitolele cărţii sale şi sunt descrise ca „mijloacele

[*] Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu” al Academiei Române.

[1] Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie*, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 13.

RITL, nr. 1–4, p. 163–170, Bucureşti, 2018

perfecte de autocunoaştere şi autoreglare (…) sunt viaţă, imagini emoţionante ale trecutului, mărturii ce se cer a fi mereu redescoperite, cercetate cu pasiune, migală şi folos. În cuprinsul lor, se află amprente pline de prospeţime, venind dintr-un trecut ce se cere a fi înţeles în toată complexitatea sa". (Andriescu 2013: *9)*

Deşi lucrarea sa are drept obiect de cercetare viaţa privată din Transilvania secolelor XVII–XIX, însemnările dovedesc cu prisosinţă faptul că aceste îndeletniciri din cărţile româneşti vechi arată adeseori o modalitate de petrecere a timpului liber prin lectură: ¨Însemnările de pe cartea românească veche – manuscris oferă informaţii importante vizavi de timpul necesar copierii (sunt indicii importante privitoare la gradul de cunoaştere a cititului şi a scrisului, în ce măsură cele două activităţi erau modalităţi preferate de petrecere a timpului liber)¨. (Andriescu 2013: *104*)

Studiul însemnărilor efectuate de principii români demonstrează că pasiunea de citire a acestui tip de literatură a fost insuflată şi domnitorilor români. În timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu au circulat o serie de calendare, unele chiar traduse pentru voievod, de exemplu acel *Prognostic al Ruşilor* alcătuit de Stanislav Reinhard Aextelmeier*,* în 1698, în limba greacă. Brâncoveanu era considerat un pătimaş cititor de calendare, mai ales pentru caracterul politic al previziunilor pe care acestea le conţineau, ca şi contemporanii săi, Hrisant Nottara şi Constantin Cantacuzino Stolnicul, şi purta cu sine calendarele, pe care le folosea în planurile sale, urmărind totodată prevestirile astrologilor.

Exemplarele păstrate ale *Foletului novel,* traduse selectiv în româneşte, dar şi cele italieneşti, originale, sau cele germane, atestă această curiozitate a lecturii domnitorului muntean, întrucât conţin însemnări făcute de însuşi Constantin Brâncoveanu. Numite şi *Calendarele brâncoveneşti,* ele aparţin literaturii astrologice şi de prevestire şi conţin consemnări cronologice ale evenimentelor politice, sociale, meteorologice şi astronomice, din principalele ţări europene, de la sfârşitul secolului al XVII-lea şi până la începutul secolului următor.

Acest gen de scriere s-a dezvoltat în Ţările Române prin traducerile din greacă, latină şi după modele italiene, realizate de Giovanni Candido Romano, care se iscălea Ioan Românul, alias Frâncul. Se pare că cel care i-a insuflat această curiozitate domnitorului ar fi Stolnicul Constantin Cantacuzino, care ar fi aflat despre acest tip de literatură în perioada studiilor sale la Padova, iar din corespondenţa epocii se cunoaşte că acesta procura această literatură pentru prieteni. Există şase secvenţe criptografiate cu însemnări ce notează diferitele activităţi ale lui Brâncoveanu.

Cele opt texte, datate între anii 1693 şi 1704, cuprind adnotări ale domnitorului muntean legate de mişcările şi purtările politice sau predicţiile astrologice:

Septe<m>vrei 18 dni, lună noaă. Şi într-ačasta minte de faţ<ă>! Cu lună noao au fost la Septemvrie 21 dni! (Vârtosu 1942: *110*)

Există numeroase note efectuate de-a lungul secolelor ce atestă această pasiune a domnitorilor români, unele dintre ele apărând însoţite şi de colofoane şi

permiţându-se astfel localizarea manuscriselor în timp şi în spaţiu. De altfel, acestea permit si observarea altor detalii, cum ar fi motivarea scrierii acestor texte, circulaţia, preţurile ş.a.

Un corpus inedit realizat pe această temă este lucrarea editorilor I.Caproşu şi E.Chiaburu, *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Ţara Moldovei*, ce conţine, aşa cum afirmă autorii „cvasi-totalitatea însemnărilor cunoscute până în prezent ce au fost făcute pe cărţile, manuscrise şi tipărite, care s-au aflat la un moment dat în Ţara Moldovei, în intervalul temporal cuprins între 1429 martie 13, de când cunoaştem prima însemnare cu dată sigură şi până în anul 1859, indiferent de limba în care au fost redactate: slavonă, română, greacă, polonă, rusă ş.a.”. (Caproşu, Chiaburu 2008: *VIII*)

O parte dintre acestea aparţin unor personaje istorice din Ţara Moldovei şi se dedică îndeosebi vieţii religioase a acelei vremi, prin ele exprimându-se voinţa de a fi fost ferecate mai multe cărţi sau de a fi date spre scriere. Uneori, reies din acestea calitatea de posesori ai acestor cărţi sau doar de cititori provizorii, care îngăduie scrierea şi circulaţia cărţilor. Alteori, acestea apar cu prilejul unei dorinţe de bine, la care domnitorul ţine să adauge idei şi urări în acelaşi spirit de evlavie, aşa cum se observă în exemplele următoare:

Cu bunăvoia Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu săvârşirea Sfântului Duh, binecinstitorul şi de Hristos iubitorul domn, Io Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei, a dat să se scrie acest Praxiu pentru mănăstirea Zograf, din Sfântul Munte Athos.

În anul 6971<1463>. (Caproşu, Chiaburu 2008: *6)*

Ioan Ştefan voievod, cu mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod, a ferecat această Evanghelie la mănăstirea de la Humor, în anul 6995<1487>noiembrie 23.(Caproşu, Chiaburu 2008: *13*)

Cu voia Tatălui şi cu ajutorul Fiului şi cu săvârşire Sfântului Duh a scris această carte întru rugă, robul lui Dumnezeu Io Ştefan voievod, domn al Ţării Moldovei, fiul lui Bogdan voievod.

În anul 6997<1489>, luna septembrie 26 zile. (Caproşu, Chiaburu 2008: *14*)

Cu mila lui Dumnezeu, domnul Petru voievod al Ţării Moldovei, scriem viaţă bună şi sănătate. (Caproşu, Chiaburu 2008: *44*)

Implicarea familiei şi importanţa acesteia în viaţa domnitorilor români reprezintă o altă caracteristică a acestor note realizate în spirit religios, însemnările de acest gen putând fi privite ca pe o mărturie a unităţii familiale sau ca pe mici cronici de familie. Se remarcă adeseori prezenţa doamnei şi a fiilor, care participă la acest ceremonial sau cel puţin îl îngăduie:

Ruga robului lui Dumnezeu, Ioan Ieremia Moghila voievod, a Doamnei şi a fiilor săi.

Anul 1598. (Caproşu, Chiaburu 2008: *108)*

Acest Tetraevanghel a fost înnoit şi ferecat de Io Ieremia Moghilă, din mila lui Dumnezeu, domn al Ţării Moldovei, în anul 7114<1606>, luna lui martie 12 zile (Caproşu, Chiaburu 2008: *137*)

Acest Tetraevanghel a fost comandat, făcut şi ferecat de Io Ieremia Movilă voievod şi de doamna lui, Elisaveta, şi de fiul lor Io Constantin voievod şi l-au dat întru pomenirea lor, în mănăstirea lor nou zidită, numită Suceviţa, unde este hramul Învierii Domnului Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

În anul 7115<1607>, martie 25 (Caproşu, Chiaburu 2008: *141)*

Această svănt(ă) Evanghelie făcutu-o-au Io M(atei Bă)sărabu voievod şi cu domnă-sa Elena şi o (au dat la biserica un) de iaste hramu Naşteria lui H(risto)s. Liat 7150 (Caproşu, Chiaburu 2008: *199*)

După cum se cunoaşte, sunt însă şi însemnări efectuate de domnitorii români care vizează un alt segment al vieţii, nu doar pe acela al religiosului. Dacă activitatea politică devine observabilă cu ajutorul acestor note şi al faptului că domnitorul Constantin Brâncoveanu era un împătimit cititor al calendarelor şi prevestirilor astrologice, activitatea socială este o altă sferă a vieţii acelor timpuri şi căreia, se pare, că îi era acordată importanţa cuvenită. Fiindcă exemplele extrase de prin însemnările de corespondenţă par să cuprindă tot un ceremonial al lecturii şi scrierii, în textele vechi de limbă românească, găsite în cele patru volume ale *Catalogului manuscriselor româneşti* al lui Gabriel Ştrempel, se regăsesc astfel de note de luat în considerare:

Însemnări : F.3 : A son altesse sérénissime Monseigneur le prince regnant de Moldavie Michel Stourdza. F.34 : autorizaţia de tipărire a ms. semnată de C. Catargiu vel pitar şi parafată cu pecetea în fum a cenzurii. Dedesupt însemnarea : Vu et examiné. Comtesse de Barozzi (Strempel, vol II, 1983: *258)*

Dar ideea de ceremonial al lecturii în spaţiul românesc vechi ar putea fi dezbătută pornind şi de la cele dintâi scrieri din literatura parenetică. Pasiunea domnitorului muntean Neagoe Basarab devine evidentă prin faptul că el însuşi susţine această idee a învăţăturilor pe care şi le doreşte a le transmite fiului Theodosie. Deşi chestiunea paternităţii acestui manual de morală, scris în perioada 1512–1521, a fost îndelung discutată, se crede că autorul nu poate fi decât Neagoe Basarab, domnitorul-cărturar.

Sensul didactic al acestor învăţături, ideea de creator şi posesor al cărţii devin reprezentative pentru acea perioadă, iar ţelul lor – de a se adresa fiului domnitorului,

aflat în ipostaza unui cititor care trebuie să înveţe cum să conducă – atestă această apetenţă pentru lumea lecturii.. O astfel de însemnare apare în volumul al III-lea al lui Gabriel Strempel, însoţită de o dată precisă:

Însemnări : F.1. liminară : Învăţăturile lui Neagoe Basarab. Cartea I. *Manuscris dintr-o condică, care purta data de 1804, februariu* (Strempel, vol III, 1983: *116)*

Catalogul manuscriptelor greceşti al lui Constantin Litzica poate fi considerat o sursă a notelor marginale efectuate de principii români, pe lângă exemplele needificatoare în acest sens, găsindu-se câteva dintre acestea ce dovedesc o implicare în lectura atentă din acele vremuri. Deşi apare cu caractere greceşti, din însemnare reiese cine este deţinătorul acesteia:

E o laudă a lui Scarlat Ghica Voevod (Litzica 1909: *427*)

Multe dintre însemnările de pe cărţile vechi pot fi căutate în volumul lui Ilie Corfus, unde sunt cuprinse numeroase note preluate din manuscrisele Bibliotecii Academiei Române, provenind din secolele XVII–XIX, ai căror autori sunt domnitori, boieri, clerici, călugări sau preoţi. Lucrarea sa, împărţită în 13 capitole, este organizată în ordine cronologică, fiecare dintre acestea alcătuind un fel de cronică, atât din punct de vedere istoric, cât şi literar. Aşa cum mărturiseşte autorul în introducere, „volumul nu-şi propune să realizeze o ediţie critică a însemnărilor, ci face ca acestea să apară aşa cum se găsesc însăilate în original, cu greşelile, dar şi cu adevărurile cuprinse în ele”. (Corfus 1975: *X)*

Totodată, acesta ţine să amintească care este rostul acestor însemnări: „Mulţi scriau pe cărţi numai ca să fie amintiţi de-a pururi: «Şi am scris eu...ca să să ştie, că mâna va putrezi, iar slovele să vor pomeni în veci»”. (Corfus 1975: *V)*

Un număr remarcabil dintre acestea înregistrează întâmplările politice din ţară, precizări de zile şi de ore la cronologia domnilor, războaiele şi năvălirile de pradă, datele despre starea vremii, inundaţiile, epidemiile, calamităţile, incendiile, cutremurele, eclipsele, dar şi date despre preţul şi circulaţia cărţii pe parcursul timpului, în Ţările Române.

Cu toate că Nicolae Iorga afirmase că prin intermediul acestor note se poate afla „istoria ţării prin cei mici” (Iorga 1921: *26)*, se poate observa că acestea surprind, nu de puţine ori, diferite activităţi ale domnitorilor, ceea ce dovedeşte interesul acestora pentru politic sau religios, aşa cum reiese din exemplele date mai jos:

(1711)...Dară scrisori jăluiră că n-au, zicând că scrisorile ce au avut li s-au prădat când i-au robit şi pre dânşii cu copiii lor şi cu tot ce au avut tătarăi, la vreame când au călcat oştile moschiceşti pământul Moldovei cu Petră împărat, şi pe urmă scăpând de la robie...

(Din cartea de judecată a lui C. Mavrocordat din 3 iulie 1750 pentru dijmă din Jăgălie-Fălciu)

(Corfus 1975: *67)*

Ion Mihai Racoviţă voevod dămu ştire pentru aciastă Sfantă Liturghie, precum am cumpărat-o de la tătari, cântu au prădatu tătarii ţara din fapta unui beţivu blăstămatu, de un ficior a unui Dumitraşco logofet din namul Ceaurescu, anume Vasil(e), ce au fost şi stolnic, care pradă şi robie ce au făcut, de cându-i Moldova pân acmu nu au fostu. Trebuie a-i dzice toţi fiiul pierdzării. Ce orcar(e) preut ar cânta sfânta leturghie pre aciastă sfântă carte să aibă a-l blăstăma la toate leturghiile, să n-aibă parte cu H(ristos)s, ce cu Iuda şi cu trecletul Arie şi cu toţi cei lepădaţi de H(ristos)s. Şi am dat la beserica domnii mele din târgul din Eşi, ce este făcută la vamă, unde-i hramul Înviere sfântului şi dreptului Lazăr, ca să fie acolo pân să va aşedza lucrurile. Şi aşedzându-să, iar să meargă unde au fostu mai înainte, la mănăstire Bogdănii. Anul 7225 (1717), februarie, 13 zile

...la 19 a trecutei luni iulii, în năprasnica întâmplare a arderii târgului (Bacău).

(Din porunca lui Ioan Sandu Sturdza, domnul Moldovei, către ispravnicii ţinutului Bacău, din 5 august, 1827) (Corfus 1975: *69)*

Pe de altă parte, este cunoscut faptul că domnitorii din Ţara Românească şi Moldova obişnuiau să consulte sfatul domnesc de fiecare dată când întâmpinau probleme privind organizarea Bisericii, când se înfiinţa o episcopie sau se numea un nou mitropolit. Este binecunoscut faptul că în timpul domniei lui Neagoe Basarab, mitropolia de la Curtea de Argeş a fost mutată la Târgovişte, dar numai după ce a avut loc o adunare ce poartă numele de sobor. De menţionat este că există o însemnare din 1557–1558, unde se precizează că Alexandru Lăpuşneanu „a făcut un sobor", în care i-a ales pe noii episcopi de Roman şi de Rădăuţi. (Iorga, 1907: *154)*

Despre însemnările marginale scrie şi Olimpia Mitric în *Cartea românească manuscrisă din nordul Moldovei*, descriindu-le ca posibile repere în reconstituirea trecutului istoric şi cultural ce apartin copiştilor, posesorilor sau cititorilor ocazionali şi impresionează mai ales „prin sinceritatea şi farmecul limbii în care au fost scrise". (Mitric 1998: *45)*

Autoarea precizează că acestea surprind, nu de puţine ori, operaţiuni militare ale marilor puteri ce au avut urmări dramatice în dezvoltarea Ţărilor Române: în anii 1788 şi 1792 „când au bătut moscalii Hotinu, la anul 1788, iulii 2, şi când au avut, tot întru acest an, bătălie, la Eş, nemţii cu turcii, la luna lui iunie 3"; „de când au venit vodă la Bucureşti, după pacea muscalilor cu turci(i), la luna lui noem(vrie) 15, la anul 1774"; „...la anul 1821, noemvri 22, sara spre 23, au năvălit grecii asupra ţării noastri".(Mitric 1998: *46)*

Aceasta subliniază cât de importante sunt însemnările pentru literatura română veche şi aminteşte totodată de rolul lecturii, de însemnătatea unei deschideri a

publicului din acea vreme şi de pregătirea lectorului: „Despre felul în care erau receptate scrierile vremii, desigur, în funcţie de formaţia cititorilor, ne vorbesc alte câteva însemnări”. (Mitric 1998: *47*)

O altă lucrare de seamă în cercetarea notelor marginale este *Catalogul cărţii româneşti vechi din Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca* al Otiliei Urs, apărut în 2011. Autoarea supune atenţiei importanţa tipăriturilor româneşti vechi, descriind cele 1538 de exemplare de carte veche. Ordonându-le cronologic, tipăriturile sunt prezentate într-o formă mai completă faţă de bibliografierea standard, prin informaţii despre paginaţie, greşeli de paginaţie, legătură, însemnări şi alte observaţii.

Însemnările de pe vechile manuscrise şi cărţi oferă informaţii preţioase în ceea ce priveşte ideea de ceremonial al lecturii principilor. Ei parcurgeau cu conştiinciozitate planurile politice, consultau calendarele cu atenţie, se înclinau în faţa lui Dumnezeu şi puneau mare preţ pe cărţile sfinte şi transmiterea învăţăturilor, implicând familia în aceeaşi activitate, pe care o realizau în mod voit. Exista o incursiune în lumea cărţii vechi şi o legatură directă cu aceasta chiar şi în acele timpuri grele, deoarece domnitorii români erau implicaţi în viaţa culturală, interesându-se atât de aspectul religios, cât şi de cel politico-social.

Prin însemnări se oferă nu doar date esenţiale despre consemnarea în sine, lectura sau scopul lor, ci mai cu seamă se creionează o întreagă istorie a mentalităţii princiare, a modelelor comportamentale ale epocii şi a atitudinii faţă de actul literar. Notele marginale ale principilor din Ţările Române ale secolelor XV–XIX funcţionează ca adevărate nişe alteritare, din ele desprinzându-se puţin câte puţin psihologicul şi ceremonialul. Bazate pe cutumă şi morală a vremurilor trecute, însemnările rămase ale domnilor români dezvăluie cărţi îndeajuns de istorice şi curajoase despre poporul românesc din spaţiul vechi.

BIBLIOGRAFIE CRITICĂ SELECTIVĂ

Andriescu, Bogdan, 2013: *Viaţa privată din Transilvania (sec. XVII–XIX) în însemnări pe cartea românească veche*, Bucureşti, Muzeul Naţional al Literaturii Române.

Caproşu I., Chiaburu E. 2008: *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Ţara Moldovei*, volumul I, Iaşi, Editura Editorială Demiurg.

Corfus, Ilie, 1975: *Însemnări de demult*, Iaşi, Editura Junimea.

Iorga, Nicolae, 1921: *Istoria ţării prin cei mici* în „Revista istorică”, VII, nr. 1–3.

Iorga,Nicolae, 1907: *O alegere de episcopi moldoveni* în 1557–1558, în „Răvaşul”.

Litzica, Constantin, 1909: *Catalogul manuscriptelor greceşti*, Bucureşti, Ediţiunea Academiei Române.

Urs, Otilia, 2011: *Catalogul cărţii româneşti vechi din Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca*, Cluj-Napoca, Editura Mega.

Strempel, Gabriel, 1983: *Catalogul manuscriselor româneşti*, volumul al II-lea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Strempel, Gabriel, 1983: *Catalogul manuscriselor româneşti*, volumul al III-lea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Vârtosu, Emil, 1942 : *Foletul Novel. Calendarul lui Constantin Vodă Brâncoveanu, 1693–1704*, Bucureşti.

THE CEREMONY OF READING THROUGH THE MARGINAL NOTES

ABSTRACT

The article is about the marginal notes on manuscripts and old books dating from the 15th to 19th century copied under the royal patronage or ordered by a prince or by the members of the royal family of the Romanian lands. There are manuscripts with various subjects that shows the involvement of principles in the evolution of old book and old literature.

These marginal notes give a perspective on the ceremony of reading. The passion of reading of this type of literature is also found at Constantin Brâncoveanu, Ştefan Voievod, Bogdan Voievod, Ioan Ieremia Movilă, Matei Basarab, Constantin Mavrocordat and other Romanian princes. They often consulted astrologer´s predictions, read the calendars for the political character, gave the books for writing and sometimes they were teaching their children through them.

Keywords: ceremony, marginal notes, principles, reading, old books

SFATURILE LUI MATEI AL MIRELOR CĂTRE ALEXANDRU ILIAȘ: TEMATICĂ, RETORICĂ, LIMBAJ[1]

Anca Mihaela Sapovici[*]

La începutul secolului al XVII-lea, scrierile parenetice revin în actualitatea vieții culturale românești prin *Sfaturile* lui Matei al Mirelor către Alexandru Iliaș. Inițiativa acestui autor se așeza în șirul unei bogate tradiții a speciei bizantine, pe care autorul versurilor protreptice o cunoștea bine. Cărturar cu o solidă educație, Matei a studiat la Constantinopol, fiind, apoi, numit protosinghel al Patriarhiei Ecumenice. Între 1596–1597 a fost trimis la Moscova, iar în 1599 la Lwow, unde a copiat şi împodobit cu miniaturi mai multe manuscrise păstrate astăzi în biblioteci din întreaga lume. Din 1600 este numit arhimandrit al Marii Biserici din Constantinopol, iar din 1605, Mitropolit (onorific) al Mirelor Lichiei. Între 1606 și 1607 s-a aflat la Iași, în Moldova și apoi la Craiova. Cândva între 1607 și 1609 s-a mutat la Mănăstirea Dealu, de lângă Târgoviște, unde este numit egumen de voievodul Radu Șerban și unde a rămas până în 1624, anul morții sale.

Matei a fost cunoscut multă vreme mai ales pentru *Istoria* sa, sursă unică pentru evenimentele petrecute în Țara Românească între 1602 şi 1618, această *Istorie* cunoscând, de-a lungul timpului, mai multe variante (Mihăilă, Zamfirescu 1969: *229–232*; Vincent 1998: *306–308*; Mazilu 1998: *142*). O primă versiune a fost redactată de autor în perioada în care se refugiase din fața armatei principelui Gabriel Báthory la Mănăstirea Bistrița din Oltenia. La îndemnul egumenului mănăstirii, Teofil, Matei scrie o slujbă a Sfântului Grigorie Decapolitul (ale cărui moaște erau păstrate în ctitoria boierilor Craioveşti), la începutul căreia va adăuga detalii referitoare la venirea sa în Țara Românească, la împrejurările care l-au determinat să se retragă la Bistrița precum și la urmările dezastruoase ale incursiunilor armatei principelui Ardealului. Intitulată *Memoriu despre motivele pentru care a fost scrisă această slujbă* (*Υπό μνημαδι'ηναιτία ναυτή η ακολουθία εγένετο*), această primă redacție *Istoriei* se păstrează într-un manuscris incomplet din Biblioteca Națională din Viena (Suppl. gr. 90, f. 5–28), fiind editată și tradusă de N. Iorga la sfârșitul secolului al XIX-lea (Iorga 1898: *45–51*).

Sfaturile au fost, inițial, o „anexă" a celei de-a doua variante a acestei cronici, redactate în vremea succesorului lui Radu Șerban, Radu Mihnea. Având, probabil, intenția de a istorisi împrejurările în care urcase pe tron noul domn, Matei

[1] Această lucrare este finanțată printr-un grant al Autorității Naționale pentru Cercetare Științifică și Inovare, CNCS – UEFISCDI, proiect nr. PN-II-RU-TE-2014-4-2162.

[*] Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti" al Academiei Române; mihaela.sapovici@gmail.com.

amintește și evenimentele petrecute în vremea predecesorilor acestuia. Intitulată *Povestire pe scurt despre neaşteptata cădere din domnie a lui Şerban Vodă, zis şi Radu, şi despre venirea în Ţara Românească a lui Radu Voievod, fiul lui Mihnea Voievod* (*Διήγησις σύντομος περὶ τὲ τοῦ Σερμπάνου Βοεβόδα τουκαὶ Ραδου λουπάρ΄ἐλπίδατῆς ἡγεμονίας ἐκπεσοντος, καὶ Ράδουλου Βοεβόδα, υἱοῦ Μίυνα Βοεβόδα ἐντῇ Οὐγγροβλαχίᾳ εἰσελθόντος*), această istorie (publicată în Iorga 1899: *7–25*)[2] nu este decât o amplificare a evenimentelor prezentate în prefața la Slujba Sfântului Grigorie Decapolitul. La sfârșit, autorul adaugă câteva sfaturi versificate (patruzeci la număr) adresate domnului. Aceste versuri, fără virtuți literare deosebite, vor fi reconvertite în vremea domnului Alexandru Iliaș, nepot al lui Alexandru Lăpușneanu și domn al Țării Românești (1616–1618) și al Moldovei (1620–1621 și 1631–1633), într-o adevărat discurs parenetic adresat domnitorului.

După detronarea lui Alexandru Iliaș și înscăunarea succesorului său, Gavril Movilă, *Sfaturile* (al căror titlu este *Ἐδῶ γραφομεντίνας παῤῥανγγελίας ὅπου ἐν ουθετή σαμεντὸν ἐκλαμπρότατον αὐθέντην Ἰωάννην Ἀλλεξάνδρον βοεβόδα, ὅταν ἦτονεὶς τὸσκαμνίτου*: *Aici scriem oarece sfaturi pe care le-am dat prealuminatului domn Ioan Alexandru Voevod, pe când se afla în scaunul său*) vor fi anexate *Istoriei celor săvârșite în Ungro-Vlahia, începând de la Șerban Voievod, până la Gavril Voievod* (versificată și amplificată, această ultimă variantă a *Istoriei* redactate în vremea lui Radu Șerban acoperă perioada 1602–1618). Sfaturile sunt datate de autor, care își încheie poemul moralizator astfel: „Fii sănătos, 7126, în Târgoviște, în luna lui Februarie 27. Al Măriei tale întru toate rugător, Matei al Mirelor". Anul 1667, propus de Russo, care se raporta în estimarea sa la data apariției la Veneția a poemului lui Antim Diacrusis (Rousso 1939: 166), intitulat *Διήγησις τοῦ δεινοῦ πολέμου τοῦ ἐν τῇ νήσῳ Κρήτῃ γενομένου* (*Povestire despre îngrozitorul război ce a avut loc în insula Creta*), în cuprinsul căruia sunt plagiați copios Stavrinos și Matei al Mirelor (Rousso 1939: *166–167*), ca termen *ante quem* al primei ediții, afost mult devansat de descoperirea de către Pidonia Komnini, în Biblioteca de la Viena (Vincent 2008: 275–276) a unei copii complete a ediției din 1638.

Matei și-a scris *Sfaturile* cu un ochi mereu atent la tradiția speciei parenetice. Majoritatea temelor atinse de el pot fi regăsite în toate oglinzile de tradiție bizantină, chiar dacă ordinea în care sunt tratate nu corespunde întru totul rețetei. Acest aspect poate fi remarcat în toate *oglinzile* postbizantine și se datorează, cel mai probabil, pierderii legăturii cu tradiția și în consecință a asumării unei mai mari libertăți în alegerea temelor și a ordinii în care acestea sunt tratate. Cu toate acestea, orice text parenetic cu pretenții se va deschide cu îndemnul la credință, la cinstirea lui Dumnezeu și a Bisericii, acestea fiind fundamentul oricărei stăpâniri autentice și al unei domnii legitime. Afirmarea acestor principii chiar de la început este un *must* al oricărei katoptre, constituind „nucleul în jurul căruia se construiește teoria politică [bizantină, n.n] și baza pe care se întemeiază ideologia imperială a Imperiului

[2] Iorga a folosit o reproducere după manuscrisul 502 din Biblioteca Metocului Sfântului Mormânt la Constantinopol, trimisă Academiei Române de către istoricul grec Manuil Ghedeon (Μανουήλ Γεδεών). Se pare că *Povestirea* se mai păstrează într-un manuscris de la Athos, *Koutloumousiou 250* (v. Rousso 1939: *162*, n. 3).

Bizantin" (Παϊδας 2005: *31*), iar *katoptrele* s-au numărat vreme îndelungată printre principalele instrumente de diseminare a dogmelor teologiei imperiale.

Așadar, *Sfaturile* afirmă încă de la început importanța credinței și a fricii de Dumnezeu:

> Întâi de toate frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii./ Aceasta este temelia dreptei judecăți./ Iar cel care a dobândit frica lui Dumnezeu/ S-a mântuit de moartea fiarei celei înțelegătoare (Legrand 1881: *279*, stihurile 1361–1364).

Puterea pe care o deține conducătorul trebuie să fie, prin urmare, exercitată ca slujire a lui Dumnezeu. „Domnești slujindu-l pe Dumnezeu și-L slujești domnind"[3], îi scria papa Leon I împăratului Marcian în secolul al cincilea, iar diaconul Agapet îl sfătuia pe împăratul Arcadie:

> Cu dregătoria decât toate mai înaltă cinstit, cinsteşte, împărate, mai presus de toate, pe Acela care de această cinstire te-a învrednicit, pe Dumnezeu, căci după chipul împărăţiei Lui cereşti e întocmirea stăpânirii tale pământeşti, cu schiptrul domniei te-a dăruit ca pe oameni păzirea dreptăţii să-i înveţi şi de nesocotirea ei să-i dezveţi, de legile dreptăţii stăpânit şi peste supuşi potrivit legii împărăţind (Agapet, Capitolele povățuitoare, în Tanașoca 2009: *197*).

Același principiu este afirmat din primele rânduri și în *Sfaturile* lui Matei. În capitolul *Căci domnii trebuie să aibă frică de Dumnezeu și să fie judecători drepți*, autorul recomandă destinatarului sfaturilor sale să nu țină cont desituația socială sau materială a împricinaţilor, căci, în exercitarea calității sale de judecător suprem, domnul se aseamănă lui Dumnezeu:

> Căci datorezi multe, fiindcă multe ai luat/ De la Dumnezeu cel înalt multe șanse./ Te-a înălțat și te-a făcut tuturor domn/ Și ai datoria să te temi de elmai mult decât toți, cu teamă mare./ Să fii judecător drept, fără cuget înalt,/ Să deosebeşti adevărul, după lege./ Să nu te uiţi la faţă, nici să primeşti daruri,/ Nici să cauți de-i boier sau de-i ţăran./ Ci numai să vezi fără osebire fapta fiecăruia/Și să iei hotărârea cuvenită, după rânduială (Legrand 1881: *280*, stihurile 1385–1392).

Pe lângă afirmarea principiilorfundamentale ale instituţiei monarhice de tip teocratic, parenezele se remarcă prin conţinutul lor prescriptiv. Ele creează o imagine alternativă, ideală, prezentând lucrurile așa cum ar trebui să fie (Panou: *15*).Oglinzile principilor și în general textele admonitorii „allow man not only to discover his own image and, therefore, to know himself better, they olso enable him by means of the visible to access the invisible" (Panou: *15*).Oglinzile principilor și, în general, textele

[3] Ep. 142. 1, J. D. Mansi, *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, Florența 1769, VI. 305 – PL. 54. 1111 A, cf. Καραγιανόπουλος 1992: *25*.

admonitorii se referă la îndatoririle conducătorului față de sine și față de cei pe care-i conduce: continua străduanie de autoeducare şi cultivare a virtuţilor, operele de binefacere, îndatorirea de a fi întotdeauna un model pentru semeni, grija continuă faţă de supuşi, urmarea sfaturilor bune.

Parenezele de tradiție bizantină insistă în primul rând aspupra virtuților creștine care îl pot ajuta pe conducător să-și îndeplinească rolul în mod optim. Ținta este asemănarea cu modelul stăpânului ceresc.Virtuțile atribuite prin tradiție bunului suveran, precum bunătatea, blândeţea, calmul, înfrânarea, dreptatea, filatropia, virtutea, bărbăţia şi înţelepciuneaaparţin, în fond, retoricii oficiale asociate tronului.

În *Sfaturi*, este evidentă, însă, și influența modelului românesc pe care Matei l-a avut drept reper. Tematica comună cu *Învățăturile lui Neagoe* poate fi decelată în următoarele capitole: *Căci se cade ca domnii să nu facă nimic fără sfat*, *Căci nu se cade să-şi calce domnii jurământul*, *Căci se cade domnilor să fie în pace cu vecinii lor, Şi hotarele ţării se cuvine să fie bine păzite*, *Căci este de folos ca domnii să nu fie mândri, ci moderați*, *Despre spovedanie şi împărtăşirea cu preacuratele Taine a tuturor celor din Palat* (v. Sapovici 2016: *401–402*). În cazul altor capitole, care îndeamnă la cinstirea sărbătorilor, la milostenie şi la ajutarea săracilor, la feciorie, înţelepciune şi la stăpânirea poftelor celor rele ale trupului sau la faptul că domnul nu trebuie să se îmbete, deşi temele vehiculate sunt întâlnite şi în *Învăţăturile lui Neagoe*, nu putem avea certitudinea că, în tratarea lor, Matei s-a inspirat din această sursă, ele putând fi regăsite în toate operele parenetice de tradiție bizantină.

Sfaturile pun în evidență și un spațiu inovator generos. Spre deosebire de parenezele bizantine clasice, *katoptra* lui Matei al Mirelor livrează sfaturi adaptate contextului sociopolitic în care au fost scrise. Observaţiile sale privesc neorânduiala şi precaritatea instituţiilor şi a infrastructurii precum şi absenţa instrucţiei publice. În capitolul *Şi hotarele ţării se cuvine să fie păzite*, autorul avertizează pe domn asupra pericolului depopulării ţării datorat abuzurilor şi nedreptăţilor de tot felul la care hărăcerii (*haratzareii*), adică colectorii de taxe, îi supun pe localnici:

> Că prăpădesc locul tău şi nu au ruşine,/ Prăpădesc, prăpădesc de tot locul tău, întreaga țară./ În alte părți fug din pricina nedreptății./ S-au umplut graniţele Ardealului/ Din pricina deselor haraciuri şi a multelor dări/ Și a greutăţilor celor ce muncesc (Legrand 1881: *285*, stihurile 1536–1541).

Starea precară în care se găseau drumurile şi, în general, infrastructura administrativă, este adusă şi ea în atenţia voievodului ca motiv acut de îngrijorare. Sfaturile egumenului de la Dealu îndeamnă spre eforturi de creare a unui confort minim şi de civilizare a spaţiilor publice. În capitolul *E de trebuinţă să se facă poduri şi puţuri pentru drumeţi*, ne întâmpină tabloul trist al unei societăţi ce se zbate din răsputeri pentru supravieţuire. Gestul reparator prin care domnul e chemat să intervină e interpretat în cheie creştină:

> Încă, prealuminate, şi aceasta să faci:/ Acolo unde sunt noroaie şi ape, să faci poduri,/ Ca să treacă oamenii şi să-ţi mulţumească/ Și lui Dumnezeu să se roage

> pentru tine./ De multe ori am trecut prin asemenea locuri/ Și am văzut cum se primejduiau şi animalele şi oamenii./ Unui sărac boii împreună cu carul îi zăceau în apă, împotmoliți în noroi/ Și nu puteau să iasă. M-a durut sufletul/ Și am pus să-i scoată cu caii mei./ Încă de atunci mi-am pus în minte să te rog/ Să faci binele acesta – de voi putea –/ Drept care, te rog din toată inima,/ Fă această faptă de suflet, această slujire./ Și Dumnezeu cel sfânt te va răsplăti/ Pentru iubirea de săraci, sănătate trimiţându-ţi (Legrand 1881: 310–311, stihurile 2235–2250).

Pledoaria pentru introducerea şi susţinerea materială şi a instrucţiei, deşi de influenţă umanistă, e justificată prin argumente ce ţin de viziunea antropologică creştină. Aşadar, neştiinţa de carte este „nor greu" şi „mare" ce acoperă „soarele", adică sufletul şi mintea omului. Metaforele antinomice pe care le utilizează autorul sunt de impact şi vor fi avut efectul scontat asupra destinatarului *Sfaturilor*.

Sub aspect lingvistic, *Sfaturile* lui Matei către Alexandru Iliaş pun în evidenţă un fenomen socio-lingvistic cu o bogată ilustrare în perioada fanariotă: schimbările de cod dintre greacă şi română. Conceptul de schimbare de cod implică două sau mai multe coduri lingvistice diferite, pe care un vorbitor le foloseşte simultan. În Ţările Române, fenomenul a fost favorizat de prezenţa tot mai semnificativă a elementului etnic grecesc începând cu primele decenii ale secolului al XVII-lea. Câteva exemple de schimbări de cod în ***Sfaturile** lui Matei al Mirelor către Alexandru Iliaş*: **βοηβόνδα (**355 titlu), **βοεβόδας** (827, 1156 titlu, 1324 titlu), **βόδας** (1074)[4]< „voievod, vodă", **Δόμνα** (642 titlu, 661, 669, 683, 755, 1077, 1961) < „Doamna", (τοὺς) **καλαράσηδαις** (987) < „călărași", **(τὴν) κούρτην** (424, 1384) < „curtea" (Ac., sg., fem.), **(τὴν) λεζιατζέρεη** (1418, 1424)< „legea ţării" (Ac., sg., fem.), **(τὴν) λέζα** (1425)< „legea" (Ac., sg., fem.),**Ὄτζηνα** (1573) < „obcina", **σφάτον**[5] (116) < „sfat", **τάπμαρον** (852) < „tabără", **(τὴν) Τζάραν** (92, 253, 271, 277, 387, 398, 573, 591, 773, 803, 842, 985, 1211, 1520)< „Ţara" (Ac., sg., fem.), **(οἱ) τζοκόντνιτζες** (1526, 1544)< „ciocoi" (N., pl., masc.).

Schimbările de cod apar la Matei doar în texte care au destinatar român sau care au ca referent spațiul socio-politic și cultural românesc. Astfel, în *Plângerea Constantinopolului* nu întâlnim nici măcar o schimbare de cod cu româna. Aceeași observație este valabilă și pentru celelalte texte ale lui Matei: versiunile mai vechi ale *Istoriei*, slujbele sau canoanele[6]. Una dintre funcțiile principale desemnate acestor schimbări de cod cu româna acoperirea realităților lexicale specifice mediului sociopolitic și cultural românesc, pentru care greaca epocii nu oferă o soluție rezonabilă, precum *λέζα* și *λέζιατζέρει*: „Ὕστερον θέλουν χαλασθή η κρίσες που νακάμης/εάντην **λέζιατζέρει** θέλης ναπαραδράμης·/όμως κανμετην **λέζα** αυτήν, καντε και μετον νόμον,/κρινε πάντα το δίκαιονεις του θεού τον δρόμον" (Mai târziu vor fi stricate judecățile pe care le faci/Dacă de legea țării nu ții

[4] Am indicat de fiecare dată între paranteze numărul stihului în care se regăsește ocurența citată.
[5] Scris greșit *ἐφάτον*.
[6] Vezi Sapovici 2017.

seamă/Însă, fie cu legea aceasta, fie cu cea a împărăției/Judecă întotdeauna cu dreptate, pe calea lui Dumnezeu", *Istoria*, stihurile 1423–1426).

Pe de altă parte, adresându-se unor personaje influente din țara sa de adopție, Matei încerca, desigur, să-și atragă bunăvoința destinatarilor scrierii sale. Alternarea celor două limbi este, prin urmare, și o strategie textuală prin care autorul desemnează destinatarul, demonstrând implicare personală în realitățile momentului. Matei era un bun cunoscător al limbii române, pe care o vorbea, probabil cu ușurință, de vreme ce era convocat în diverse procese judecate de domn în divan. O dovedește, de altfel, documentul scris de el în română, în 28 aprilie 1623 (Simonescu 1966: *85*). În acest sens, schimbările de cod cu româna din textele sale sunt și o demonstrație de virtuozitate.

Fiind printre primii autori în textele cărora poate fi decelat fenomenul alternării celor două coduri lingvistice (româna și greaca), inițiativa lui Matei poate fi socotită premergătoare. Unele dintre schimbările de cod cu româna utilizate de el sunt semnalate de Iorga în documentele redactate la sfârșitul secolului anterior, altele se datorează exclusiv autorului nostru. Matei s-a numărat, așadar, printre creatorii unei „mode" culturale, specifice spațiului sociopolitic românesc.

În ceea ce privește valoarea literară a versurilor moralizatoare adresate de Matei domnului Țării Românești, acestea sunt scrise în greaca populară, sunt bine ritmate și rimate, dar nu fac dovada unui talent poetic deosebit. Matei este mai degrabă un bun povestitor, argumentându-și sfaturile prin pilde din *Evanghelie* sau din tradiția Bisericii, fără să filozofeze prea mult, pe marginea lor, așa cum face, de pildă, Neagoe. Are o sensibilitate aparte în ceea ce privește problemele sociale ale timpului și dă o importanță deosebită implicării domnului în rezolvarea acestora. Scrie cu curaj și fără menajamente, insistând asupra dezechilibrului social și a sărăciei poporului, a inculturii și a situației precare în care se afla Țara Românească în acea vreme.

Concluzii

Deşi respectă direcţiile tematice şi retorice generale recomandate de tradiţia speciei parenetice, demersul lui Matei nu este decât parţial mimetic. *Sfaturile*, alcătuite pentru a fi îndreptar monarhului în exerciţiul funcţiunii, sunt contextualizate şi adesea foarte pragmatice. În ceea ce priveşte valoarea literară a versurilor moralizatoare adresate de Matei domnului Ţării Româneşti, acestea sunt bine ritmate şi rimate, dar nu fac dovada unui talent poetic deosebit. Matei este mai degrabă un bun povestitor, argumentându-şi sfaturile prin pilde din *Evanghelie* sau din tradiţia Bisericii, fără să filozofeze prea mult, pe marginea lor, aşa cum face, de pildă, Neagoe. Are o sensibilitate aparte în ceea ce priveşte problemele sociale ale vremii şi dă o importanţă deosebită implicării domnului în rezolvarea acestora. Scrie cu curaj şi fără menajamente, insistând asupra dezechilibrului social şi a sărăciei poporului, a inculturii şi a situaţiei precare a Ţării Româneşti.

Sub aspect lingvistic, trebuie subliniat faptul că Matei al Mirelor este unul dintre precursorii unui fenomen sociocultural cu o bogată ilustrare până spre sfârşitul secolului al XIX-lea. Schimbările de cod cu româna sunt, prin urmare, o consecinţă a biculturalismului şi bilingvismului ce caracterizează societatea din Ţările Române în perioada prefanariotă şi fanariotă.

SURSE

Agapetos 1994: Agapetos Diakonos, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, ediție de Rudolf Riedinger, Würzburg.

Βασίλειος Α' 2009: Βασίλειος Α' Μακεδών, *Δυο παραινετικά κείμενα προς τον αυτοκράτορα Λέοντα ΣΤ' τον Σοφό*, ediție de Κωνσταντίνος Δ.Σ. Παϊδας, Editura Κανάκη [Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας 5], Atena.

Legrand 1881: Matei al Mirelor, *Ἐδῶ γρφομεντίνας παῤῥανγγελίας ὅπου ἐνου θετήσα μεντὸν ἐκλαμπρότατον αὐθέντην Ἰωάννην Ἀλλεξάνδρον βοεβόδα, ὅταν ἦτονεὶς τὸσκαμνίτου*, în E. Legrand, *Bibliotheque grecque vulgaire*, t. II, Paris, p. 231–277.

Neagoe 1970: Neagoe Basarab, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă. Studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, București, Editura Minerva.

Synésios 2008 : Synésios de Cyrène, *Discours sur la royauté*, în vol. *Opuscules* II, editor Christian Lacombrade, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], Paris.

Tanașoca 2009 : N.Ș. Tanașoca, *Creație și tradiție literară bizantină. Studii și texte*, București, Editura Unarte.

Zamfirescu 1969: Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. II, introducere, ediție și note de G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, București, Editura Tineretului.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Blum 1981: Wilhelm Blum, *Einleitung*, în vol. Wilhelm Blum (ed.), *Byzantinische Fürstenspiegel*, Hiersemann, Stuttgart.

Camariano-Cioran 1979: Ariadna Camariano-Cioran, *Parénèses Byzantines dans les pays roumains*, Études byzantines et post-byzantines, Bucharest, p. 117–133.

Hörandner 2009: Wolfram Hörandner, *Les conceptions du bon souverain dans la poésie byzantine, în Paolo Odorico (éd.), «L'éducation au gouvernement et à la vie». La tradition des «Règles de vie» de l'Antiquité au Moyen-Âge*. Colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005, organisé par l'École Normale Supérieure de Pise et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'E.H.E.S.S., Actes sous la direction de Paolo ODORICO (Autour de Byzance 1), Centre d'études byzantines, néohelléniques et sud-est européennes. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Hunger 1987: Herbert Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία: η λόγιακοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, vol. I: *Φιλοσοφία, ρητορική, επιστολογραφία, γεωγραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα.

Koutrakou 1996: Nike-Catherine Koutrakou, *Photius on Kingship. Classical Rhetorical Echos?*, în „Skepsis", VII, p. 162–176.

Mazilu 1998: Dan-Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche*, vol. II, București, Editura Universităţii din Bucureşti.

Mullett 1996: Margaret Mullett, *The Imperial Vocabulary of Alexios I Komnenos*, în Margaret Mullett, Dion Smythe, *Alexios I Komnenos*, Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14–16 April 1989, Belfast, Belfast Byzantine Enterprises.

Παϊδας 2005: *Κωνσταντίνος Παϊδας, Η Θεματική των βυζαντινών Κατόπτρων Ηγεμόνος της πρώιμης και μέσης περιόδου (398–1085), Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Αθήνα, Γρηγόρη.

Panou: Nikos Panou, *Sevastos Kyminitis on the Perfect Ruler: Byzantine Imperial Ideology in the Court of Constantin Brâncoveanu* (studiu nepublicat, consultat și citat cu acordul autorului).

Panou 2006: Nikos Panou, *Greek-Romanian Symbiotic Patterns in the Early Modern Period. History, Mentalities, Institutions (I)*, „The Historical Review"/„La Revue Historique", vol. III, p. 71–110.

Pippidi 2001: Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în Ţările Române în secolele XVI–XVIII*, Bucureşti, Editura Corint.

Russo 1939: D., Russo, *Studii istorice greco-române*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă.

Sapovici 2016: Anca Mihaela Sapovici, *Sfaturile lui Matei al Mirelor către Alexandru Iliaș: între tradiție și inovație*, în Luminița Botoșineanu, Ofelia Ichim, Florin Teodor Olariu (editori), *Proceedings of the International Conference „Linguistic and cultural contacts in the Romanian space Romanian linguistic and cultural contacts in the European space"*, Iaşi, 16–18 September 2015, Roma, Aracne Editrice, „Danubiana", 2016, p. 395–406.

Sapovici 2017: Anca Mihaela Sapovici, *Schimbări de cod între greacă și română în scrierile Mitropolitului Matei al Mirelor*, „Limba română", nr. 3, 2017, p. 391–408.

Stănescu 1974: E. Stănescu, *Préphanariotes et phanariotes dans la vision de la société roumaine des XVIIe – XVIIIe siècles, în Symposium. L'epoque phanariote*, 21–25 Octobre 1970, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki.

Tanașoca 2008: Nicolae-Şerban Tanaşoca, *Unitate şi diversitate în literatura parenetică bizantină,* în *Tradiţie spirituală românească şi deschidere spre universal*, Putna, 18–20 august 2007, Caietele de la Putna.

Vincent 1998: Alfred L. Vincent, *Byzantium Regained? The History, Advice and Lament by Matthew of. Myra*, Thesavrismata 28, p. 275–374.

MATTHEW OF MYRA. *ADVICES* TO ALEXANDRU ILIAŞ: THEMES, RHETORIC, LANGUAGE

ABSTRACT

Written at the beginning of the 17th century by the abbot of the Dealu Monastery, the Epirot Matthew, Honorary Metropolitan of Myra in Asia Minor and addressed to Alexandru Iliaș (1616–1618), the prince of Wallachia, the Advices represents the second literary success of the parenetic species in the Romanian space, after the Theachings of Neagoe Basarab to his son Theodosius. In his creative approach, Matthew reported at a well-established tradition, cultivated since Antiquity and throughout all the history of the Byzantine Empire. In analyzing this work, we therefore considered not only the Byzantine parenetic tradition, but also its ties with this "tutelary presence" (Dan Horia Mazilu) from the history of the Romanian literature represented by the Teachings of the Wallachian Prince.

Moreover, the linguistic phenomenaillustratedwithin the Advices of Matthew of Myra highlight a socio-linguistic phenomenon with a rich illustration during the Phanariot period: the codeswitchings between Greek and Romanian. Thus, Matthew is one of the precursors of cultural and linguistic facts which the massive presence of the Greek ethnic element in the Romanian countries has favored since the first decades of the 17th century.

Keywords: bilingualism, code-switching, Greek diaspora, parenetics, post-byzantine literature

SIT FINIS LIBRI, SED NON FINIS QUAERENDI. LĂMURIRI PRELIMINARE LA BERNARD DIN CLAIRVAUX, *DESPRE CONSIDERARE*[1]

Alexander Baugmarten[*]

Cititorul tratatului *Despre considerare* al lui Bernard din Clairvaux ar putea să fie uimit de două aspecte. Mai întâi, de faptul că el poartă în titlu un cuvânt folosit în text cu un sens foarte diferit de cel larg, cu care asociază limbile moderne echivalentul propriu al latinului *consideratio*. Deși vorbirea curentă admite prin *considerare*doar un simplu act de de atenționare sau de a ține cont de ceva (*luăm în considerare*), sau chiar de supoziție („*să considerăm*"), totuși sensul pe care îl folosește Bernard în acest tratat implică o teorie a subiectivității, a deciziei politice, a teoriei mântuirii, a conștiinței de sine și a raportului cu transcendentul.

În al doilea rând, cititorul poate fi uimit de formula echivocă a finalului, în care Bernard susține că, deși acela este sfârșitul cărții sale, el nu este și al problemei dezbătute: „*fie acesta capătul cărţii, dar nu şi capătul căutării*"[2]. Putem înțelege acest final fie ca pe o simplă formulă retorică, fie ca pe un avertisment asupra necesității destinatarului, papa Eugen al III-lea[3], de a medita asupra celor spuse și de a le transpune în acțiunea sa, fie, poate, chiar ca pe un avertisment asupranaturii înseși a problemei dezbătute. Despre ea ne-ar spune Bernard în acest al treilea caz că este infinită și că nu poate fi consumată ca atare niciodată complet de gândire sau de scriitură. Oricare ar fi varianta corectă dintre acestea trei, putem să ne întrebăm la rândul nostru, sub forma unor lămuriri preliminare la lectura

[1] Am publicat o versiune a acestui studiu în volumul Bernard din Clairvaux, *Despre considerare*, trad. de F. Ion, colecția „Biblioteca medievală", Iași, Editura Polirom, 2018, cu titlul *Lămuriri preliminare*, și l-am reluat ca prelegere inaugurală la Conferința Școlii Doctorale de Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj, din 4 mai 2018. Mulțumesc Editurii Polirom pentru amabilitatea cu care a permis reluarea acestui text în prezentul volum.

[*] Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca; alexbaum7@gmail.com

[2] Forma de conjugare perifrastică a lui *quaerendi* are și sensul unui genitiv explicativ (*finis quaerendi*, înțeles ca și *ars amandi*), dar și sensul unei datorii: capătul a ceea ce merită să căutăm.

[3] Papa Eugen al III-lea (1145–1153) a fost un cistercian italian pe nume Bernardo Paganelli care a ocupat o serie de funcții ecleziastice anterioare, dar nu a făcut parte din colegiul cardinalilor. A devenit papă în urma asasinării lui Lucius al II-lea (1144–1145). A inițiat a doua cruciadă, a fost implicat în multiple crize politice între curie și municipalitatea Romei. Nu a fost agreat de romani, părăsind orașul de mai multe ori (Zimmermann 2004: *130–131*). În prezența lui, se pare, în 1148, ar fi fost recitat pentru prima oară poemul lui Bernardus Silvestris, *Cosmografia* (cf. M. Lemoine, *Introducere*, în Bernardus Silvestris, *Cosmografia*, traducere de Ana Palanciuc și Florina Ion, colecția „Biblioteca medievală", Iași, Editura Polirom, 2010, p. 14).

RITL, nr. 1–4, p. 179–201, București, 2018

prezentei versiuni, dacă cele două uimiri posibile ale cititorului ar putea fi legate între ele și dacă această legătură poate fi o cheie de lectură prin care putem pătrunde în mesajul acestui tratat.

Pentru a schița un răspuns la această propunere, vom încerca mai jos: 1) o încadrare a genului literar al lucrării; 2) o analiză a conceptelor plasate în jurul considerării; 3) un comentariu al modalităților de adresare ale lui Bernard (între care ne vor preocupa mai ales cele pe care le vom aprecia drept retorice); 4) un comentariu al celor patru definiții ale considerării existente în tratat; 5) o discuție asupra sursei folosite de autor pentru termenul *consideratio*; 6) câteva remarci asupra sferei originale a termenului în opera lui Bernard; 7) o comparație a *considerării* bernardiene cu conceptul deciziei politice necesare în „starea de excepție", așa cum este ea definită în teoria „stării de excepție" a lui Karl Schmitt (1996) și Giorgio Agamben (2008). Această ultimă parte definește și teza principală a acestor lămuriri preliminare: că noutatea cu care Bernard din Clairvaux investește termenul latin de *consideratio*, preluat cel mai probabil din tradiția benedictină a operelor lui Grigore cel Mare, se referă la un tip de decizie politică luată dintr-o poziție anomică și asumată personal de pontiful suprem, iar scopul tratatului abatelui cistercian este legitimarea acestei decizii în termeni comparabili cu teologia politică a lui Karl Schmitt. Desigur, *mutatis mutandis*, întrucât diferența dintre cei doi autori constă în faptul că primul plasează portretul spiritual al conducătorului în dependență de o morală ascetică bazată pe câteva concepte cu o origine biblică și o exegeză patristică deja canonică, dar aplicate aici într-un mod inedit, cu o coloratură politică(înțepătura inimii – *compunctio* – și împietrirea inimii – *duritia cordis*), în vreme ce, la al doilea, decidentul politic nu are parte de un portret moral ancorabil în experiența ascetică.

O asemenea teză ar putea părea inedită în peisajul bibliografiei dedicate acestui tratat. Aceasta, pe de o parte, pentru că există câteva informații simple pe care exegeza pomenită le repetă constituind o minimă *vulgata*a prezentării textului: că este capodopera filosofică a marelui abate cistercian, că el a fost scris în ultimii ani de viață ai lui Bernard (m. 1153), că i se adresează papei Eugen al III-lea, fost monah la Clairvaux, că se compune din cinci cărți redactate (sau dictate) și expediate succesiv, că Bernard îl îndeamnă în ele pe un ton afectiv, ca fost abate al său, să adopte un comportament de pontif roman care să țină cont de o valorificare a sinelui său de monah, că acest lucru se poate face numai ținând cont de cele din lăuntrul, cele de mai prejos, cele din jur și cele de deasupra persoanei pontifului, că aceste aspecte configurează „considerarea", că al patrulea aspect dă ocazia, în ultima parte a tratatului, a unui scurt tratat de teologie trinitară și de angelologie, angajat implicit într-o polemică cu unele teze ale episcopului Gilbert din Poitiers.

Totuși, unele dintre aceste elemente comune exegezei pot primi un tratament special dacă ele nu sunt considerate drept fapte evidente pe care interpretarea trebuie să le presupună în urma unei venerabile tradiții exegetice, ci drept obiecte

ale interpretării al căror sens nu este încă evident. De exemplu, nu este de la sine înţeles faptul că exclamațiile de afectivitate din adresările lui Bernard către Eugen trebuie acceptate ca atare și nu trebuie mai degrabă înțelese drept o „strategie" a discursului autorului (Morrison 1988: 129) în care el vrea să obțină mai degrabă de la Eugen ceea ce pretinde că deja posedă; la fel, nu este de la sine înţeles că Bernard vrea să îl convingă pe Eugen doar să nu piardă performanța vieții ascetice în contextul noii sale funcții, și nu trebuie interpretat mai degrabă acest apel în litera însăși a textului, în care Bernard îi cere în mod explicit papei reluarea inițiativei cruciadei, după căderea Edessei, din 1147. În acest sens, tratatul este o succesiune de paradoxuri și tehnici hermeneutice de convingere la adresa papei Eugen al III-lea, comparate stilistic de autorul articolul cu opere ale lui Anselm de Havelberg și Gerhoch de Reichensberg. Apoi, nu este evident, în contextul acestor „informații simple" de mai sus, la ce slujește inventarea a noi conotații ale considerării, dacă nu facem efortul identificării unui strat mai adânc al discursului lui Bernard. Apoi, nu este evident de ce pontiful trebuie să pună mai presus de datoriile funcției sale eul său ascetic (debutat printr-o reminiscență a imperativului delfic: *să te redai ție pe tine însuți – reddere te ipsum tibi – DC*, I, V, 6), despre care Bernard spune că și l-ar fi format în viața de monah: nu este oare aceasta mai degrabă o expunere a supușilor la decizia politică arbitrară a unui conducător care își extrage legitimitatea din exercițiul personal al propriei pietăți?

Pe de altă parte, teza pe care am propus-o ar putea să pară nouă pentru că liniile principale ale exegezei acestui tratat se referă la două aspecte divergente, iar interpretarea noastră își propune unificarea lor. Una dintre lecturile obișnuite ale acestui text încadrează textul în genul literar al „oglinzii principilor", în care, de obicei, o figură intelectuală din cercul unui conducător îi dă acestuia din urmă sfaturi de formare spirituală și chiar de acțiune politică[4]. Argumentele invocate pentru această încadrare sunt, de obicei, cele evidente în textul însuși: că el se adresează papei și că el critică administrația romană. Această lectură pune în centrul ei *funcția* lui Eugen al III-lea, reținând îndrumarul spiritual din acest tratat ca pe un portret general al bunului conducător.

[4] Pentru această lectură, vezi, de exemplu, Gilson (1940), p. 156, Miethke (1992), p. 498 (care îl compară cu Ioan de Salisbury, *Policraticus*), Lambertini (2011), p. 791 și alții. În genul literar al „oglinzii principilor" putem vorbi despre un număr important de lucrări ale Evului Mediu latin: în primul rând pseudo-aristotelicul *Secret al secretelor* (pentru care vezi versiunea în limba română excelent tradusă și comentată de Luciana Cioca, apărută în colecția „Biblioteca medievală", Iași, Editura Polirom, 2017), dar și Sedulius Scotus, *De rectoribus christianis*, Ioan de Salisbury, *Policraticus*, Aegidius de Roma, *De regimine principum* (care și preia pasaje ample din *Despre considerare* în *De ecclesiastica potestate*) etc. Comentariul lui Johannes Siani, publicat în 1749, arată din plin această orientare a lecturii tratatului, iar în *Epistula dedicatoria* el descrie tratatul astfel: „*in his libris, quasi in speculo veri pontificis effigies …*".

O altă lectură comună a tratatului, moștenită din modul în care a fost citit acest tratat în tradiția monastică cisterciană ulterioară, vede în acest text un manual de formare spirituală interioară a monahului (sau a subiectivității) în general[5], care poate fi pus în legătură cu alte ocurențe ale considerării din opera lui Bernard, între care cele mai importante se află în tratatul mai timpuriu *Despre gradele umilității* (Brague, 2003: *136*) Această a doua lectură pune în centrul ei *persoana* lui Bernard Paganelli (*alias* papa Eugen al III-lea), sugerând faptul că funcționarea în tratat a conceptului de *considerare* poate fi înțeleasă separat de funcția pontificală. Pentru lectura noastră, care intenționează să lege cele două planuri, tocmai *tensiunea* dintre persoana și funcția papei, surprinsă explicit de mai multe ori în tratat, este locul teoretic pe care se plasează arhitectura originală a considerării, care depinde în mod esențial atât de tipul de asceză spirituală pe care îl propune Bernard, cât și de îndemnul la cruciadă formulat explicit în text.

Propunerea noastră, în schimb, este să analizăm conceptul considerării arătând contextul formulării lui, rolul pe care îl are în motivarea lui Eugen în vederea remobilizării cruciadei, judecarea acestui concept din perspectiva adresării lui către Eugen, dar şi judecarea acestui concept din perspectiva unei trăsături a conducătorului, şi nu a omului în general (ceea ce Bernard nici nu afirmă în tratat). Sau: are teoria considerării un temei politic strict și, în consecință, ea nu mai este aplicabilă oricărui om în general?

Să amintim, pentru început, contextul istoric în care este formulat pasajul din Cartea a II-a în care Bernard încearcă să îl convingă pe Eugen de necesitatea reluării cruciadei. Poziția papei este una de putere care nu încetează de mai multe decenii să se revendice tot mai sonor în Europa, în cursul unui fenomen de centralizare a puterii papale în creștere după reformele lui Grigore al VII-lea de la finele secolului anterior (Kennan, 1976: *77*). După prima cruciadă (1096–1099), pe care Occidentul latin avea toate motivele să o rețină la jumătatea secolului al XII-lea drept o glorioasă amintire, șirul expedițiilor de cucerire a fost reluat de latini în 1147–1149 sub Eugen al III-lea,în urma căderii Edessei, în 1145. Vestea căderii Edessei a declanșat în lumea latină un lanț de reacții, între care ne interesează aici faptul că papa Eugen al III-lea îl determină pe Bernard să predice, în 31 martie 1146, în mănăstirea benedictină de la Vézelay în favoarea cruciadei. Dacă papa a stat într-adevăr la baza acestei popularizări a intenției sale politice, de ce lucrurile ne apar invers în Cartea a II-a din *Despre considerare*, unde Bernard se adresează unui papă (de presupus: șovăitor în această decizie) ca să îl convingă să reia

[5] Pentru această lectură, vezi, de exemplu, Courcelle (1974), p. 270, care include tratatul lui Bernard într-o istorie a lui „cunoaște-te pe tine însuți” de tip socratic, Michel (AA. VV., 1992 și 1993) care vede în *consideratio* un instrument pentru realizarea unei unități a spiritului, fără un sens politic. Kennan (1976) face o analiză a difuzării manuscrise a tratatului și conchide asupra faptului că el a fost receptat, între cistercieni, preponderent ca un manual de viață spirituală (deși poziția lui este relativ contrazisă de comentariul lu Siani din 1749, cf. nota anterioară). Lobrichon (2012), remarcă și el faptul că răspândirea manuscrisă a tratatului în secolele următoare arată scăderea interesului papalității pentru acest text și creșterea interesului pentru el ca manual de viață monastică.

cruciada? Căci Bernard spune, într-adevăr, în *Despre considerare*, II, I, 4, că el vrea să îl convingă pe papă de nevoia unei a treia încercări (*îndemnându-i pentru a treia oară – monentem tertio*), numărând probabil prima cruciadă, căderea Edessei și această a treia încercare, adică ceea ce a devenit ulterior Cruciada a II-a.

Raporturile papei Eugen cu Bernard nu sunt însă atât de simple pe cât ne lasă să înțelegem doar acest tratat. În 1135, Paganelli este canonic la Pisa, unde are loc întâlnirea lui Bernard. Peste numai trei ani, el intră ca novice la abația de la Clairvaux, care funcționa deja de 23 de ani și conta în Europa monastică a epocii drept un simbol recent al reformei ordinului benedictin, de separare față modul de înțelegere a idealurilor benedictine de către monahii de la Cluny și drept un loc al ascetismului riguros. Dar el petrece la Clairvaux doar anul 1139; pe următorii șase ani îi petrece deja în curia romană ca abate la Sfântul Anastasius (viitoarea *Tre Fontane*, o abație cu valoare strategică pentru puterea pontificală),și ajunge papă în 1145. Prin urmare, el a petrecut la Clairvaux un timp scurt și care era, în 1148–1149, o amintire relativ îndepărtată. Când devine papă, o face contra cutumelor (întrucât nu face parte din colegiul cardinalilor), iar pe acest fond tensionat, îi cere lui Bernard să predice în favoarea expediției militare. După răspândirea veștii eșecului de la Edessa, între 1147 și 1148, papa ajunge de două ori la Clairvaux. Am putea oare crede faptul că în atitudinea papei față de cruciadă ar fi avut o loc o schimbare, împotriva căreia se manifestă în acest tratat Bernard? Deși sesizăm răsturnarea de atitudine dintre încurajarea papei și faptul că acum el este cel încurajat, nu putem afirma nimic despre această schimbare, deoarece nu cunoaștem un document care să o ateste.

Cu toate acestea, putem sesiza un anumit comportament discursiv al abatelui Bernard față de Eugen, în care abatele este preocupat să sublinieze influența pe care o are asupra noului papă, până la afirmarea publică a unei substituții între cei doi („*Ei susțin că nu tu ești papă, ci eu*”)[6]. Epistolele 238–239 sunt dedicate acestei teme, iar în *Despre considerare*, Bernard îi reamintește lui Eugen iubirea pe care i-o poartă „ca o mamă”. Apoi, în *Epistola* 250, 4, Bernard însuși se mărturisește pe sine astfel: *strigă spre voi monstruoasa mea viață, conștiința mea chinuită. Căci eu sunt ca o himeră a veacului meu: nu mă port nici ca un cleric, nici ca un laic*[7]. Această dublură a celor două vieți înseamnă, pentru Jean Leclerq, o combinare problematică a vieții contemplative și a celei active, corelabilă unui fundament teologic al legăturii dintre har și liberul arbitru (Leclerq, 2009: *355–358*). Or, tocmai pe această legătură se așază conceptul considerării, despre care vom vedea din definițiile sale că nu este nici viață activă, nici contemplativă, dar că nici nu le exclude.

Dacă alăturăm la acestea perioada lungă de timp dintre cariera de monah și cea de oficial al Romei a lui Paganelli, dar și cele câteva date despre pontificatul lui

---

[6] *Epistola* 239, în *Patrologia latina*, vol. 182, col. 431a: „*Aiunt non vos esse papam, sed me*”. Ideea acestei substituții este reluată de Michel (AA.VV., 1992) p. 582, dar care o înțelege exclusiv ca relevantă pentru desăvârșirea spirituală a lui Bernard însuși, care s-ar proiecta pe sine în papă pentru sine însuși, iar nu pentru acțiunea papei, așa cum argumentăm în acest studiu.

[7] *Epistola* 250, 4, în *Patrologia latina*, vol. 182, col. 451a: „*Clamat ad vos mea monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam chimaera mei saeculi: nec clericum gero, nec laicum*”.

foarte scurt (1145–1153), despre care Harald Zimmermann afirma ironic „cine ştie ce s-ar fi întâmplat dacă Eugeniu ar fi urmat poruncile misticului cistercian de a duce o viaţă potrivit modelelor apostolice!" (Zimmermann, 2004: *131*), în care nu a primat deloc cultivarea modelelor ascetice recomandate, credem că este un motiv suficient să acordăm un accent real nu atât iubirii purtate de abate, cât *faptului* că el simte nevoia să o afirme. Dacă această observație este corectă, atunci putem porni de la ea pentru a citi apelul lui Bernard spre Eugen ca pe o dorință de a-l readuce pe papă la o stare de fapt prezentă mai degrabă în proiecțiile abatelui despre papă. De altfel, el folosește exprimarea acestei iubiri pentru a afirma un primat al vieții monastice în fața celei seculare. El o face în termenii unei nostalgii față de viața monastică, resimțite în timpul asumării unei funcții ecleziastice: Eugen este „smuls din brațele Rahelei" – I, I, 1 (*alias* din abația de la Clairvaux, așa cum interpretează deja în 1749 Iohannes Siani (Siani, 1749 *s.p.*), iar analogia este subtil formulată tocmai în termenii comentării *Cântării cântărilor*, operă principală a lui Bernard). Totuși, această smulgere nu este tocmai corectă istoric, deoarece el plecase demult de la Clairvaux. Ba mai mult, această nostalgie a vieții monastice exprimată în raport cu funcția ecleziastică nu poate fi doar un fapt constatat *ad hoc* de autor, ci el este un *topos* benedictin foarte comun (pe care îl găsim, de pildă, și la Grigore cel Mare, și la Petrus Damianus[8]). Aici, însă, paradoxal în raport cu forma deja clasică a acestei nostalgii și, probabil, ca o inovare a lui Bernard, funcția papală îi este prezentată lui Eugen nu doar calocul de „cădere" din starea de monah, ci mai ales ca scopul ultim al asumării funcției de papă:

> Ce dacă ai urcat pe scaunul <papal>? Nici de ai merge pe aripile vânturilor, nu te-ai putea sustrage afecţiunii. (...) nici <nu cred> că promovarea ta a urmat condiţiei tale anterioare, ci *că a ajuns la ea* [*s.n.*]. De aceea, nu te voi sfătui ca magistru, ci ca o mamă. (*DC*, *Prol.*).

Această inversiune merită să ne atragă atenția asupra intenției tratatului: el vrea să folosească exigențele vieții ascetice pentru a le plasa în contextul legitimității decizionale ale pontifului roman. Conținutul acestui primat al vieții ascetice se arată drept un „eu" al monahului care trebuie descoperit și care se află în opoziție cu funcția asumată, dar și în permanentă primejdie a de a fi uitat. Acest „eu" este definit printr-un joc de cuvinte în latină, în stilul retoric obișnuit al întregului tratat, care apelează abundent la asemenea sonorități, drept o formă de securitate și de apartenență a sa la sine însuși: *ubi tutus, ubi tuus? – unde eşti în siguranţă, unde eşti*

[8] Cf. Grigore cel Mare, *Dialoguri*, *Prol.*, 5, traducere de C. Horotan, comentarii de A. Baumgarten, colecția „Biblioteca medievală", Iași, Editura Polirom, 2017, p. 31; Petrus Damianus, *Despre omnipotența divină*, *Prolog*, 1.traducere de F. Ion, comentarii de A. Baumgarten, colecția „Biblioteca medievală", Iași, Editura Polirom, 2014, p. 55. În pasajul citat, cuvintele lui Petrus Damianus sunt foarte explicite: „*Greșește, părinte, greșește cel care se încrede în a fi simultan monah și a servi curia* (*et monachum esse, et curiae deservire*)".

al tău?. Așadar, primatul vieții ascetice față de funcția ecleziastică îl face pe Bernard să descopere tensiunea fundamentală dintre persoană și funcție.

Dar autorul descrie simptomele acesteia legând-o de doi termeni de bază ai experienței spirituale ascetice, care sunt cu această ocazie folosiți, poate pentru prima oară în istoria lor, într-un sens politic. Pe de o parte, sufletul acaparat de funcție își uită persoana deoarece suferă „împietrirea/învârtoșarea inimii" (*duritia cordis*). *Sklerokardia*, (în echivalentul său grec) este un termen biblic[9], care are o carieră în teologia morală, dar care aici este folosit pentru a desemna incapacitatea sufletului care a asumat o funcție de a-și părăsi autosuficiența, de a asuma frica (*timor* este „început al înțelepciunii", într-un pasaj veterotestamentar la care face aluzie textul[10]), sau de a înțelege cele trecute, prezente și viitoare. Putem oare chiar deduce de aici că sufletul care suferă de *duritia cordis* nu mai înțelege individualul datorită universalității legilor care îi ocupă sfera funcției? E foarte posibil, atâta timp cât opusul ei, considerarea, este și un act de cunoaștere al individualelor, cum vom vedea. În orice caz, Bernard asociază aici *duritia cordis* cu neglijența născută din obișnuința neatentă (I, I, 1: *per consuetudinem in incuriam*) și cu „golirea minții" (I, II, 3: *evisceratio mentis*). Să notăm doar faptul că trecerea de la obișnuința neatentă (numită și *consuetudo*, dar și *assiduitas*) la inautenticitatea minții în care nu mai există intuirea adevăruluieste și ea o temă benedictină atestabilă, de exemplu, la Gerardus din Cenad, în *Prologul* la *Imnul celor trei tineri către dascălul Isingrim*[11].

Pe lângă acest simptom al împietririi inimii, omul pierdut în propria lui funcție este privat de un proces fundamental al vieții spirituale numit „înțepătura/ străpungerea inimii" (*compunctio*), căreia Grigore cel Mare îi dedicase deja în *Dialogurile* sale un important capitol în care îi enumera speciile[12]. *Compunctio* este

[9] Pentru istoria acestui termen, am beneficiat de o excepțională fișă bibliografică pe care a întocmit-o părintele ieromonah Agapie Corbu, răspunzând cu generozitate și erudiție întrebărilor pe care i le-am adresat privitor la el. Îi sunt recunoscător și reproduc lista primită: Deut., 10, 16, Ier., 4, 4 (în ambele pasaje ideea apare ca un îndemn la purificarea sufletului analogică tăierii împrejur corporale și strict ritualice); Sir. 16, 10, Prov., 17, 20, Prov., 28, 14, Ps., 94, 8 și 12–13, Ezec., 11, 9, Ez., 3, 7, Mt., 19, 8, Mc., 10, 5 și 16, 14 (unde evanghelistul asociază împietrirea inimii cu absența credinței), Fap., 28, 27, iar pentru dezvoltarea în tradiția greacă: Macarie Egipteanul, *Omilia* 40, Avva Isaia, *Cuvinte ascetice* I, 44, Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, c. 148 (trad. rom. în *Filocalia*, vol. 1). Chiril de Schitopolis, *Viaţa Sfântului Ioan Isihastul* c. 23, 219, 5 (trad. rom., *Vieţile pustnicilor Palestinei*, ediţie bilingvă, ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2013, p. 444); Isaac Sirul, *Cuvântul* 30, p. 508, r. 12; *Cuvântul* 5, p. 301, r. 386, *Cuvântul* 30, p. 508, r. 10, (trimiterile sunt la ediția critică a textului grec, ΑΒΒΑ ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, *ΛΟΓΟΙ ΑΣΚΗΤΗΚΟΙ*, ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΙΒΗΡΩΝ, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, 2014); Ioan Scărarul, *Scara*, *Cuvântul* IV, 50; XIV, 32; XXVI A, 29; XXVI A , 59; XXVII B, 8. (trad. rom. *Filocalia*, vol. 9). Simeon Noul Teolog, *Centurii*, III, 23 (SC 51, pp. 86–87). Deopotrivă îi mulțumesc Georgianei Huian pentru faptul că mi-a atras atenția asupra unui interesant pasaj din Augustin, *Confesiuni*, VII, 2, 1, unde Augustin folosește o expresie asemănătoare celei expuse (*incrassatus corde*) și arată cum „inima rigidă" face imposibil accesul eului la sine însuși. Este destul de evident că putem vedea în dezvoltarea augustiniană a acestei idei biblice o posibilă sursă a lui Bernard, pentru că cistercianul repetă, de fapt, această idee: că inima împietrită blochează accesul la autocunoaștere.

[10] Sir., 1, 16: *initium sapientiae timor Domini*, la care putem citi o ușoară aluzie la *DC*, I, II, 3.

[11] Cf. Gerardus din Cenad, *Deliberarea asupra imnului celor trei tineri*, *Prolog*, traducere de Marius Ivașcu, comentarii de Claudiu Mesaroș, colecția „Biblioteca nedievală", Iași, Editura Polirom, în pregătire.

[12] Grigore cel Mare, *Dialoguri*, III, XXXIV, *ed. cit.*, p. 280 sqq.

căință, remușcare, dar și grijă față de viitor, spasm al sufletului care își alungă siguranța de sine, exercițiu al umilității etc. Corespondent termenului patristic *katanyxis*, el este un termen foarte comun în toată tradiția spirituală medievală (pe care numai prudența și lipsa de curaj speculativ ne împiedică să o gândim ca pe un arhetip medieval, mult mai accentuat moral, al *dubito*-ului cartezian), și este opusul viciului paulin al științei care „umflă”[13]. Amândouă, atât împietrirea inimii cât și absența compunctiei conduc la abuz în funcția însăși, ca dovadă că ele produc favoritismul politic și juridic (*acceptio personarum*, o importantă categorie juridică, de pildă, la Gratian și în toată teologia morală ulterioară – cf. *DC*, II, XIV, 23).

În acest context al excesului de acțiuni cerute de funcția pontificală apare în scenă considerarea (*DC*, I, V, 6), strict legată de împietrirea inimii și de compunctie. A te dedica considerării înseamnă a evita împietrirea inimii (așa cum Bernard deja sugerase, asociind *consideratio* cu *humilitas* în *Despre gradele umilității*) și a porni de la premisa compunctiei, căreia i se adaugă drept consecință *pietas* (*DC*, I, II, 3). Însă atât considerarea, cât și împietrirea inimii beneficiază de niște descrieri în care putem recunoaște structura unui cerc hermeneutic al constituirii sensului lor, pe care îl regăsim și în descrierea raportului de participare afectivă a lui Bernard la viața spirituală a lui Eugen. Să citim împreună trei pasaje ale textului pentru a le remarca similaritatea:

> Aşadar, de unde să încep? Prefer de la ocupaţiile tale tale, fiindcă în privinţa acestora te compătimesc cel mai mult. *„Compătimesc” am spus, dacă pătimeşti totuşi şi tu* [s.n.]: căci altminteri trebuia mai degrabă să spun că„pătimesc”; fiindcă nu este compătimire atunci când nu este nimeni care să pătimească. Deci, dacă tu pătimeşti, eu compătimesc: dacă nu, pătimesc totuşi, şi foarte mult, pentru că ştiu că un membru care a rămas fără simţire se află departe de sănătate; iar cel care nu înţelege despre sine că este bolnav acţionează mai primejdios. (*DC*, I, I, 1)

> Să nu continui să mă întrebi ce este <inima împietrită>: dacă nu te-ai înfricoşat, atunci <inima ta> este <deja> aşa. Este împietrită doar inima care nu se înspăimântă de sine însăşi, fiindcă nu simte. (*DC*, I, II, 2)

> Şi, pentru început, ia în considerare, desigur, ce voi spune <că este> însăşi considerarea. (*DC*, II, 2, 5)

Cele trei pasaje au un element comun, pe care o logică simplă l-ar declara drept petiție de principiu, pentru că definește ceva prin el însuși. În fiecare caz, Bernard îi spune lui Eugen că nu poate înțelege conceptul comunicat (pătimirea, împietrirea sau, respectiv, considerarea) dacă nu le-a experimentat deja. Singura ieșire indicată din această situație paradoxală apare doar în primul pasaj, prin

[13] 1 Cor., 8, 1: *scientia inflat, caritas vero aedificat*.

invocarea unei teme care ar putea fi asociată cu debutul *Consolării filosofiei* a lui Boethius: primul pas al vindecării este conștientizarea bolii. În schimb, această pedagogie paradoxală, proprie inițierii spirituale, reclamă prezența (eventual, latentă, deși Bernard nu o spune) în interlocutor a virtuții pe care maestrul i-o cultivă: Eugen pătimește pentru a fi compătimit, nu poate înțelege împietrirea inimii dacă ea îi este deja împietrită și trebuie să folosească considerarea pentru a înțelege ce este considerarea. Pe autorul tratatului nu pare să îl preocupe dificultatea de natură logică a acestei pedagogii, ci mai degrabă dubla postură a relației dintre cei doi: Bernard și Eugen sunt uniți (prin dragostea „maternă") în cele trei aspecte, dar totuși despărțiți, pentru că fiecare aspect trebuie să fie prezent anterior în sufletul lui Eugen ca să îi poată fi comunicat ulterior lui Bernard.

Acest aspect ambivalent este deosebit de util în economia discursului, așa cum vom vedea mai jos, pentru ca Bernard să poată stabili decidentul responsabil al cruciadei. Această implicație este deocamdată invizibilă, dar ea devine pas cu pas clară, pe măsură ce ni se clarifică sensul considerării și modul în care ea realizează un echilibru între persoana (adică sinele monastic) și funcția de papă a lui Eugen. Or, primul pas în această direcție este indicarea conținutului acestei clarificări, împrumutat dintr-un pasaj din Augustin[14]:

Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est – Așadar, cum patru sunt lucrurile pe care trebuie să le iubim: primul, care este deasupra noastră, al doilea, care suntem noi, al treilea care este lângă noi, al patrulea care este sub noi *etc.* (*De doctrina christiana*, I, XXIII, 22, trad. M. Ciucă, București, Editura Humanitas, 2002, pp. 81–83)	*te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt – pe tine, pe cele de sub tine, cele din jurul tău, pe cele de deasupra ta – DC* II, III, 6.

Prin urmare, ceea ce la Augustin este doar regulă a iubirii și a plasării omului în lume, este considerare în comportamentul papei Eugen pentru Bernard. Analogia cu Augustin însă continuă, deoarece pasajul din *De doctrina christiana* invocat continuă, recomandând cunoașterea acestor patru dimensiuni pentru a elimina iubirea de sine și pentru a bloca aspirația de a-i domina pe ceilalți (paragraful XXIII, așadar cel imediat următor în textul lui Augustin). Observația ni se pare importantă, pentru că și Bernard dezvoltă din teoria sa a considerării consecința potrivit căreia papa, dacă practică în mod corect considerarea, se eliberează de această aspirație.

[14] Asemănarea este identificată de Leclerq (1969), p. 120 și repetată ca un loc comun al exegezei acestui tratat.

Totuși, textul lui Bernard în care îi recomandă lui Eugen să fie mai degrabă un administrator decât un comandant, (de vreme ce papa nu a pierdut conștiința transcendenței și exercițiul umilității), nu mai urmează vocabularul lui Augustin din paragraful invocat din *De doctrina christiana* (unde Augustin spusese: *qui sibi naturaliter pares sunt ... dominari affectat* – ed. cit., p. 82). De fapt, când amintește implicația augustiniană dinspre cele patru dimensiuni ale iubirii/considerării spre evitarea trufiei și a dominării semenilor, Bernard folosește un alt vocabular, care este împrumutat, în opinia noastră, din altă lucrare augustiniană:

> ... să administrezi, nu să comanzi. Fă acest lucru şi să nu laşi impresia că omul îl domină pe om, ca să nu te domine o totală nedreptate. Dar ţi-am încredinţat mai mult decât suficient această idee mai sus, atunci când se dezbătea cine eşti. Totuşi, o adaug şi pe aceasta: căci nu există pentru tine nici otravă, nici sabie mai de temut decât „pofta de a domina" (libidinem dominandi). (*DC*, III, 1, 2)

Am pus între ghilimele expresia *libido dominandi* întrucât, deși niciuna dintre edițiile tratatului *Despre considerare* pe care le-am consultat nu semnalează acest fapt, el ar putea să fie considerat drept o parafrază la un pasaj din *Prologul* la *De civitate Dei*, unde acest concept apare într-un context care judecă istoria romană păgână și contează drept una dintre explicațiile sensului general al întregului tratat augustinian:

> De aceea, nici despre cetatea terestră, pe care o domină pofta însăşi de a domina (*ipsa ei dominandi libido dominatur*), deşi doreşte ca ea să domine (cu toate că popoarele o slujesc), nu trebuie să lăsăm sub tăcere nimic din ceea ce sensul acestei opere asumate cere şi este dată posibilitatea să spunem.

Augustin își anunță în această frază o intenție importantă în economia întregului său tratat: de a formula o judecată la adresa istoriei romane păgâne, care cade în opinia autorului sub paradoxul de a fi dominată de pofta de a domina, printr-o subtilă dialectică a voinței de dominare pe care tot Augustin o dezleagă în tratatul său, spunând despre romani că acest paradox ar proveni din încrederea în zeii falși (adică: învinși și defuncți) pe care Eneas i-ar fi transportat din Troia pentru întemeierea Romei și despre care romanii au refuzat să accepte realitatea lipsei lor de viață de la începuturile orașului[15]. Acest exercițiu de conștientizare a unui fapt *ascuns de la întemeierea* orașului este astfel curativ pentru poporul Romei, care se poate, în opinia lui Augustin, numai pe această cale creștina. Este însă tentant pentru noi răspunsul posibil la întrebarea: de ce apelează Bernard tocmai la acest text augustinian, arătând faptul că uitarea considerării conduce la

[15] Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, I, 3.

voință de dominare? Am putea răspunde, reconstituind coerența lecturii lui Bernard din Augustin, indicând pasajele din *Despre considerare* care se referă la același popor al Romei, identificat drept „ceea ce este în jurul" lui Eugen și drept piedică în calea considerării, tentație spre abuz politic și împietrire a inimii pentru papă. Termenii în care Bernard-monahul îi critică pe citadinii Romei și curia papală sunt foarte duri și cumulează plethora viciilor. Însă faptul că el folosește un termen augustinian aici ne arată cum această critică se înscrie într-un efort de refacere a unei situații pentru Bernard arhetipale, în care, tot așa cum Augustin face apologia creștinării Romei, tot așa Bernard face apologia unei reforme ascetice a întregului creștinism și în primul rând a curiei romane.

Am putut vedea, astfel, cadrele în care funcționează considerarea: virtuți ascetice, vicii ale trufiei, convertirea lor politică și fixarea sinelui monastic mai presus de funcția asumată, într-un cadru cvadripartit care îi asigură papei un echilibru și o autenticitate: dacă practică considerarea, el se ferește de trufie și de dorința de a domina, pentru că recunoaște existența celor de deasupra lui, nu se lasă absorbit complet de nevoile funcției (cerute de cei din jurul lui), are înțelegerea particulară a celor de sub el (deci este ferit de împietrirea inimii și privilegierea persoanelor) și are acces la sinele propriu, dobândit prin exercițiu spiritual. Cele patru dimensiuni ale considerării sunt însă în unitate unele cu altele: o dovadă limpede a acestui fapt este splendidul pasaj din *Despre considerare*, III, IV, 14, unde Bernard se referă la „imaginea" (*species*) papei. Aici, plurisemantismul cuvântului*species* (aspect, imagine, vedere, specie *etc.*) oferă o continuitate de la imaginea care relevă adevărul până la imaginea-copie degradată a adevărului. Această continuitate legitimează moderat fastul roman (dacă el este o expresie a chipului interior al papei), iar asta tocmai în scriitura unui dintrecei mai cunoscuți critici ai opulenței ecleziastice din secolul al XII-lea.

În ciuda acestei scheme, rămâne totuși neclar ce anume este considerarea și cum o folosește Bernard pentru a-l determina pe Eugen în a asuma cruciada. Am cultivat în această expunere voluntar această neclaritate pentru a reconstrui demersul lui Bernard: el însuși dă indicații lacunare și descrieri vagi în primele ocurențe ale termenului său, iar definițiile survin ocazional și după folosirea termenului.

Considerarea apare astfel drept garanţie a autenticităţii spirituale a monahului devenit papă în faţa pericolului exercitării funcţiei. De aceea, Bernard o plasează într-o zonă intermediară între viaţa activă şi cea contemplativă, dar o deosebeşte de ambele. (Aceasta este, putem nota, o reală contribuţie la lunga istorie a distincţiei dintre viaţa activă şi cea contemplativă). Ea nu este o formă de raţionalitate practică (*Dacă dai acţiunii tot ce trăieşti şi cunoşti, <dar> nimic consideraţiei, te laud? – DC*, I, V, 6*?*), şi nu este nici prudenţă (enumerată între virtuţi, faţă de care *considerarea* este exclusă: I, VIII, 11). Dar ea nu este nici raţionalitate contemplativă (*Căci nu vreau să se înţeleagă în toate <cazurile> că <mă refer la> contemplare, fiindcă una se referă la certitudinea privind lucrurile, iar cealaltă mai mult la căutarea <lor>*". *– DC*, I, II, 5). În al treilea rând, nu este

doar un intermediar între ele, ci un factor unificator al percepției lumii[16], adică o formă de a folosi contemplaţia în viaţa practică, fără a părăsi exerciţiul pur al contemplării, unde considerarea se exersează propriu-zis:

> Cărţile anterioare, chiar dacă erau intitulate Despre considerare, au totuşi foarte mare legătură cu acţiunea, de vreme ce ele ne învaţă sau ne recomandă că anumite lucruri nu trebuie doar considerate, ci înfăptuite. Dar cea pe care o scriu acum va trata doar despre considerare. Căci cele ce sunt deasupra (tema fiind într-adevăr aceasta) nu implică acţiune, ci contemplare. (*DC*, V, I, 1)

Am putut identifica în text patru definiții ale considerării, iar comentariul lor ar putea, eventual, să clarifice cum funcționează considerarea în contextul cvadripartit pe care l-a fixat Bernard. Prima dintre ele o leagă de definiția tradițională a filosofiei, pe care o cunoaștem de la Alkinous, apoi Cicero, dar pe care Bernard putea să o preia direct din *Instituțiile* lui Cassiodor[17]. Este interesant însă cum „o cunoaștere a celor umane și divine" (*humana divinaque simul tractant*) este asociată și de Seneca, în *Epistolele către Lucilius*, cu suprimarea distincției dintre viața practică și viața contemplativă, iar Seneca, așa cum știm, este un autor foarte apreciat în epocă. De altfel, ea este o definiție binecunoscută în secolul al XII-lea, amintită și de Hugo din Saint Victor, în *Didascalicon*[18]. Aceasta înseamnă, de fapt, o elogiere a tradiției filosofice care conduce la cunoașterea lucrurilor divine și umane, apreciată de mai multe ori în tratatul de față, spre deosebire de logica și dialectica pariziană împotriva căreia Bernard se pronunțase în multe rânduri. Ne aflăm, așadar, cu această primă definiție, în curentul principal al transmiterii uneia dintre definițiile antice ale filosofiei:

> Înainte de toate, considerarea purifică însuşi izvorul său din care iese la lumină, adică mintea. Apoi, domină afectele, dirijează acţiunile, corectează excesele, cumpăneşte moravurile, înnobilează şi ordonează viaţa, iar în cele din urmă aduce cunoaşterea deopotrivă a lucrurilor divine şi umane – postremo divinarum pariter et humanarum rerum scientiam confert. (*DC*, I, VIII, 9)

A doua definiție prezintă considerarea în termenii unei intenționalități a cunoașterii, care construiește fenomenul cunoașterii, dar descrie exclusiv harta subiectului orientat spre lucruri. Un strămoș al intenționalismului? Termenul *intensa*, tradus aici prin „intensă" este imperfect redat, căci el semnifică atât intensitatea, cât și tendința, iar ca participiu pasiv, el evocă existența unui autor care provoacă acest act de tendință spre adevărul lucrurilor, pe care nu îl substituie

[16] *DC*, II, IX, 18: *„summa imaque consocians – unind cele foarte înalte cu cel foarte neînsemnate*".

[17] Cf. Cassiodor, *Instituții*, II, 3, 5. Pentru surse: Alkinous, *Didaskalicos*, apoi la Cicero, *De officiis*, I, 153 și II, 6, dar și *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, p. 15, l. 35–36.

[18] Cf. Hugo din Saint Victor, *Didascalicon*, II, 1, trad. L. Maftei, ediție și comentarii de D. Poirel, colecția „Biblioteca medievală", Iași, Editura Polirom, 2013, p. 109.

accesul la adevăr (care rămâne de partea contemplației). Prin urmare, genul proxim al considerării este *cogitatio*, iar diferența este *intensa*, adică o cugetare orientată spre lucruri. Nici nu putea fi altfel, de vreme de considerarea elimină împietrirea inimii și permite astfel accesul persoanei la cunoașterea lucrurilor, indiferent de funcția pe care o asumă:

> contemplarea poate fi definită <drept> adevărata şi certa privire a sufletului asupra oricărui lucru, sau înţelegerea neîndoielnică a adevărului, în vreme ce considerarea <este> o cugetare intensă cu scopul de a cerceta, sau încordarea sufletului care cercetează adevărul – consideratio autem intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum. (*DC*, II, II, 5)

A treia definiție prezintă considerarea în contextul mântuirii individuale și îl leagă de unul dintre cele mai vizitate pasaje neotestamentare de către epistemologiile latine medievale, *Romani*, 1, 20:

> A considera astfel înseamnă a se repatria. Aceasta este cea mai înaltă şi mai potrivită utilitate a lucrurilor prezente, din moment ce, potrivit înţelepciunii lui Pavel, cele invizibile ale lui Dumnezeu se zăresc prin cele care au fost făcute, odată ce au fost înţelese. – Sic considerare, repatriare est. Sublimior iste praesentium ac dignior usus rerum, cum iuxta sapientiam Pauli, invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. (*DC*, V, I, 1)

Aici, considerarea uzează de distincția dintre cel aflat pe cale (*peregrinus*, în *Prologul* la *De doctrina christiana*, sau *viator*, în terminologia teologiei universitare a secolelor următoare) și cel aflat „în țara Tatălui" (*in patria*, tot în terminologia aceluiași pasaj augustinian, care corespunde aici verbului lui Bernard *repatriare*). Însă alăturarea cu pasajul din *Romani* este cu adevărat surprinzătoare: numai participiul pasiv „*intellecta*" din pasajul paulin poate corespunde aici considerării. Deci ea este un efort de înțelegere a celor invizibile divine în cele create (spre deosebire de contemplare care ar putea să le caute doar în sine, sau gândirea practică, ce ar putea să fie orientată doar spre lucruri, fără a căuta *invisibilia Dei*).

A patra definiție trimite la perceperea de sine, la viața internă a conștiinței, iar considerarea este aici poarta spre orientarea optimă a sinelui în lume și o formă de autarhie a sinelui:

> De aceea <considerarea> nu caută ca intermediar, spre <a ajunge> la ele, simţul corpului: ea însăşi este simţ pentru sine, simţindu-se pe sine însăşi (se ipsa sentiens). Este cel mai bun gen de a vedea, dacă nu ai nevoie de nimic al nimănui pentru tot ce ţi-ai dorit, fiind mulţumit cu tine.

Avem, așadar, valorificarea unei definiții clasice a filosofiei, o orientare intenționalistă, o încadrare în economia mântuirii și o formă de autarhie

aperceptivă cuprinse în considerare. Toate acestea pentru a impune un concept nou, distinct de contemplație sau de practică, despre ni se spune doar că le implică parțial, dar că exercitarea proprie a considerării ar avea loc pe terenul pe care îl partajează cu contemplația, dar la care se raportează specific, și care face obiectul cărții a V-a: lumea celor divine. Și totuși, Bernard îl folosește din plin în câmpul deciziei politice. El el leagă frecvent considerarea de arta măsurii și de stabilirea termenului mediu și al căii de mijloc, așezându-se astfel și el pe firul unei venerabile tradiții antice: posesorul considerării poate admite preceptul antic „nimic prea mult" și poate stabili mereu justa măsură în acțiunea sa, deoarece el deține reperul măsurării. (*DC*, I, VIII, 9–11), corelabil mai ales considerării „estimative" din Cartea a V-a[19]. Justa măsură este însă aici numele deciziei politice a papei. El trebuie să stabilească dacă și când reluarea cruciadei are loc. Când Bernard o spune, el pare să își reamintească distanța pe care o luase față de Eugen în pasajele în care îi cerea considerare pentru a înțelege ce este considerarea, pătimire pentru a provoca compătimirea sau absența împietririi inimii pentru a se putea feri de ea. Aceasta pentru că, simultan cu apelul la cruciadă, Bernard se retrage discret din discursul propriu, punându-l pe Eugen în locul său prin forța unui transfer de responsabilitate cu o evidentă încărcătură retorică:

> Cât despre mine, ce crezi că ar face aceştia <ai noştri>, dacă s-ar ridica din nou la îndemnul meu şi ar fi din nou înfrânţi, când m-ar auzi îndemnându-i a treia oară să repete călătoria, să repete lucrarea în care deja prima dată şi a doua oară au dat greş? Şi totuşi israeliţii, fără a se gândi că au dat greş prima şi a doua oară, se supun <poruncii> a treia oară şi învinge. Dar poate aceştia <ai noştri> spun: „De unde ştim că îndemnul plecării este de la Domnul? Ce semne faci tu, ca să credem în tine?" Nu pot răspunde eu însumi la această întrebare: sfiala mea trebuie cruţată. Răspunde tu pentru mine şi pentru tine însuţi, potrivit celor pe care le-ai auzit şi le-ai văzut sau, desigur, potrivit cu ceea ce-ţi va fi inspirat Dumnezeu. (...) Nu revine umilității mele să îți dictez ca un lucru să fie făcut într-un fel sau în altul. (*DC*, II, I, 3–4)

Pentru acest transfer de responsabilitate putem invoca o legitimitate teologică tocmai din opera lui Bernard, pentru că el este cel care, într-un mod original, așa cum a arătat deja Jean-Luc Marion[20], a interpretat dogma omului care este imagine și asemănare divină din perspectiva doctrinei liberului arbitru, care atestă la el natura de imagine divină a omului. Dacă imaginea divină atestă tocmai libertatea, atunci putem deduce că apelul la ceea ce noi numim aici sinele monastic al lui Eugen este un apel la imaginea divină din el, în numele căreia se poate invoca libera lui decizie, în care sugestia lui Bernard este degrevată de responsabilitatea acțiunii.

[19] Pentru această corelație cu considerarea estimativă, cf. Michel (AA.VV., 1992), p. 588, dar și afirmația lui Leclerq (2009), p. 368, potrivit căruia considerarea bernardină este „un act al stabilirii măsurii".

[20] Marion (1993), p. 49 și mai ales 58 sqq. Unul dintre pasajele esențiale din opera lui Bernard discutate în acest studiu este din *Despre har și liberul arbitru*, IX, 28 (cf. ed. Leclerq-Rochais, III, pp. 185–186).

Numai Eugen poate stabili acum, singur cu el însuși și cu teribilul instrument al considerării, dacă ideea cruciadei este sau nu este „de la Domnul”. (Sau, așa cum sugerează Karl F. Morrison, avem aici de-a face cu un „decalaj hermeneutic – *hermeneutic gap*” între cei doi, prin care Bernard i-ar sugera prin cultivarea unor paradoxuri lui Eugen, pentru a-i stârni emoțiile, că Dumnezeu l-ar putea ierta pe papă pentru păcatele sale, oricât de mult insucces ar avea cruciada)[21]. Dar acest ultim pasaj citat din tratat ne arată cum construcția acestui concept l-a condus pe Bernard la portretul unui conducător care este încadrat cvadripartit, în care deasupra lui este natura divină care ar putea să îl inspire, în jurul lui sunt elementele funcției, mai prejos de el sunt supușii și universul, iar în el însuși un sine exersat monastic în virtuțile umilității, ale compunctiei și care are astfel prerogativele celui ce stabilește justa măsură și legea. Acțiunea papei este, prin urmare, coerentă cu această dimensiune cvadripartită și unește experiența contemplativă cu cea practică prin intermediul considerării. Merită să remarcăm însă și coerența acestei unități dintre cele două tipuri „clasice” de viață în recomandările pe care le face templierilor Bernard în *Despre elogiul noii cavalerii* (*De laude novae militiae*) de a unifica viața practică cu cea contemplativă, alegând Bethania drept loc al geografiei spirituale pentru această unitate[22]. Similaritatea dintre comportamentul dorit de Bernard pentru Eugen și cel dorit în cazul templierilor este evidentă.

Bernard îl plasează așadar pe Eugen, după ce l-a „echipat” cu toate aceste virtuți, într-o situație în care nicio lege nu îl mai poate ajuta, deoarece decizia asumării cruciadei nu înseamnă aplicarea unui principiu universal de drept, care să îi stea la dispoziție lui Eugen. El este acum măsurătorul, dătătorul de legi situat inevitabil într-o poziție anomică, în care numai exercițiul considerării îl poate sprijini. Dealtfel, scutit de *libido dominandi* prin posesia considerării, posesor a două săbii (dintre care pe cea materială o poate folosi doar prin delegație), dar și posesor al unei *plenitudo potestatis*, papa este prezentat pe larg în acest tratat drept instanța care gestionează excepționalitatea în fața legii: o dovadă este Cartea a III-a, capitolul II (6–12), unde Bernard tratează abuzul de *appelationes* la curia romană: apelarea este solicitarea unei decizii anomice și excepționale, contra unei instanțe

[21] Morrison (1988), p. 138. Din întreaga exegeză a tratatului la care am avut acces, acest articol al lui K. F. Morrison pare cel mai aproape de interpretarea pe care o propunem. Articolul nu vorbește despre transferul de responsabilitate pe care l-am studiat și despre circumstanțele teologice în care el are loc, dar sesizează natura retorică a discursului lui Bernard și înțelege cum cascada de paradoxuri la care este supus Eugen are o natură persuasivă.

[22] Cf. *Despre elogiul noii cavalerii*, 13, în *Patrologia latină*, 182, col. 939a–b: „*castellum Mariae et Marthae, in quo Lazarus est resuscitatus (...) Hoc ergo in loco breviter intimatum sufficiat, quod quidem nec studium bonae actionis, nec otium sanctae contemplationis, nec lacrymae poenitentis extra Bethaniam accepta esse poterunt illi etc. – <unde se află> castelul Mariei și al Martei, în care a fost reînviat Lazăr (...) Așadar, în acest loc este suficient să fie lămurit faptul că nici preocuparea bunei acțiuni, nici răgazul sfintei contemplări, nici lacrimile acelui penitent nu au putut fi primite în afara Bethaniei* etc.”.

juridice sau cel puțin una care acționează în condițiile blocării temporare a aplicării unei legi: Bernard critică abuzul de *apellationes*, dar recunoaște prerogativa papală a judecării acestora.

Să adăugăm la aceste observații originalitatea celor patru definiții ale considerării. Putem remarca faptul că sensul cu care Bernard îl folosește în acest tratat este recunoscut ca fiind unul cel puțin particular în raport cu uzanța comună a termenului la mai bine de un secol după redactarea textului. Toma din Aquino, în *Summa theologica*, IIa IIae, q. 180, a. 3, remarcă acest caracter neobișnuit și îl apropie de sensul cu care Richard de Saint-Victor, contemporan al lui Bernard, folosise termenul de *meditatio*[23]. Este posibil ca intuiția lui Toma să fie foarte corectă, deoarece Bernard însuși folosește *meditatio* cu sens de *consideratio* într-un loc al operei sale[24].

În căutarea unei surse precise pe care Bernard ar fi putut-o folosipentru termenul lui, în 1992, Jürgen Miethke (AAVV, 1992: *498*) identifică acest termen în Grigore cel Mare, *Regula pastoralis*, I, 1–2, unde apare, într-adevăr, asocierea cu valoarea umilității,iar aceasta în contextul în care papa Grigore oferea episcopilor reguli de acțiune[25]. În același an, Bruno Michel se înscrie în aceeași direcție a identificării sursei considerării în opera papei Grigore, pentru care trimite la *Omiliile la Ezechiel*[26]. Fără să trimită la aceste studii, în anul următor, Rémi Brague emite o ipoteză foarte diferită, care plasează originea posibilă a acestui termen în *Comentariul* lui Chalcidius la dialogul *Timaios* al lui Platon (Brague 1993: *182*). Mergând pe firul acestor afirmații, într-adevăr, Chalcidius spune:

> Este avută în vedere o dublă funcție a întregii filosofii, adică considerarea și apoi actul <ei>: într-adevăr, considerarea a fost numită în urma contemplării insistente a lucrurilor divine și nemuritoare, pe când actul ei este cel care înaintează potrivit cu deliberarea sufletului rațional privitor la lucrurile

[23] Cf. Toma din Aquino, *Summa theologica*, IIa IIae, q. 180, a. 3, (trad. C. Bejan, Iași, Editura Polirom, 2016): „... potrivit lui Richard de Saint-Victor, cugetarea pare să se refere la examinarea unui număr mare de lucruri, din care cineva încearcă să culeagă un simplu adevăr unic. De aceea, prin cugetare se pot înţelege şi percepţiile simţurilor, pentru a cunoaşte unele efecte; şi imaginaţiile şi discursurile raţiunii despre diferite semne sau tot ceea ce duce la cunoaşterea adevărului căutat. Totuşi, potrivit lui Augustin, în *Despre Treime*, XIV, orice operaţie actuală a intelectului poate fi numită cugetare. De fapt, *meditaţia* se pare că ţine de procesul raţiunii care porneşte de la unele principii şi ajunge la contemplarea unui anumit adevăr. După Bernard, *considerarea* ar avea acelaşi scop. Totuşi, după Filosof, în *Despre suflet*, II, orice operaţiune a intelectului se numeşte *consideratio*. Dar contemplaţia desemnează însăşi simpla intuire a adevărului. De aceea, acelaşi Richard spune: *contemplaţia este privirea perspicace şi liberă a sufletului spre lucrurile care trebuie privite; în schimb, meditaţia este privirea sufletului ocupată cu căutarea adevărului; iar cugetarea este veghea asupra sufletului înclinat spre rătăcire*".

[24] *DC*, II, VI, 13: *Age ergo, puta tempus putationis adesse, si tamen meditationis praeivit*.

[25] Cf. Grigore cel Mare, *Regula pastorală*, I, 1–2.

[26] Cf. Michel (AA.VV., 1992), p. 584, care citează Grigore cel Mare, *Omilii la Ezechiel*, (t. 2, în ediția C. Morel, SC vol. 360, n. 3, p. 250).

muritoare care trebuie protejate și conservate. Însă fiecăreia dintre genurile de funcții îi este necesar văzul, și în primul rând considerării[27].

Ipoteza ar putea fi seducătoare, deși exegetul nu mai urmează firul acesta, pentru că pasajul din Chalcidius comentează tocmai *Timaios*, 46e–47a, unde Platon face elogiul văzului ca dar divin care a slujit apariției filosofiei, deoarece prin văz omul a putut observa mișcările celeste circulare și le-a putut aplica „revoluțiilor propriei noastre gândiri, ele fiind înrudite”[28]. Dacă această ipoteză ar fi corectă, atunci considerarea lui Bernard ne-ar trimite exact la sursa platoniciană a filosofiei. Cu toate acestea, la Platon nu apare nici un termen specializat, ci doar verbul *idein* (aici cu sens de „a vedea”), iar faptul că în comentariul latin al lui Chalcidius este folosit termenul *consideratio* ne trimite mai degrabă, după părerea noastră, la sensul etimologic al acestui cuvânt latin, care se referă la scrutarea astrelor, de vreme ce pasajul platonician se referă strict la vederea mișcării circulare astrale[29].

Așadar, dacă putem reține sursa din Chalcidius ca fiind prea puțin plauzibilă, putem vedea, totuși, în scrierile lui Grigore o posibilă sursă, atât cât el folosește termenul pentru sfaturi practice la adresa episcopilor. La aceasta putem adăuga, eventual, și un scurt pasaj din *Predica 15* a lui Augustin, unde considerarea apare ca

---

[27] *Duplex namque totius philosophiae spectatur officium, consideratio et item actus, consideratio quidem ob assiduam contemplationem rerum divinarum et immortalium nominata, actus vero, qui iuxta rationabilis animae deliberationem progreditur in tuendis conservandisque rebus mortalibus. Utrique autem officiorum generi visus est necessarius, ac primum considerationi*. Nu am avut la dispoziție ediția Waszink a acestui comentariu, citată de autor, dar am putut verifica pasajul în ediția mai recentă a lui Claudio Moreschini: Calcidio, *Commentario al „Timeo” di Platone*, testo latino a fronte, a cura di Claudio Moreschini *et al*., Milano, ed. Bompiani, 2003, p. 546, paragr. CCLXIV.

[28] Trad. C. Partenie, în Platon, *Opere,* VII, Editura Științifică, 1993, p. 161.

[29] Dar nici Rémi Brague nu pare să își fi reluat această primă teză, deoarece el a dedicat în 2003 un alt articol „considerării” lui Bernard, unde leagă *consideratio* de prezența umilității descrise în *Despre gradele umilității*, I, 2 și sugerează originea ideii tot la Grigore cel Mare, dar în celebrul pasaj al *Dialogurilor*, II, XXXV, 3, privind ochiul divin plasat deasupra lumii care vede totul fără rest, de care ochiul uman se deosebește numai prin faptul că vede lucrurile lumii incomplet, (așadar, ar trebui să le „considere”). Brague (2003), p. 141–142, remarcă cum Bernard, comentând pasajul din Grigore, leagă ideea umilității de posibilitatea considerării. (*Sermones de diversis*, IX, 1, în PL 183, col 565d). Este foarte adevărat faptul că Bernard, redactând *Despre considerare*, a putut avea în minte lectura *Dialogurilor* (Noi am apropiat în aparatul de note câte un pasaj din cele două texte: *Dialoguri*, III, XXXVIII, 3: *in hac terra in qua nos vivimus finem suum mundus iam non nuntiat, sed ostendit – pe acest pământ pe care locuim lumea nu își vestește sfârșitul, ci deja îl înfățișează*, trad. C. Horotan, col. „Biblioteca medievală”, Iași, Editura Polirom, 2017, p. 303 cu pasajul din *DC*, I, X, 13: *non instant iam, sed exstant – nu doar că stau să vină, chiar sunt prezente*, întrucât ambele vorbesc despre substituția dintre iminența și prezența sfârșitului). Totuși, nici această a doua ipoteză a lui Brague, deși la fel de seducătoare ca și prima, nu este decât prea puțin probabilă, deoarece, urmărind trimiterea lui Brague la Grigore și la predica citată a lui Bernard, constatăm cum nici în pasajul indicat din Grigore nu apare termenul propriu-zis de *consideratio*, nici în predica lui Bernard. În ciuda acestei interpretări a lui Brague, rămâne totuși interesant cum autorul, la p. 142, spune că umilitatea dezvăluie dimensiunea practică a sinelui, dar a acțiunii *en situation d'urgence*, chiar dacă fără a explica, de fapt, natura acestui urgențe și fără a indica trăsătura ei profund anomică.

o tendință spre divin cenzurată de natura transcendentă a acestuia: *căci lui îi revine gloria în vecii vecilor. Nouă <ne revine> considerarea, admirația, tremurul, exclamația, pentru că <nu avem parte> de nici o pătrundere*[30].

Însă nici pasajele din Grigore, nici cel din Augustin, cu atât mai puțin cel din Chalcidius nu anunță aproape nimic din forța speculativă a celor patru definiții date de Bernard. Putem conchide, cel puțin deocamdată, asupra unei originalități totale a teoriei bernardiene, compusă *ad hoc* pentru a-l convinge pe Eugen al III-lea de importanța excepțională a gestului său de a debloca cruciada? Am putea să oferim un răspuns favorabil acestei întrebări dacă urmărim cum portretul bazat pe sinele monastic (pe care Eugen îl putea câștiga la Clairvaux în anul petrecut acolo, sau cel puțin Bernard îl invocă retoric ca fiind moștenirea spirituală a lui Eugen) face ca decizia morală personală să fie mai presus de lege și să o inspire și să stea astfel la baza unei *plenitudo potestatis* menționate în text. Pentru Bernard, ca scriitor, *consideratio* este astfel un termen preluat din vocabularul latin calificat de Grigore, dar pe care Bernard îl investește cu noi sensuri.

Astfel, el ne apare drept o calificare a pontifului în situația excepționalității, iar acest fapt îl poate apropia de doctrina modernă a stării de excepție. Comparându-l, prudent, cu această doctrină, putem remarca Giorgio Agamben definește starea de excepție drept cazul de acțiune politică ce nu poate aplica norme ale dreptului, ci devine sursă a dreptului: „*forma legală a ceea ce nu poate avea formă legală*”[31]. O asemenea situație cunoaște și chestiunea cruciadei, epntru Eugen: el trebuie să o decidă inspirat[32] de Dumnezeu, iar nu aplicând normele de drept existente. Faptul că noi putem înțelege în acești termeni problema pe care trebuia să o soluționeze Bernard (și pe care el o soluționează folosind eul monastic al lui Eugen) poate fi întărit de faptul că teoria „stării de excepție” este atestată dealtfel, de Agamben însuși (Agamben 1988: *27*) în *Decretul* lui Gratian (redactat în jurul anului 1150, așadar strict contemporan lui Bernard). Într-adevăr, în *Decretul*, I, dist. 48 și în III, dist. 1, cap. 2 întâlnim o expresie proprie dreptului roman, *necessitatem legem non habet* („necesitatea nu ascultă de o lege”), pe care *Glossa* la *Decret* o comentează: „*dacă ceva are loc datorită necesității, el are loc în mod licit, pentru că necesitatea preface în licit ceea ce nu este licit în lege. Apoi, necesitatea nu are lege*”[33]. Nu este neapărat necesar ca Bernard să fi cunoscut acest

[30] Augustin, *Sermones*, 15, 10–11: *ipsi gloria in saecula saeculorum. Nobis consideratio, admiratio, tremor, exclamatio, quia nulla penetratio*.

[31] Agamben (2008), p. 7: „dacă măsurile excepționale sunt fructul perioadelor de criză politică și, ca atare, trebuie înțelese pe terenul politic, și nu pe cel juridico- constituțional, ele se găsesc în situația în situația paradoxală de a fi măsuri juridice care nu pot fi înțelese pe planul dreptului, iar stare de excepție se prezintă ca fiind forma legală a ceea ce nu poate avea formă legală”.

[32] Bernard însuși spune, în *DC*, II, I, 3: *tibi inspiraverit Deus*. putem reține tot drept un efect retoric faptul că paragraful imediat următor prezintă pasajul drept colateral discursului, chiar dacă el ar putea conta drept textul lui central.

[33] *Glossa* la *Decret*, I, 48: *si propter necessitatem aliquid fit, illud licite fit: quia quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum. Item, necessitas legem non habet* – pasaj citat *apud* Agamben (2008), p. 27.

pasaj al *Glossei*, redactat probabil mai târziu, ci este suficient să constatăm cum circulația ideilor despre starea de fapt urgentă (*necessitas*) din dreptul roman este în circulație în epocă, pentru a o putea corela cu ceea ce constatăm că se întâmplă în procedura lui Bernard în acest tratat.

Cu toate acestea, un alt aspect îl diferențiază radical de această doctrină. Întreaga structură a Cărții a V-a și mai ales finalul o demonstrează. Fără Cartea a V-a, am fi avut doar portretul unui conducător politic discreționar care își invocă presupusa experiență ascetică și inspirația divină pentru a acționa arbitrar. Dar supunerea lui unei ierarhii date de experiența religioasă modifică situația. Așa citește și L. Couloubaritsis acest tratat, ca având centrul său de greutate în doctrina teologică a Cărții a V-a și întrucât practică o metodă henologică originală: de a da unitate lumii și acțiunii prin raportare la natura divină (Couloubaritsis 1998: *1094; 1107*). Compusă oarecum separat, ca un domeniu propriu de exersare a considerării și maximă apropiere a ei de contemplare, această carte a V-a discută problema naturii trinitare și oferă mai multe definiții ale lui Dumnezeu.Această preocupare nu trebuie să surprindă pentru atmosfera intelectuală a secolului al XII-lea: repetiția insistentă a întrebării *quid est Deus?*, urmată de diverse definiții poate aminti de proceduri asemănătoare din *Regulile de teologie* ale lui Alain de Lille sau, oricât de îndepărtat ar fi ascetismul cistercian de aceste surse filosofico-hermetice, de celebrele definiții divine din *Cartea celor XXIV de filosofi*.

Însă particularitatea lui Bernard în acest context este faptul că el o folosește preponderent, între aceste definiții, pe cea dată de Anselm de Canterbury în *Prologion*, 2, potrivit căreia Dumnezeu este „*acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare – id quo maius cogitari nequit*". Grație acestei definiții, cele patru dimensiuni ale considerării umane pot corespunde cu patru „dimensiuni" divine, exprimate ca lungime, lățime, înălțime și profunzime. Toate aceste dimensiuni sunt, desigur, utilizate metaforic folosind filtrul definiției anselmiene pentru a semnifica infinitatea divină. Plasată în perspectiva unei considerări a „celor de deasupra", folosirea acestei definiții dă considerării o dimensiune spirituală și totodată infinită. Ea nu mai este aici decizie politică, chiar dacă, așa cum am văzut, legitimase această decizie. De altfel, întreaga atmosferă a ultimelor capitole este în mod evident datoare câtorva capitole din *Proslogion*, deși exegeza a pus în evidență deocamdată foarte puțin această filieră. Mai ales capitolul 19 al tratatului lui Anselm ni se pare că este una dintre sursele încheierii tratatului. Anselm descria în acel capitol răsturnarea potrivit căreia mintea umană care încearcă să cuprindă natura divină se lasă în cele din urmă cuprinsă de aceasta (*nihil enim te continet, sed tu contines omnia*[34]), înțelegând prin această răsturnare singura coabitare posibilă între suflet și transcendent. La rândul său, Bernard folosește aceeași figură pentru a arăta cum are loc considerarea infinită a obiectelor divine: *dacă chiar cuprindem cu mintea pe cel în care suntem cuprinşi – si forte vel sic*

[34] Cf. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, în *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Edinburg, 1946, vol. I, p. 115, l. 15, trad. rom. A. Baumgarten, ed. B. Apostrof, Cluj, 1996, p. 40.

apprehendamus, in quo apprehensi sumus (*DC*, V, XIII, 27), după ce doar cu câteva fraze mai înainte amintise „*ascuțișul minții (acies mentis)*" în sensul fragilității minții umane care încă nu este inspirată divin: cu același sens restrâns folosise Anselm această binecunoscută expresie augustiniană[35] în *Prologul* la *Proslogion*: „*ascuțișul minții îmi fugea în toate părțile (acies mentis omnino fugeret*". Dacă termenul central al tratatului nostru a primit în aceste ultime paragrafe sensul unei căutări infinite, putem și noi răspunde la întrebarea inițială privind sensul posibil al sintagmei finale a tratatului: putem înțelege această sintagmă în convergență cu această dimensiune infinită a considerării înseși. Desigur, Bernard introduce aluzia la infinitatea temei tratatului său vorbind de rugăciune. Dacă la începutul Cărții a V-a, el a anunțat că subiectul ei este considerarea în sensul ei propriu de privire intensă spre cele divine, rugăciunea invocată în final nu poate fi străină de această considerare. Nu putem ști din exprimarea autorului dacă vede în ea o parte a considerării sau o continuitate a ei, dar putem conchide faptul că, dacă tema poate fi gândită ca infinită, atunci și considerarea celor de sus, împreună cu rugăciunea care li se adresează, este sursă infinită a tuturor celor patru dimensiuni ale considerării.

BIBLIOGRAFIE

I. Ediții și traduceri ale tratatului *Despre considerare*

Saint Bernard, 1658: *De la Considération, au pape Eugène, de la traduction du Sieur Des Mares*, ed. P. Lamy, Paris.

Sancti Bernardi Claraevallensis,1640: *De consideratione liber*, în *Opera omnia*, Lutetiae Parisiorum, apud Mathurinum Henault, pp. 859–904.

San Bernardo, 1606: *Trattato della Consideratione [...] al papa Eugenio III*, tradotto di latino in volgare da Rinaldo Retini, Venetia, ed. Ciotti Sanese.

Sanctus Bernardus Abbas, 1719: *De consideratione libri quinque ad Eugenium tertium, în Opera omnia, cum genuina tum spuria dubiaque (...) tertiis curis Domini Johannis Mabillon, presbyteri et monachi benedictini e congregatione S. Mauri*, apud Carolum Robustel, Paris, col. 414–464.

San Bernardo, 1759: *Volgarizzamento del libro Della considerazione mandato ad Eugenio III*, ed. Antonio Zatta.

Sanctus Bernardus abbas Clarae-Vallensis, 1854: *De consideratione libri quinque ad Eugenium tertium, în Patrologiae cursus completus*, vol. 183, ed. J. P. Migne, Paris, col. 727–808.

Saint Bernard, 1908: *On consideration*, translated by George Lewis, Clarendon Press, Oxford.

St. Bernard,1921: *Treatise on Consideration*, translated from the original latin by a priest of Mount Melleray, ed. Brown and Nolan, Dublin–Belfast–Cork–Waterford,.

Saint Bernard, 1943: *De la considération*, traduction du latin par Pierre Dalloz, Grenoble (această traducere a fost reluată la Ed. du Cerf în 1986 și 2012).

St.Bernardus, 1963: *De consideratione*, în *Opera*, vol. III, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclerq et H. M. Rochais, Romae, Editionis Cisterciensis, pp. 393–493.

[35] În numeroasele sale ocurențe din opera lui Augustin, această expresie apare de obicei cu un sens neutru, referindu-se la facultățile cunoașterii (de exemplu, *Confesiuni*, III, 5), pe când la Anselm și la Bernard ea apare ca nume al facultății care se simte neputincioasă în cunoaștere dacă nu este inspirată divin.

Bernard of Clairvaux,1976: *Five Books on Consideration. Advice to a Pope*, translated by John Anderson and Elisabeth T. Kennan, Cistercian Publications, Kalamazoo MI.

Bernhard von Clairvaux, 1994: *De consideratione ad Eugenium Papam, Über die Besinnung an Papst Eugen, în Sämmtliche Werke*, ed. G. B. Winkler, ed. Tyrolia, Innsbruck, Bd. 1, pp. 625–841.

San Bernardo,1984: *De consideratione ad Eugenium Papam / La considerazione a Eugenio Papa*, introduzione di Pietro Zerbi, traduzione e note di Ferruccio Gastaldelli, în *Opere di San Bernardo*, vol. I, *Trattati*, Ferruccio Gastaldelli (dir.), Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano, pp. 725–939.

II. Exegeză

AA.VV., 1992: *Colloque de Lyon–Cîteaux–Dijon: Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualités*, Les Editions du Cerf, Paris (volumul deschide seria operelor lui Bernard proiectată de colecția „Sources chretiennes").

Arnas, P. R., 2007: *Iglesia y poder en el De ecclesiastica potestate de Egidio Romano*, în „Anales del Seminario de historia de la filosofía", Madrid, Universidad Complutense, Madrid, vol. 24.

Arabeyre, P., Berlioz, J., Poirrier, P., eds., 1993: *Vies et légendes de saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XIIe–XXe siècles). Actes des Rencontres de Dijon, 7–8 juin 1991*, Brecht, Pontigny, (Cîteaux, Commentarii Cistercienses. Textes et documents 5).

Aube, P., 2003: *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris.

Berman, C., 2000: *The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia PA.

Boissard, E., 1959: *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite*, în „Recherches de théologie ancienne et médiévale" no. 26, pp. 214–263.

Botterill, S., 1994: *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge UP.

Bouter, N. (ed.), 2000: *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations, réseaux, relectures, du XIIe au XVIIe siècle, Actes du 4e Colloque international du CERCOR, Dijon, 23–25 septembrie 1998*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

Brague, R., 2003: *L'anthropologie de l'humilité*, R. Brague, ed., *Saint Bernard et la philosophie*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 129–152.

Bredero, A. H.,1998: *Bernard de Clairvaux, culte et histoire: del'impénétrabilité d'une biographie hagiographique*, Brepols, Turnhout.

Burton, A., Trottmann, C. *et al.* eds., 2012: *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens, Actes du Colloque de Troyes*, 28–30 octombrie 2010, în „Cîteaux"(număr special).

Constable, G., 1953: *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, în „Traditio", no. 9, pp. 212–279.

Couloubaritsis, L., 1998: *Histoire de la philosophie ancienne et médiévales. Figures illustres*, Paris, Grasset, p. 1094 și 1107.

P. Courcelle, 1974: *Connais-toi toi-même, De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Ed. Études Augustiniennes.

Evans, C. R., 2000: *Bernard of Clairvaux*, Oxford UP, 2000.

Farkasfalvy, D., 2002: *Remarks and suggestions concerning the critical text of Saint Bernard's treatise* ***De consideratione***, în „Analecta Cisterciensia", 54, pp. 285–310.

Gervers, M., 1992: *The Second Crusade and the Cistercians*, New York.

Gilson, E., 1934: *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, 1934.

Giraud, C., 2013: *Notes sur les sermons* ***Qui habitat*** *de Bernard de Clairvaux*, în „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 97, pp. 277–298.

Guizot, F., 2004: *Vie de Saint Bernard, écrite par Guillaume de Saint-Thierry et continuée par Arnaud deBonneval et Geoffroi din Clairvaux*, traduit du latin par François Guizot, Clermont-Ferrand, Paleo.

Hasenohr, G., 1992 : *„Floret", Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*, ed. Geneviève Hasenohr și Michel Zink, Paris, Fayard.

Ivanka, E. von, 1953: *L'union à Dieu, la structure de l'âme selon S. Bernard*, în „Saint Bernard théologien, Analecta S. Ordinis Cisterciensis", 9, pp. 202–208.
Jacqueline, B., 1972: *Le pape et les romains d'après le 'De consideratione ad Eugenium papam' de Saint Bernard de Clairvaux*, în „Euntes docete", 25 (1972), pp. 159–170.
Kay, R., 2004: *Dante in Ecstasy: Paradiso 33 and Bernard of Clairvaux*, în „Medieval studies", 66, pp. 183–212.
Kennan, E., 1967: *The 'De consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelth Century: a Review of Scholarship*, în „Traditio", 23, pp. 73–115.
Kennan, E., 1973: *Antithesis and argument in the 'De consideratione'*, în Pennington, B. (ed.), *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq* (Cistercian Studies Series, 23), Washington, pp. 91–109.
Kobusch, T., 2009: *Métaphysique contemplative d'Origène au XIIème siècle*, în Trottmann, C. (ed.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, pp. 91–109.
Köpf, U., 1980: *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen.
Lachaud, F., Scordia, L. (eds.), 2007: *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Rouen.
Lambertini, R., 2011: *Mirror of Princes*, în H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Routledge – Springer, pp. 729–735.
Leclerq, J., 1953: *Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits*, col. „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis", vol. IX, Roma.
Leclerq, J., 1966: *Saint Bernard et l'ésprit cistercien, Paris*, ed. du Seuil.
Leclerq, J., 1969: *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits, III* (col. „Storia e letteratura", 114), Roma.
Leclerq, J.[*]36, 2009: „Bernard de Clairvaux. Philosophie de l'action et pratique de la contemplation au prisme de la considération", în Trottmann, C. (ed.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, pp. 355–369.
Leclerq, J., *Voir le monde par les affects: Bernard de Clairvaux et la voie monastique*, în „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 95 (2011/2), pp. 323–341.
Lobrichon, G., 2012 : „Heurs et malheurs du *De consideratione*, XII–XVIII siècles", în Burton, A., Trottmann, C. *et al*. eds., Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens, *Actes du Colloque de Troyes, 28–30 octombrie 2010*, în „Cîteaux"(număr special), pp. 317–330.
Lossky, V. 1943: *Études sur la terminologie de Saint Bernard*, în „Archivum Latinitatis Medii Aevi", 17, pp. 79–96.
Marion, J.-L, 1993: *L'image de la liberté*, în R. Brague (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, ed. Presses Universitaires de France, pp. 49–72.
Martineau, E., 1982: *Prudence et considération. Un dessein philosophique de Saint Bernard de Clairvaux*, în E. Martineau, *La provenance des espèces*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 207–267.
McGuire, B. P., 2011: *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leide-Boston, ed. Brill.
Michel, B., 1993: *La considération et l'**unitas spiritus***, în R. Brague (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, ed. Presses Universitaires de France, pp. 109–127.
Morrison, K. F., 1988: *Hermeneutics and enigma: Bernard of Clairvaux's 'De consideratione'*, în „Viator", 19, pp. 129–151.
Nef, F.1993: ***Caritas dat caritatem**. La métaphysique de la charité dans les Sermons sur le Cantique des cantiques et l'ontologie de la contemplation*, în R. Brague (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, ed. Presses Universitaires de France, pp. 88–108.
Pennington, K., 1976: *The Canonists and Pluralism in the Thirteenth Century*, în „Speculum", 51, pp. 35–48.
Pennington, K., 1977: *Saint Bernard of Clairvaux. Studies commemorationg the eigth centenary of*

[36] Acest autor este diferit, deși omonim, cu celebrul editor și exeget cistercian al operelor lui Bernard, pomenit în cele trei ocurențe anterioare.

his canonization, Michigan, Kalamazoo, Cistercian Publications.
Sesé, B. P. Aymard, P. Riché, M. Feuillet, 1996: *Vieţile sfinţilor Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Assisi, Ioan al Crucii*, trad. din franceză de Georgeta Hajdu, Bucureşti, Editura Humanitas, (textul reproduce volumul publicat de P. Riché, Petite vie de Saint Bernard, ed. Desclée de Brower, Paris, 1989).
Rusconi, R., 2001: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, în Rusconi, R. (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5 Congresso internazionale di studi gioachimiti San GIovanni in Fiore – 16–21 settembre 1999*, Roma, Ed. Viella, pp. 329–344.
Sianni, J., 1749: *In libros S. Bernardi abbatis De consideratione commentarii critici, morales, politici*, Roma.
Sommerfeldt, J. (*ed*.), 1991: *Bernardus magister. Papers presented at the Nonacentenary Celebration of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux*, Michigan-Kalamazoo, (10–13 May 1990), Kalamazoo-Achel.
Spornick, C., 1988: *The Life and Reign of Pope Eugene III (1145–1153)*, Ph. D., Notre-Dame University.
Stors, R., 1912: *Bernard of Clairvaux: the time, the man and his work*, New York.
Trottmann, C., 2010 :*Volonté et infinie liberté, dans une perspective eschatologique: Bernard de Clairvaux ou la faiblesse des puissants*, în *Il soggetto e la sua identità. Mente, norma, Medioevo e Modernità*, ed. Luca Parisoli, Palermo, BOSM, 12.
Vacandard, E., 1919: *Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vol., Paris.
Vallery-Radot, I.,1990: *Bernard de Fontaine*, avec un préface par P. Riché, Paris, ed. Criterion.
Vanni-Rovighi, S., 1978: *San Bernardo e la filosofia*, în *Studi di filosofia medioevale*, Milano, ed. Vita e pensiero, pp. 61–89.
Verger, J. et J. Jolivet, 1982 : *Bernard-Abélard ou le Cloître et l'école*, Paris.
Zimmermann, H., 2000: *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma, pp. 279–284.
Zimmermann, H., 2004: *Papalitatea în Evul Mediu, o istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei*, trad. A. Dincă, Iaşi, Editura Polirom, pp. 131–132.

SIT FINIS LIBRI, SED NON FINIS QUAERENDI. PRELIMINARY HIGHLIGHTS TO BERNARD OF CLAIRVAUX *ON CONSIDERATION*

ABSTRACT

The study aims to provide a specific point of view on the consideration doctrine, proposed by Bernard of Clairvaux as a theological background to the political decisions of Pope Eugene III. To this end, the fundamental concepts of the Treaty, their patristic sources and their contextualization in the 12th century environment are being analyzed. The main study stake is to highlight the value of the political discourse operating within the values of religious experience from Bernard's perspective, and leading to an analysis comparable to Karl Schmidt's theory of the exception state, in the twentieth century.

Keyword: Bernard din Clairvaux, consideratio, Eugen al III-lea, stare de excepție, autoritatea papei

EL TRACTADO DE CASO Y FORTUNA DE LOPE DE BARRIENTOS. EL ARTE DE GOBERNAR BAJO EL SIGNO DE LA SUERTE INESCRUTABLE

Mianda Cioba[*]

Uno de los temas asiduamente visitado por los estudiosos del humanismo castellano y del último siglo medieval es la cuestión de la Fortuna (Mendoza Negrillo 1973; Rubio 1964a; Villa Prieto 2016), concepto dotado de una peculiar capacidad de concentrar la reflexión en la existencia humana, la del individuo y de las colectividades, como lugar predilecto del enfrentamiento entre fuerzas inescrutables, causas agentes que intervienen cambiando el rumbo de las vidas humanas, cambiando, más que otra cosa, los equilibrios entre una determinada finalidad asumida y el resultado concreto de los actos con los que esta finalidad viene perseguida. Las raíces eruditas del tema sugieren, respecto a las transformaciones brutales que la intervención de la Fortuna podría producir, un parecido innegable con la condición trágica en los personajes del teatro clásico, pero el cuadro ideológico en el que se enfrentan dichas fuerzas presenta una configuración mucho más compleja y contradictoria a medida que la perspectiva se desplaza desde la antigüedad clásica hacia el Renacimiento y la modernidad temprana.

Por un lado, está el modo cristiano de comprender el proyecto universal, dentro del que el mundo se dirige inexorablemente hacia el fin establecido, mientras que, a escala humana, la providencia actúa como causa agente al servicio de esta lógica finalista. Al ser humano no le pertenece conocer sino de manera incompleta y puntual el verdadero significado de lo que se vive y experimenta, pero la providencia induce un determinado sentido de la coherencia en la concatenación de los acontecimientos. El individuo participa en los hechos en función de su libre albedrío, pero sin capacidad de medir las consecuencias últimas de sus actos, mientras que la justicia divina interviene para mantener el equilibrio entre los actos de la voluntad humana y las repercusiones de los mismos, poniendo de acuerdo la voluntad de obrar bien con el significado de la obra concreta; es por ello que el obrar virtuoso supone, también a escala humana, al menos la esperanza de una recompensa.

Por otro lado, es imprescindible añadir a la perspectiva medieval el cuadro del humanismo incipiente con su horizonte intelectual y sensible marcado por el paradigma clásico, integrado por las contribuciones de los historiadores, moralistas y

[*] Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine. Universitatea din Bucureşti; Centrtul de Studii Medievale al Universităţii din Bucureşti; mianda.cioba@lbs.unibuc.ro

RITL, nr. 1–4, p. 203–218, Bucureşti, 2018

poetas latinos, que alimentan las búsquedas de los humanistas del siglo XV y el interés de estos últimos por formas alternativas de revelación y de iniciación, en los misterios escondidos en la ciencia de los antiguos que le permitirían al ser humano conocer y controlar el futuro. Son numerosas las fuentes que proponen para la fortuna un contexto mítico-poético cuyo aparato de símbolos y rituales iba a ocupar el espacio público durante los últimos siglos del Imperio: se trata de una divinidad que dicta en el destino de emperadores y hombres políticos, comerciantes, atletas y matronas, quienes a su vez le profesan una fervorosa devoción, como asegura Plinio el Viejo en las *Historias Naturales* (VII, 42–45) Es la Tiche griega (Hernández Miñano 2015: *169*), muy presente en el espacio helenístico, o la Fortuna romana, relacionada, al principio, con los negocios marítimos, los más arriesgados de todos, y, en general con los asuntos humanos sobre los que la voluntad y la opción ética ejercen un mínimo grado de control: una fuerza hostil y caótica que suspende cualquier sentido de continuidad y cualquier dominio sobre lo propio, que se expresa a través del accidente y cuyo principal atributo es la rueda, símbolo de lo inestable.

De este breve repaso de rasgos surgen interrogantes evidentes:

¿Sería posible que la fortuna fuese "ministra de la providencia", como Boecio quiere que sea en su *Consolación de la Filosofía* y actuase en nombre de la misma, aunque el ser no tenga la posibilidad de conocer empíricamente esta dinámica, y esto precisamente porque, por sus naturales limitaciones, no puede presenciar el fin de todas las cosas y no consigue percibir el cuadro completo de la creación?

¿Qué es lo que les distingue, en relación con los demás seres humanos, a los que son sea víctimas, sea hijos pródigos de la Fortuna?

¿Qué papel conserva en estas circunstancia el cultivo de las virtudes y en qué medida podrían la virtud y el libre albedrío impedir que el hombre venga perseguido por la fortuna cambiante y hostil?

Desde una perspectiva moderna, el tema de la Fortuna significa, fundamentalmente, la búsqueda de un sentido existencial y el intento de negociar con la incertidumbre, al mismo tiempo, la necesidad de aprender a tolerar lo intolerable y de aceptar que el proyecto divino puede que no sea ni justo ni, a escala humana, acertado.

La misma dimensión existencial es la que viene intensamente percibida por los poetas de principios del siglo XV y es a través de esta inclinación a la identificación con el individuo perseguido por los hados (no sin relación, como decíamos anteriormente, con el tópico clásico de la condición trágica) que los humanistas del Prerrenacimiento europeo abren el debate en torno la fortuna insertándolo en un cuadro dominado por la idea cristiana de providencia.

Como resultado de la indeterminación ética de los actos de la Fortuna, ya desde la edad clásica se había hecho evidente la necesidad de rechazar, en términos morales, la opresión de la Fortuna. Asimismo, el Renacimiento postula, siguiendo a Aristóteles (*La Gran Mor*. II, 10) y a Cicerón (*Ad Familiares*, 5, 18, 1) que nada pueden los infortunios en contra de la razón bien orientada y que las veleidades de la Fortuna son vencidas por la Virtud. *Maior quam cui possit Fortuna nocere*, reza

el verso de las *Metamorfosis* ovidianas (VI, 195–196), verso que se convertirá en la leyenda de la representación de la Fortuna recogida por Sebastián de Covarrubias en su repertorio de emblemas de 1611(Hernández Miñano 2015: *168*). Los autores cristianos, de San Agustín (*De Civ. Dei*, VII, 14) a Boecio (*Consol*. II, 2, 28–31), sin olvidar al Salmista, (Salmo 37, 3: *Tú espera en el Señor y el Bien abraza*) coinciden en subrayar que la providencia apoya al hombre virtuoso en su enfrentamiento con la Fortuna hostil.

En el espacio hispánico, son dos las obras poéticas que se configuran completamente en torno del tema de la fortuna hacia finales de la primera mitad del siglo XV: el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena y *Diálogo de Bías contra Fortuna* del Marqués de Santillana, mientras que en otras, como el *Infierno de los enamorados* o la *Comedieta de Ponza* del mismo Marqués el problema de la fortuna es subsidiario. Las primeras dos se escriben dentro de los límites del mismo lustro: el *Laberinto* en 1444 y el *Diálogo* entre 1445 y 1448. En directa correspondencia con la perspectiva alegórico-poética aparece una consistente la tratadística dedicada a la fortuna: entre 1440 y 1451, Martín Alonso de Córdoba escribe, a petición del Condestable de Castilla don Álvaro de Luna, quizá la primera gran obra didáctica sobre el tema, el *Compendio de la Fortuna,* una síntesis meticulosa de pensamiento estoico y cristiano en la línea de San Agustín y de Boecio. Entre 1444 y 1453, más probablemente hacia 1445–1446, Lope de Barrientos, obispo de Cuenca y canciller mayor de Castilla redacta su *Tractado de caso e fortuna*, como respuesta a unas reiteradas consultas que el rey Juan II le había solicitado a su confesor, y al desear este último dejar claras las ideas maestras de su lección.

Una impresionante coincidencia temporal parece vislumbrarse al considerar en conjunto los datos de la aparición de estas obras, y a pesar de que algunas dudas se ciernen todavía sobre las fechas mencionadas, está plenamente confirmado el hecho de que en el período desde el acuerdo de Medina y el exilio del Condestable (1441) hasta después de la batalla de Olmedo (1444) se desata entre los literatos palaciegos una moda sobre esta temática poética y filosóficamente tan rica: "Son pocos los literatos del XV que se resisten a escribir sobre un tema tan complejo como la Fortuna. Bajo esta seducción caen autores de todo tipo: poetas como Micer Francisco Imperial, Alfonso Álvarez de Villasandino, Alonso de la Monja, Gómez Manrique […]; tratadistas como Alfonso Martínez de Toledo, Alonso de Cartagena, Alfonso de la Torre, Lope de Barrientos, Martín de Córdoba […]; o historiadores como Hernando del Pulgar o Andrés Bernáldez" (Villa Prieto 2011: *166*; Rubio 1964: *XV*).

Como se ha argumentado ya desde el inicio de la labor hermenéutica que se le ha dedicado, el *Laberinto* de Juan de Mena es una obra de exaltado patriotismo y de tono mesiánico (Alvar *et al.* 2002: *671*). Con toda probabilidad la obra fue concebida para un único destinatario, el rey Juan II (Gimeno Casalduero 1964), con el fin de reunir, a través de unas brillantes semblanzas histórico-alegóricas, los casos falaces de la Fortuna, para finalmente declarar la derrota de esta fuerza cambiante y hostil en todos los modos en que los antiguos habían imaginado su

invalidación: por un lado a través de la capacidad del hombre bien afortunado de prever y dominar el futuro, y por otro, a través de la superioridad de la Providencia divina. Juan de Mena no habla de libre albedrío y su proyección alegórica de la manera en que actúa la Fortuna se apoya en la influencia irrebatible de los astros.

En la versión conservada en 2 Ms. 2 de la Real Academia de la Historia, que en la edición de Carla de Nigris lleva el indicativo MH1 (de Nigris 1996: *LXXIV*) el poema de Juan de Mena acaba con el siguiente *explicit*, conocido por los estudiosos de Juan de Mena, pero quizá no tanto por los lectores: "Fenesçe este tratado fecho por Juan de Mena e presentado al Rey don Juan el segundo nuestro señor, en Tordesillas, a veynte e dos días de febrero, año del Señor de mil e quatroçientos e XL e IIII annos." (de Nigris 1996: *184*) Se nota un aire de rigor que sugiere la posibilidad de que el poema fuese realizado a petición directa del rey. Pero ello no excluye, sin embargo, que, aprovechando la oportunidad que se le ofrecía, el autor alimentase la esperanza de intervenir por iniciativa propia en lo que debía de ser un estado anímico marcado por dilemas, en el caso del monarca, y hacer que este último escogiese, en compañía de Álvaro de Luna, un futuro de brillantez política de la monarquía, en contra de las presiones políticas ejercidas por el bando del conservadurismo aristocrático rebelde.

Otro detalle significativo, y que se conoce quizá menos, es que otros cinco manuscritos que forman parte de la tercera rama del sistema de Kerkhof (Kerkhof 1993: *586*; Kerkhof 1995: *94*; Alvar 2002: *674*) añaden las tres coplas siguientes, muy explícitas precisamente en cuanto a las circunstancias de la realización de las *Tresçientas*:

"La flaca barquilla de mis pensamientos /
veyendo mudança de tienpos oscuros,/
cansada ya toma los puertos seguros, /
temiendo discordia de los elementos; /
treman las ondas y luchan los vientos /
cansa mi mano con el governalle, /
las nueve Musas me mandan que calle, /
fin me demandan mis largos tormentos.//
E ya fin les dava con gesto placiente /
en oçio troncando mi dulce fatiga/
non por que mengue ni falte que diga, /
mas yerra quien dize, si dize e non siente;/
e largo trabajo se cresçe a la mente, /
así que fablando non siento que digo: /
por ende, dispuso mi seso conmigo /
de dar fin al libro, callando, presente. //
Mas voz de sublime autoridad /
súbito luego me fue presentada: /
«Escrive, tú», dixo, «non des fin a nada, /

cresca tu obra diciendo verdad, /
ca viçio non faze la prolixidad/
do trahe buen modo de satisfacer, /
si pueden favores prestarte saber, /
favor es el mando de mi magestad".

Las *Tresçientas*, como muy bien se sabe, son en realidad 297 octavas reales, y las que acabamos de reproducir deberían quizá completar el proyecto de Juan de Mena. Esta parte final no aparece en las primeras ediciones de Hernán Núñez de 1499 y de 1505, pero vendrá recogida por la de 1582 de Francisco Sánchez de la Brozas (Alvar 2002: *671*). Sin embargo, la solemnidad de la copla 297 se ha impuesto como un argumento perentorio de que ésta era la verdadera forma en que el autor iba a clausurar su *opus magnus*, mientras que las tres octavas restantes pudieron ser versos espurios nada más, igual que otras veinte que circulan apócrifas hasta el siglo XVI. Esta hipótesis sigue en pie, pero a pesar de que pudieron ser añadidos ulteriormente por uno de sus numerosos discípulos aspirantes a la gloria poética, estos versos recogen, no obstante, la *communis opinio*, al sugerir que el rey acostumbraba acudir a sus colaboradores (entre los que Juan de Mena ocupaba un lugar destacado) para encontrar soluciones a sus dudas políticas y para combatir la ansiedad. Las tres octavas podrían ser, asimismo, o bien una confesión por parte Juan de Mena en relación con el proceso de creación y escritura, o bien una apropiación de la identidad autoral por parte de del interventor tardío. En ambos casos es significativo el hecho de que el autor de las tres estrofas tiene plena conciencia de la complejidad conflictiva que caracteriza la época en que vive y en que se ha escrito el poema. La escritura del poema viene comparada con una difícil navegación entre riscos mortales que aparecen y desaparecen engañosamente entre las olas enfurecidas del mar. La mano del autor "se cansa con el governalle", se cansa, por tanto, con la constante preocupación de mantener una distancia respetuosa para con todas las figuras importantes que dominan la historia del momento y sobre todo para con ambos protagonistas de la historia, el rey Juan II y el Condestable. Y como su capacidad de razonar le falla, y quizá, al mismo tiempo, el deseo de identificarse con la causa de uno o de otro de los contrincantes, el poeta decide abandonar la obra. Pero una voz "de sublime autoridad", que podría ser la del rey, la de la propia conciencia o la del imperativo espiritual que conecta al poeta a un saber especial y a un concepto de misión por encima de los accidentes de la historia, le inclina a seguir sin miedo a los reproches de prolijidad y de grandilocuencia, porque su obra es capaz de satisfacer un alto ideal estético, de producir placer y de alimentar la aspiración a la armonía espiritual, ideales humanísticos que para muchos coincidían con una posición privilegiada del Poeta en relación con el resto de los mortales.

Sello y reflexión personal del autor o apología tardía de algún discípulo anónimo, las tres estrofas anteriores ofrecen una imagen especial sobre las circunstancias de la creación, imagen consistente con la opinión general de los exégetas sobre el significado referencial del poema. Carla de Nigris piensa que Juan

de Mena escribió su obra maestra con el deseo de "exaltar el ideal monárquico, si bien recuerda al débil Juan II cuál era su misión en relación con la *utilitas publica* de su reinado y quién es el modelo que reúne las virtudes necesarias para gobernar" (de Nigris 1996: *LXVI*). Para Edwin Webber el poema encierra una crítica velada en contra del voluntarismo político de Álvaro de Luna (Webber 1986), mientras que Marie Turek descubre en el poema una denuncia del Condestable y al mismo tiempo del rey Don Juan II (Turek 1972), porque por encima del deber de la salvación política ambos están en deuda para con un ideal de regeneración moral de Castilla, un ideal que resalta plenamente de la exhortación final. Para muchos, la dimensión más consistente de la obra es la serie de retratos histórico-alegóricos, a través de los que la obra de Juan de Mena conecta con la moda de las semblanzas, un género que se alimenta de la convicción de los humanistas sobre el hecho de que el papel protagonista en la historia lo tienen no solamente los reyes o los líderes militares, sino los que tienen la capacidad de alimentar un ideal de vida civil.

La existencia de una clave política de lectura inscrita en el texto del *Laberinto…* es indudable, pero con la misma evidencia se impone a nuestro juicio otra declaración importante asumida por la instancia autoral – y en este sentido las tres octavas finales añaden su punto de coincidencia y de confirmación: se trata de la intención de recuperar en toda su complejidad y magnificencia la norma poética de la epopeya clásica como muy explícitamente se declara en las célebres octavas tres y cuatro. El valor de la fama sería el que define los caracteres épicos, pero lo que falta parece ser precisamente un conflicto productor de tensión y capaz de forjar unos objetivos dignos de ser perseguidos. Para ello, Juan de Mena utilizará la alegoría de la Fortuna mutable y hostil como instrumento del tratamiento épico de los caracteres y de los destinos humanos tocados por el ala trágica del infortunio.

Pero si son los poetas que, a partir de los del *Cancionero de Baena*, asimilan el tema de la Fortuna al campo de las letras y del registro poético alto, serán los filósofos morales y los tratadistas los que van clasificarlo entre los asuntos que deben formar necesariamente parte de los saberes cultivados por la élite, más específicamente por el rey o por el gobernante.

En el proemio del *Tractado de caso e fortuna* de Lope de Barrientos (Godinas 2006: *36–69*), el autor declara haber intentado ofrecerle al rey Juan II conocimientos dignos de su condición excepcional, de señor y soberano en cuyos hombros se apoya la responsabilidad de la hegemonía política de Castilla. Recordemos que en el concepto de la época dominado por la visión platónica de la ciudad ideal el saber acompaña la virtud. Es con estas armas que el arzobispo de Cuenca y canciller del reino a partir de 1441 se propone ayudar al monarca a comprender y a dominar la mutabilidad de la fortuna (Godinas 2006: *36*):

> En el tienpo que la tu humil fechura e servidor, indigno e inútil obispo de Cuenca, residía en la dotrina e criança del tu muy ínclito y amado fijo, y después en tu serviçio en el tu Alto Consejo, le fue preguntado por tu señoría

> algunas vezes qué cosa era fortuna, a lo qual él te ovo respondido por palabra lo que a esta demanda se requería. [...] y por quanto agora nuevamente, de un mes a esta parte, con un servidor de tu señoría me enbiaste mandar que te enbiase alguna cosa de escriptura agradable, por cunplir tu soberano mandamiento y perpetuar por escriptura el tu alto y muy noble deseo de querer saber, en lo qual se muestra la tu real condición porque a los reyes y príncipes perteneçe saber más altas cosas y más nobles que a otra persona alguna; [...] por tanto la tu humill fechura deliberó ordenar un breve tractado [...].

Como sugiere Fernando Gómez Redondo, Juan II y Álvaro de Luna son personalidades marcadas por los juegos del azar político, que al menos en el rey producían ansiedad y decaimiento de ánimos, lo que le inclinaba a confiar en la ayuda y en el consejo de magos, brujos y adivinos (Gómez Redondo 2002: *2775*). Al mismo tiempo, como hijo de las corrientes humanísticas de mediados del siglo XV, el rey debe de haber sido empujado por la curiosidad por lo oculto y misterioso que entroncaba con un saber que tenía sus raíces en la antigüedad clásica y que prometía apoyarlo en su intento de dominar el campo político. El prólogo de Lope sugiere el recelo del autor en relación con los consejos no autorizados y el deseo de alejar al rey de la tentación de escrutar el futuro. El miedo a las ciencias paganizantes coexiste en el Primer Renacimiento hispánico con la exuberante curiosidad por lo misteriosos y esotérico y Lope representaba la actitud más dedicada a la defensa de la los valores cristianos y más conservadora desde la perspectiva epistemológica del aristotelismo cristianizado. No menos convulsos son estos años para el valido del rey, y a pesar de que, en torno a 1445, el Condestable podría considerarse el favorito de la Fortuna, la *Refundición de la Crónica del Halconero* de Galíndez (Mata Carriazo 1946: *691ª*) le atribuye, mirando a los últimos meses de su vida, el perfil de víctima trágica de los caprichos de la misma (Gómez Redondo 2002: *2776*):

> (6) O Juan Bocacio! Si oy fueses vivo no creo que tu pluma olvidase poner en escripto la caída d'este tan estrenuo y esforçado varón […]. ¿Cuál mayor ejemplo a todo estado puede ser […] ¿Cuál mayor dotrina para conocer la variedad e movimientos de la engañosa e inçierta fortuna? …

Siguiendo al Príncipe de los filósofos, Lope da por cierto el hecho de que existe "caso y fortuna", por tanto el hecho de que en la vida aparecen acontecimientos inesperados e inexplicables y el resultado de estos acontecimientos pueden provocar el el revuelco de las existencias implicadas. Al cabo de un escueto análisis de la expresión binomial ratifica el hecho de que la fortuna es una manifestación particular del caso. Asi pues, la fortuna sería el suceso que se presenta fuera de cualquier fin determinado y asumido, y fuera de cualquier voluntad, pero que solamente ocurre en relación con los humanos dotados de libre albedrío, de

voluntad y de razón. Dicho de otro modo, con los niños y los animales no puede hablarse de fortuna (Godinas 2006: *38–39*).

> Segund dize Aristótiles en el segundo libro de los Físicos, que fortuna propiamente se dize la que acaeçe al animal raçional que es el hombre, por quanto obra por fin y con voluntat, que tiene libre alvedrío y ha conoçimiento y entiende la buena fortuna quando le acaesçe. Y por tanto los onbres solamente se pueden y deven deçir bien fortunados o mal fortunados o bien aventurados o mal aventurados [...].

Este tipo de azar se define en directa relación con el principio aristotélico de las causas naturales que lo producen, y más específicamente en relación con la causa agente y tiene carácter accidental e indeterminado (Godinas 2006: *45*): "Por declaración de lo qual es a saber que caso e fortuna es quando faze alguna cosa por un fin o por accidente e sale de allí otro fin no pensado [..] o que non era de pensar".

La argumentación se nutre de las técnicas escolásticas que se utilizan para examinar los aspectos incongruentes y paradójicos de la acción de las leyes naturales, por tanto el *Tractado de caso e fortuna* es uno de los primeros textos de filosofía natural en lengua vernácula en las que el criterio de la razón empírica aristotélica convive confortablemente con una rigurosa ética cristiana del acto de conocer. El conjunto lo que sugiere que las tensiones epistemológicas propios del Prerrenacimiento estaban relativamente superadas y que el hecho de hablar de cosas como el conocimiento del futuro eran al menos aceptables.

Por ello mismo quizá, los fallos de la argumentación son numerosos. El autor expone la mayor parte de sus argumentos antes de darse cuenta de que en su discurso se mezcla la fortuna como causa de los hechos (que sería sinónima del azar), con el concepto de fortuna o sea de buena o mala fortuna, utilizado para sancionar el resultado de los sucesos movidos por la fortuna. Al mismo tiempo, la fortuna, como causa de los sucesos puede ser causa natural que actúa accidentalmente, o bien causa agente que mueve las cosas hacia un fin imprevisto, pero dentro de un cuadro finalista controlado completamente por el plan divino. Aquí aparece la oportuna alegoría del amo que envía a dos criados suyos hacia el mismo punto en el espacio por lo que el encuentro de aquellos no puede ser fortuna sino desde la perspectiva limitada de cada uno de los criados.

Es interesante notar que, al postular la fortuna como fuerza que actúa en relación con la humanidad dotada de razón y libre albedrío, el autor no recurre ni una sola vez a la casuística del libre albedrío o de la conjunción entre fortuna y virtud. Como decíamos, toda una literatura moral que arraiga en la más ilustre tradición estoica proclama la virtud como único antídoto en contra del infortunio. El *Laberinto* de Juan de Mena se dedica en gran medida a recoger los "casos falaces de la Fortuna" y la alegoría de los círculos se organiza en torno al determinismo astral, y al mismo tiempo, en torno a la inclinación, o menos, de

hacer el bien que demuestra cada una de las figuras situadas en los círculos de los planetas. Asimismo, el horizonte unificador de esta diversidad de actuaciones, motivaciones y destinos es la fama, variante humanística de la salvación. Como buen escolástico, Lope admite, aunque indirectamente, que no existe continuidad entre las cuestiones de este mundo y las del más allá, y se propone hablar en el lenguaje de la ciencia (natural), que no en la del fenómeno particular; igualmente importante, el autor señala que, en su tratado, solo atiende la cuestión de la "presente bienaventurança" que, en palabras de Santo Tomás, afecta a "los bienes de primera intención" y a la felicidad terrena (Godinas 2006: *39*).

> De aquí se puede notar, fablando por çiençia y dexando de ablar en la bienaventurança de la gloria eternal, y fablando solamente en la presente bienaventurança que vulgarmente usamos, non se atribuye grant exçelençia o perfeción quando llamamos a alguno bien aventurado o bien fortunado, pues que aquella buena ventura o fortuna non la ganó por sí mesmo, salvo que le vino por açidente y por acaeçimiento. Y por ende, quando quisieremos atribuir a alguno grant exçelençia y perfeción, más lo honramos llamándole virtuoso que non bien aventurado, espeçialmente si por actos virtuosos alcançó la dignidat y perfeción que tiene. Pero si le vino y acaeçió por caso y fortuna, llamarse á fortunado y non virtuoso, si primero non lo era o lo adquirió después.

Con ello, Lope de Barrientos llama sutilmente la atención sobre el hecho de que su opúsculo es un libro de enseñanzas que debería ayudar al rey a comprender cómo se puede perseguir la felicidad propia y cómo ha de comprenderse la ajena, tratándose, evidentemente, de la felicidad que se puede alcanzar en esta vida. Estamos, pues, con su análisis, en la proximidad de los *specula principum*, la tipología literaria en la que más completamente viene ilustrado el pensamiento político medieval, y donde se presenta la división, común en la edad media, entre los saberes que han de adquirir los que se preparan para gobernar y que son la ética (que rige la relación que el gobernante establece con Dios), la economía (la relación con la propia familia y los allegados) y la política (la relación con la vida civil y con la *res publica*) (Scandelari 2007: *147*; Bizzarri 2012: *164*). Todas estas direcciones de existencia suponen una disciplina personal, un tipo de ascesis que estipula como alegato central el vivir virtuoso. El tono de Lope es medieval, de la misma manera que lo es cuando, desde esta misma postura didáctica, el autor declara, al iniciar su opúsculo, que quiere asimismo rebatir la opinión de los "poetas modernos" que se supone que, en el asunto de la fortuna, le han informado mal al monarca por carecer de pericia filosófica (Godinas 2006: *37*):

> Y puesto que algunos de los poetas modernos te ayan algunt tanto informado en estas materias, podría ser non lo saber ellos, y por consiguiente non lo poder

> declarar perfectamente por non aver leído nin oído la alta materia philosofal en los libros originales donde estas materias están fundadas por principios naturales, y puesto que las leyesen, non aviendo perfecto conçimiento de los dichos priçipios non podrían satisfazer de razón a tu alteza por las razones antedichas (s.n.), y asimesmo porque quando te ocurrieren las dichas dubdas non te sea más nesçesario preguntar salvo estudiarlo por ti mesmo y enseñarlo a los que son çerca de tu magestad.

Lope dedica la segunda mitad del *Tractado* a poner en orden algunas cuestiones difíciles, de carácter natural y teologal, un conjunto de cuestiones disputadas relativas a la fortuna, según el uso escolástico (Godinas 2006: *50*):

> Después que avemos declarado cómmo y en qué manera ay caso y fortuna, agora queda de mover y soltar algunas dubdas naturales y theologales que recresçen o pueden recresçer çerca del caso y fortuna: Primeramente, si la fortuna es causa de las cosas que se fazen por natura. Lo segundo, si las cosas que non son animadas y los niños y las bestias sí obran por fortuna. Lo terçero, de quién proçede la fortuna o quién es causa della. Lo quarto, en qué bienes acaesçe la fortuna. Lo quinto, quién(es) son aquellos que se pueden llamar fortunados o infortunados. Lo sesto, qué menguas o defectos ay en la fortuna.

Las primeras dos habían recibido ya una amplia explicación en la primera parte del tratado, lo único que queda es formular una conclusión, mientras que la tercera no se presta a especulación alguna y constituye la clave teológica del debate, esto es: lo que sucede por fortuna tiene origen celestial, y viene sea por intermediación de un ángel, sea por providencia de Dios. Pero esto no quita que los presupuestos formulados en base a las leyes de la naturaleza sean igualmente correctos y útiles.

Con la quinta y la sexta pregunta el autor recorta la materia filosófica de la fortuna a la medida de lo que deben de haber sido las preocupaciones y desvelos personales y concretos del rey Juan II, y entre ellos, el más importante pudo centrarse, en evidente conexión con la persona de Álvaro de Luna, en cómo se le puede reconocer al bien afortunado y qué autoridad e importancia se le debería atribuir. La respuesta a la quinta pregunta se presenta bajo la forma de una serie de (ocho) alegatos que atienden aspectos particulares del individuo visto en relación con la manifestación del azar bueno o malo, entre los que los más significativos serían los siguientes: 1. la buena fortuna no discurre de la razón sino que el bien afortunado sigue un ímpetu misterioso o un instinto del corazón; 2. los bien afortunados no piden consejo sino que se dejan guiar por aquél ímpetu que procede de Dios; 3. en la mayoría de los casos la razón impide la manifestación de la buena fortuna; 4. la fortuna excede la prudencia del sabio de allí que los bien afortunados tiene mayor capacidad de profetizar y de anticipar el futuro que los sabios; 5. entre los hombres,

los hay bien y mal afortunados; 6. pero el mismo hombre puede ser bien y mal afortunado, según el momento y las circunstancias. Con esto, Lope de Barrientos le ofrece a su interlocutor una materia útil para defender públicamente, ante sus detractores, la posición privilegiada del Condestable y a explicar sus excesos de poder y de orgullo.

Son argumentos que no resuelven las incertidumbres sino que imponen la disciplina de la observación y del razonamiento aplicada a los hechos de la existencia, mientras que viene restaurada la confianza en las leyes divinas que actúan a pesar de que quedan impenetrables para la razón humana. El propósito era quizá el de devolverle a su real interlocutor un determinado grado de libertad interior y de confianza en sí mismo, de disipar el temor oculto que despertaba la presencia, en la proximidad de la figura real, de un personaje al que incluso los que lo odiaban lo describían como favorito de la Fortuna, y de estimular la manifestación del acto de autoridad en alguien que había renunciado a ejercerlo directamente. Al fin y al cabo, conocer los misterios de la Fortuna parece una adquisición susceptible de infundirle fuerza anímica al que la consiguiera y de alimentar su omnipotencia y autoridad. Es con este mismo fin que unos años antes Martín de Córdoba le había dedicado esta vez al Condestable Álvaro de Luna su tratado, el *Compendio de la Fortuna* (Rubio 1964b). Igual que el *Laberinto*…, otro regalo simbólico, concebidos ambos para reforzar dos tipos de poder personal, en dos personas públicas que necesitan afianzar su legitimidad.

Es por ello que Lope apela a la discreción de su interlocutor para que por las propias fuerzas llegase a decidir si la configuración de la historia había sido un acto de voluntad por parte de los reyes sus antepasados, o bien o el resultado del accidente movido por la irreverente y caprichosa Fortuna (Godinas 2006: *66–67*):

> Las conclusiones particulares son éstas y semejantes dellas, así de los fechos que sabemos por oídas como de los fechos que en nuestros tienpos sabemos por conosçimiento de vista. De lo que sabemos por oída, así commo queriendo especular si el muy esclarecido rey don Enrrique tu visavuelo alcançó el reino por caso y fortuna o por fin deliberado, ansimesmo si el rey don Juan de Portugal alcançó el reino por caso y fortuna o por fin deliberado – y por esta vía se puede exenplificar y especular en todos los otros fechos que acaesçieron en los tienpos pasados, segunt que en lo de nuestro tienpo se puede especular, – si el rey de Aragón alcançó el reino de Nápol por caso y fortuna o por fin deliberado, y ansimesmo, si las gloriosas victorias que nuestro Señor te ha dado, así con moros commo con christianos, se te acaesçieron por caso y fortuna o por tus auctos virtuosos y por fin deliberado, y así mesmo si las guerras e trabajos destos reinos acaesçen por caso y fortuna o por fin deliberado, y así se puede exenplificar en todos los otros fechos así pasados commo presentes. Y de çierta sabiduría dexo sin determinaçión estas conclusiones particulares, por dos razones: la primera, porque la determinación

> dellas paresçe clara a qualquier que conosçiere y especulare las cosas antedichas, la segunda, porque tu clara vista y alto juizio aya más causa de especular en ellas, porque soy çierto que de la tal especulación te emanarán muy grandes utilidades provechosas a serviçio de nuestro Señor y ensalçamiento de tu real corona e paz e sosiego de tus regnos.

La respuesta que el autor del tratado espera obtener de su interlocutor parece obvia. Ningún rey aceptaría enfrentarse a su misión desde el presupuesto de que la construcción política en la que se sienta su autoridad, junto con su fundamento objetivo, el reino, fuesen el resultado del azar. La lección del maestro llega a su fin, al demostrarse con argumentos suficientes la necesidad de la intervención voluntaria en la historia, apoyada en la razón y en el saber, como atributos fundamentales de la condición real.

Al cabo de este desarrollo de ideas, queda mejor motivado el recelo de Lope respecto al discurso de los poetas, cuya versión panegírica sobre el poder de la fortuna, además de plagada de paganismo, pudo parecerle exaltada, excesivamente dramática y falta de utilidad moral. Por ello intenta apoyar su argumentación en la ciencia natural, en las leyes del universo, y sobre todo, intenta des-heroizar al bien afortunado y restaurar, para todas las cosas que conciernen a la existencia humana, el sentido supremo del plan divino. La disputa entre los poetas y los filósofos nace en la Edad Media y sigue alimentándose de lo que Eugenio Garin llama el doble aspecto, poético y ético-político, del humanismo (italiano y también hispánico) a principios del siglo XV (Garin 1965: *14–15*; González Rolán *et al.*, 2002: *117–120*). Los autores de tratados sobre la fortuna de los últimos años del reinado de Juan II son representativos para lo que Fernando Gómez Redondo llama *ordo regis*, con referencia al grupo de intelectuales dedicados a la producción de un discurso ideológico capaz de restaurar la autoridad de la corona y de legitimar el poder personal del monarca, grupo que se distingue por su actuación coherente durante la época de Juan II (Gómez Redondo 2002: *2586*) y sobre todo durante el reinado de Isabel II de Castilla. En realidad, dentro de estos mismos grupos de intelectuales dedicados a la política desde presupuestos culturales propios del racionalismo ético aristotélico (Roick 2017: *123–157*) y, hacia finales del mismo siglo, del humanismo ciceroniano (Hankins 1996: *118–120*), distinguimos ya entre un *ordo poetarum* y un *ordo philosophorum* que si bien pueden tener finalidades parecidas, manejan recursos y modelos culturales como hemos visto, diferentes. Hacia 1495, en su diálogo *Actius* (146, 9–10 y 233) el humanista napolitano y secretario de los reyes aragoneses Giovanni Pontano evoca el pasaje ciceroniano de *De Oratore* 1.16.70 que versa sobre las semejanzas y diferencias entre oradores y poetas (Ferraù 1983: *46*):

> Saepius audivi poetae sive officium sive finem ese dicere apposite ad admirationem; nihil autem nisi excellens admodum parit admirationem. […] His itaque permotus Senis nostri sententiae accedo poetae sive sive officium sive finem ese bene atque excellenter loqui ad admirationem. […] Oratoris

> scilicet ut persuadeat iudici, poetae ut admirationem sibi ex audiente ac legente comparet, cum ille pro victoria nitatur, hic pro fama et gloria, quae videtus sola ac maxime ab hoc scriptorum genere quiere.

Pontano deja muy claro el hecho de que el fin y la diferencia específica de la poesía es la admiración y la maravilla, mientras que, para el orador, la meta es persuadir y el principio dominante de su labor es la eficacia con que se persigue dicha meta. Por pura coincidencia, pero quizá en relación con la idea de popularidad del tema, el mismo Giovanni Pontano escribiría en 1501 un tratado sustancial titulado *De Fortuna*, dedicado en su integridad al problema del arte de gobernar en tiempos oscuros y publicado en 1512, un año antes que el Príncipe de Maquiavelo con el que iba a ser comparado en varias ocasiones (Tateo 2012). Suscitar la admiración motivada por varios aspectos de la obra poética, por la materia y los caracteres épicos, pero también por la brillantez de la dicción, es, indudablemente el propósito más obvio del gran poema alegórico de Juan de Mena. Asimismo, en el *Laberinto* se explaya un discurso erudito y paganizante, ambiguamente panegírico, propenso a la dramatización de los actos y a la heroización épica de los protagonistas, mientras que Lope de Barrientos se atiene a una estrategia propia del aristotelismo cristianizado para quitarle a la representación de la fortuna su dimensión irracional y someterla al plan divino, inconmensurable, cierto, pero no irracional. Si para los poetas la Fortuna es un problema de la condición humana, para los filósofos es un problema de autoridad y de estatuto.

Consideraciones finales

Deberíamos decir, en relación con esto que la vigencia de la Fortuna como tema de reflexión filosófica sería bastante breve. Los seguidores de la dirección en la que se inscribe el tratado de Lope de Barrientos (y, por lo que vale, la opción fundamental de Lope de Barrientos) se mostrarían aún más inflexibles en su actitud ante la naturaleza de la Fortuna, hecho tanto más sorprendente cuanto que los autores que se dedicarán a esta cuestión ya no pertenecen a la iglesia.

En las primeras décadas del sg XVI, Pedro Mexía, autor de S*ilva de varia lección* (Mexía 1989), habla de "cómo los romanos y muchos antiguos creyeron aver fortuna y la ponían entre la vanidad de los Dioses. Y [de] cómo no hay fortuna y el christiano todo lo ha de atrebuir a Dios" (Parte II, Silva 38). La mayor parte del capítulo consiste en un largo elenco de autores latinos, desde moralistas y pensadores como Cicerón, Salustio y Tito Livio, poetas como Virgilio, Ovidio y Juvenal, hasta los historiadores del siglo II de la era cristiana, como Suetonio y Plutarco que, uno tras otro, y a pesar de su gran sabiduría en las "humanas çiençias", se han equivocado al postular la existencia de una fuerza sobrehumana llamada Fortuna que se expresa a través de acaesçimientos súbitos" y faltos de lógica. "Esto se debe, comenta Mexía, a que desconocían la verdadera causa de tales acaeçimientos, que no puede ser sino la providencia divina". Por consiguiente,

Mexía acude a las autoridades cristianas como Lactancio, Firmiano y San Agustín para desvirtuar completamente el uso peregrino de palabras como fortuna y bien afortunado y para concluir, cuando menos, que la falta de virtud es la verdadera explicación de los infortunios. La conclusión del pequeño tratado sobre la Fortuna es: "[todos los cristianos] deven entender que todo viene de Dios y a él sólo han de pedir remedio y socorro en sus trabajos".

En conformidad con el propósito formulado en el "Prohemio" (Mexía 1989: *161–166*), la cuestión de la fortuna forma parte de las materias "grandes e provechosas", "que no [son] muy comunes ni [andan] por el vulgo" y que se han recogido en libros de "grant auctoridad" para el provecho de hombres nobles que suelen ser sea víctimas, sea protegidos de la Fortuna. Y como la obra va dirigida directamente al emperador Carlos V no queda duda alguna acerca de la utilidad que se le atribuía: los saberes allí reunidos iban a apoyar el ejercicio del poder y a participar en lo posible en la campaña que empieza a desarrollarse precisamente a partir del momento en que viene finalizada la pacificación del reino (1521), campaña a través de la que la figura imperial recibiría el nimbo de magnanimidad propio del príncipe universal que los intelectuales erasmistas de su sequito se empeñaran en dedicarle al todavía joven emperador.

Mexía cumple con el requisito de buscar una utilidad didáctica en los clásicos latinos que describen la fortuna, porque la antigüedad clásica constituye una prueba inatacable de erudición y de amplitud de miras, mientras que, sin embargo, las dudas y contradicciones vienen solucionadas en función de un estándar ético y dogmático de pura esencia cristiana. Es una estrategia concordante con el espíritu de la época que actúa de igual modo en el refundidor del *Amadís* medieval, Garci Rodríguez de Montalvo, quien decide cambiar la manera en que el protagonista acaba su existencia, eliminando el azar trágico para relacionar el fin de las aventuras de Amadís con el mérito y la virtud. Pero lo que quiere en realidad Mexía es evacuar completamente de la mentalidad de sus contemporáneos el debate en torno a la existencia, naturaleza y manifestación de la fortuna, y con ello la rivalidad entre Providencia y Fortuna.

A principios del siglo XV lo que modernamente llamaríamos el lenguaje de la filosofía política se configura en torno a un ideal público que todavía se define desde dinámicas y mentalidades propias de la iglesia. No es sorprendente que los representantes de la cultura eclesiástica, teólogos, predicadores y curiales hablen sobre asuntos de este mundo y sobre cómo se debería perseguir la felicidad terrena, lo que es interesante, aunque quizá tampoco sorprenda, es que lo hagan en nombre y en lugar de los príncipes y de los reyes con el deseo sincero de eludir la disputa sobre la jerarquía de las autoridades tan característica de la Edad Media. El deseo de prestarle servicio a la monarquía como polo autónomo de autoridad es evidente en Lope de Barrientos, lo será igualmente en otros religiosos adscritos a la corona, entre ellos, Alonso de Cartagena, Pedro de Gracia Dei, para convertirse casi en voto de sumisión de la Iglesia ante la autoridad real, como se notará en la época de los Reyes Católicos, en el célebre *Sermón de la Guerra de Granada* pronunciado en 1492 por Pedro González de Mendoza, canciller de Castilla (Cioba 2016: *224*).

En la veta del *Tractado de caso y Fortuna* de Lope de Barrientos, la historia es, además de proyecto providencial, un acto de voluntad cuyos resultados son incontrolables; la práctica de las virtudes no garantiza la victoria del bien, y negociar con lo moralmente incierto y con lo prácticamente imposible es tarea crucial del buen gobernante. El ejercicio racional que propone este opúsculo y otros por el estilo, al limitar la influencia de la Fortuna en la actuación del que lleva, en palabras del humanismo castellano del s. XV, "el peso de la púrpura", ilustra un proceso paulatino de emancipación individual (Vogt 2017: *131–135*) y nos acerca a un concepto de funcionalismo político que arraiga en los aires nuevos de la modernidad temprana europea.

BIBLIOGRAFÍE

Alvar, Carlos y J. M. Lucía Mejías, 2002: *Diccionario filológico de la literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Cátedra.

Bizzarri, Hugo O., 2012: *Sermones y espejos de príncipes castellanos*, "Anuario de Estudios Medievales", 42/1, (enero – junio), pp. 163–181.

Cioba, Mianda, 2016: *El sermón político a finales del siglo XV y el escudo real: las grandes apuestas de un género menor, en Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista* (Emilio Blanco ed.) Salamanca, SEMYR, pp. 211–228.

Ferraù, Giacomo, 1983: *Pontano critico*, Messina.

Garin, Eugenio, 1965: *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, (P. Munz transl.), Oxford, Blackwell.

Gimeno Casalduero, Joaquín, 1964: *Notas sobre el* ***Laberinto de Fortuna***, "Modern Language Notes", LXXIX, pp. 125–139.

Godinas, Laurette, 2006: *Fray Lope de Barrientos*. ***Tractado de caso y fortuna***, "Revista de Literatura Medieval", XVIII, 2006, pp. 9–69.

Gómez Redondo, Fernando, 2002: *Historia de la prosa castellana*. III: *Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra, 2002.

González Rolán, Tomás, Pilar Saquero Suárez-Somonte, *El Humanismo italiano en la Castilla del cuatrocientos: estudio y edición de la versión castellana y del original latino del* ***De infelicitate principum de Poggio Bracciolini***, "Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos", 2001, no. 21, pp. 115–150.

Hankins, James, 1996: *Humanism and the origins of modern political thought*, en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Jill Kraye ed.), Cambridge University Press, pp. 118–142.

Hernández Miñano, Juan de Dios, 2015: *Emblemas morales de Sebastián de Covarrubias. Iconografía y doctrina de la Contrarreforma*, Murcia, Universidad de Murcia- Servicio de Publicaciones.

Kerkhof, Maxim P.A.M., 1993: *Notas de crítica textual sobre el* ***Laberinto de Fortuna de Juan de Mena***, "Neophilologus", 77, pp. 573–586.

Kerkhof, Maxim P.A.M., 1995: *Sobre los comentarios y correcciones al* ***Laberinto de Fortuna*** *anteriores a los de Hernán Núñez (Sevilla, 1499)*, "Studia Hispanica Medievalia", Buenos Aires, vol. III, pp. 90–99.

Mata Carriazo, Juan de, ed., 1946: *Refundición de la Crónica del Halconero*, Madrid, Espasa-Calpe.

Mendoza Negrillo, Juan de Dios, 1973: *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, Anejos del BRAE.

Mexía, Pedro, 1989: *Silva de varia lección I* (Antonio Castro ed.), Madrid, Cátedra.

Nigris, Carla de, 1994: *Juan de Mena*. ***Laberinto de Fortuna*** *y otros poemas*, Barcelona, Crítica.

Roick, Matthias, 2017: *Pontano's Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*, London Bloomsbury Academic.

Rubio, Fernando, 1964a: *El tema de la Fortuna en la literatura castellana del siglo XV en Prosistas castellanos del siglo XV, II, BAE, t. CLXXI, Madrid*.

Rubio, Fernando, 1964b: *Martín de Córdoba. Compendio de la Fortuna, en Prosistas castellanos del siglo XV, II, BAE, t. CLXXI, Madrid*.

Tateo, F., ed., 2012: *Giovanni Pontano. La Fortuna. Testo latino a fronte*, La Scuola di Pitagora.

Villa Prieto, Josué,2011: *El epistolario de Diego de Valera: consejos y consuelos para el Marqués de Villena (cca. 1445–1465)*, "Territorio, sociedad y poder", no. 6, pp. 152–172.

Villa Prieto, Josué, 2016: *Afrontar el destino: Fortuna, Providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media*, "Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna", pp. 157–180.

Vogt, Peter, 2017: *The Deth of Fortuna and the Rise of Modernity. Prolegomena to any Future Theory of Modernity*, en Brendecke, Arndt and P Vogel eds., *The End of Fortuna and the Rise of Modernity*, Berlin–Boston, De Gruyter Oldenbourg, pp.125–150.

Scandelari, Simonetta, 2007: *Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes*, "Res publica", 18, p. 141–162.

Turek, Marie G., 1972: *El* Laberinto de Fortuna: *imagen artificiosa de la corte de Juan II*, "Cuadernos Americanos", CLXXXIII, pp. 99–123.

Webber, Edwin J., 1986: *El enigma del laberinto de Fortuna, en Philologica hispaniensia in honorem M. Alvar*, III, Madrid, Gredos.

THE *TRACTADO DE CASO Y FORTUNA* OF LOPE DE BARRIENTOS. THE GOOD GOVERNANCE UNDER THE SIGN OF INSCRUTABLE FAITH

ABSTRACT

During the tormented fifteenth century, the symbolic legitimation of royal power through discourse contains a rapid succession of ideological models impelled by the political and moral crisis of authority: from royalty conceived as a providential instrument of the divine project, to the political functionalism, organized around the newly discovered concept of reason of State. The debate is undertaken within the framework of what F. Gómez Redondo calls "the order of the royal culture", an ordo regis that supposes the duty to act in accordance with a project of common good, which relies on the separation between the person of the king and the authority that he represents. *The Tractado de caso y fortuna* of Lope de Barrientos, preceded by the Laberinto de Fortuna of Juan de Mena and by the *Compendio de la Fortuna* of Martín de Córdoba, the *Libro de los Pensamientos Variables* of Pedro Gracia Dei and other treatises of practical philosophy and politics of the same period are works subject to the complex debate on the foundations of the king's authority. Through these texts, the Fortune of humanists is identified, on the one hand, with a poetic category describing the dramatic condition of the individual who seeks to understand the mysterious character of human acts and their consequences, and on the other, with a political concept about a new way of approaching the experience of governance understood as a difficult negotiation between the manifestation of casualty and the rational intervention in the development of historical facts.

Keywords: Fortune, Providence, kingship, good governance, fortunate and unfortunate individuals

IMAGINEA LITERARĂ A VIRTUŢILOR ARISTOCRATICE ÎN *ANDANÇAS E VIAJES* DE PERO TAFUR

Anca Crivăţ[*]

În Castilla, *specula principum* este un gen literar extrem de bine reprezentat încă din secolul al XIII-lea. În interiorul corpusului extins pe care îl alcătuiesc aceste scrieri se profilează orientări clar definite, date în special de tradiția de la care operele se revendică. Astfel, arată David Nogales Rincón, lucrările secolului al XIII-lea se elaborează sub influența puternică a tradiției orientale ce se manifestă în preocuparea dominantă pentru profilul etico-moral al principelui; la sfârșitul acestui secol și de-a lungul celui următor, această tradiție este treptat abandonată în favoarea celei occidentale și a unei analize ce are din ce în ce mai mult în comun cu teoria politică. Vor fi utilizate izvoare latine antice și tardoantice (Cicero, Seneca, Casiodor), franceze (*Enseignemens que monseigneur Saint Louis fist a son ainzné fils Phelippe*), dreptul castilian codificat în *Partidas* ale lui Alfonso al X-lea, dreptul canonic consemnat în *Decretale*, toate acestea pe fondul progresivei asmilări a lui Aristotel (mai ales prin traducerea și glosarea tratatului *De regimine principum* al lui Aegidius Romanus de către Juan García de Castrojeriz).În sfârșit, secolul al XV-lea asistă la masiva încorporare a izvoarelor clasice care conviețuiesc cu cele creștine (Nogales Rincón: *15–17*). Prezența unor astfel de lucrări, la sfârșitul secolului al XV-lea, în biblioteca Regilor Catolici, dar și în multe biblioteci nobiliare este elocventă în privința interesului ce li se acordă și care depășește deja sfera educației principelui, multe dintre ele conținând și capitole referitoare la consilieri și la curteni (Nogales Rincón: *11*).

Nu doar imaginea regelui reprezintă o preocupare pentru această epocă, ci și, în măsură cel puțin egală, cea nobililor care îl înconjoară. Este de ținut seama că secolul al XV-lea castilian cunoaște o amplă dezbatere asupra statutului cavaleresc: scrisori doctrinare, tratate care se servesc de expunerea teoretică sau de forma alegorică, compilații în care aspectele juridice sunt dublate de cele privitoare la morală alcătuiesc un corpus foarte amplu care, revendicându-se de la deja îndepărtatele origini ale reglementărilor privitoare la noblețe existente în opera juridică a regelui Alfonso al X-lea, pune în evidență necesitatea de a se raporta la un ordin tradițional – *bellatores* – a cărui poziție în societate se cere redefinită (Pérez de Tudela y Velasco: *826*). După cum se știe, o chestiune esențială care se discută în ultima parte a domniei lui Juan IIeste definirea nobleței și condițiile în care se poate accede la

[*] Universitatea din București; anca.crivat@lls.unibuc.ro

RITL, nr. 1–4, p. 219–230, București, 2018

aceasta; dezbaterea, acerbă fiindcă avea implicații notabile în politica momentului istoric respectiv, se poartă cu aparatul teoretic furnizat de tratatele de etică aristotelice și de scrierile juristului italian Bartolo da Sassoferrato; în această dispută două poziții fundamentale se conturează: cea care afirmă rolul regelui în a concede noblețea ca pe o recunoaștere a meritului și cea care îi contestă regelui capacitatea de a înnobila, susținând rolul fundamental al originii nobile și al transmiterii ereditare a acesteia. Partizani ai primei poziții, care se revendică de la teoriile lui Bartolo da Sassoferrato, vor fi, de pildă, eruditul umanist și diplomat Alonso de Cartagena (*Discurso de la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea*, 434; *Doctrinal de caballeros*, 1435–1440) sau cronicarul și moralistul Diego de Valera (*Espejo de verdadera nobleza*, cca. 1440). Pe cea de-a doua o va susține Juan Rodríguez del Padrón, autor al unui roman sentimental, poet și traducător în castiliană al lui Ovidiu și autor al tratatului despre noblețe *Cadira de honor* redactat tot în jurul lui 1440 (Accorsi, 2015: *45*). Pe acest fundal, se discută intens categoriile în care se clasifică noblețea (după ce Bartolo afirmase că ea poate fi teologală, naturală su civilă – aceasta din urmă acordată de rege), sursele acesteia, raportul dintre onoare și virtute. Este noblețea o virtute în sine sau doar un semn, un indiciu al virtuții? Este onoarea o recompensă a virtuții? Dacă cineva primește demnități în stat drept urmare a viciului, demnitatea respectivă îl face nobil? (Pérez de Tudela y Velasco: *816*, *821*). Iată întrebări care deschid, fără îndoială, alte întrebări privitoare la virtuțile prorpiu-zise și la exercitarea lor, la viciile ce li se opun și, în ultimă instanță, la profilul ideal al nobilului către care aspiră o societate plină de conflicte cum este cea a domniei lui Juan al II de Castilia.

Însă niciuna dintre întrebările de mai sus nu formează obiectul demersului nostru de acum. Ceea ce ne propunem este să vedem în ce mod se raportează la acest profil nobiliar un hidalgo și cavaler spaniol, Pero Tafur (1405/1409 – cca 1480), deținător, la Córdoba, al funcției de *veinticuatro* (unul dintre cei douăzeci și patru de responsabili cu administrarea orașului), care a intreprins, între 1436–1439, o lungă călătorie prin Europa, Turcia și Orientul Apropiat.

Itinerarul său începe la Sanlúcar de Barrameda, străbate Italia (Pisa, Veneția, Roma și o serie de alte orașe italiene), ajunge în Palestina și în Egipt; cavalerul revine la Constantinopol și vede o parte din Turcia; se întoarce la Veneția și traversează Imperiul German până la frontiera cu Țările de Jos, apoi Polonia, Austria și, din nou, Italia de Nord până la Ferrara; întorcându-se în Spania, trece prin Sardinia, unde istorisirea sa se întrerupe la mijlocul unei fraze: finalul unicului manuscris nu s-a păstrat (Vives Gatell 1982: *27*). Relatarea călătoriei sale *Tratado de las andanças y viajes* – este scrisă după căderea Constantinopolului, pe care cavalerul andaluz o deplânge în mai multe rânduri.

Motivele unei atari călătorii nu au fost identificate. În prologul cărții (păstrat doar parțial), Tafur afirmă că vizitarea țărilor străine poate aduce beneficii asemănătoare celor pe care le presupune realizarea unor acțiuni eroice: întărește inimile nobile, făcându-i cunoscuți, prin încercările și iscusința lor, pe acei *fijosdalgo*

care le duc la bun sfârșit (Tafur 1982: *1–2*). De asemenea, aflat la Constantinopol, cavalerul îi solicită împăratului Ioan VIII Paleologul o lămurire asupra posibilei înrudiri a strămoșilor lui cu familia imperială bizantină, fapt care – susține Tafur –, după o cercetare în arhive, se și confirmă. Pe de altă parte, deși nu i se cunoaște o misiune oficială, cavalerul a avut cu sine scrisori de recomandare din partea regelui castilian Juan II, care i-au deschis, probabil, multe uși. Toate acestea au făcut ca unii cercetători să identifice în călătoria cavalerului andaluz un „itinerar al prestigiului" dublat, după aproape douăzeci de ani, de redactarea unei cărți care să îl consemneze, oferindu-i, prin scris, o anumită consacrare (Beltrán 1991: *148–153*). Pe lângă faptul că își descoperă o ascendență imperială, Tafur întâlnește în răstimpul călătoriei sale unele dintre cele mai marcante figuri politice ale vremii: pe lângă împăratul bizantin, este primit de papa Eugeniu al IV-lea, de împăratul de la Trapezunt Ioan al IV-lea Comnen, de sultanul Murat al II-lea și de împăratul german Albert IIde Habsburg, pentru a nu pomeni o serie de alți mari nobili ai vremii, cu care întreține relații dintre cele mai cordiale. Așa se face că micul nobil andaluz are ocazia de a redacta – fără a fi un scriitor „profesionist" – câteva portrete care oferă o idee despre imaginea pe care și-o face despre marea aristocrație a lumii lui.

Nu toți cei întâlniți sunt portretizați în *Tratado…* iar anumite absențe surprind: astfel, de pildă, tocmai împăratul de la Constantinopol, cu care Tafur descoperă că s-ar înrudi, nu are un portret. Memoria călătorului ne păstrează doar câteva figuri: regele Ciprului Ioan III (*122*), Louis de Saint Sébastien ce avea să fie mareșal al Ordinului de Rodos (*132*), sultanul Murat al II-lea (*153*), marchizul de Ferrara (*223–225*), ducele de Milano (*228*), Juan de Cervantes – cardinal de San Pietro in Vincoli, (*234*), Jean de Luxembourg, bastard de Saint Pol (*246–247*), ducele de Burgundia – Filip cel Bun (*248*), episcopul de Burgos – Alonso de Cartagena (*273*), împăratul german Albert II (*274, 279*), regele Poloniei Vladislav al III-lea (*276*). Vom exclude din analiza noastră figurile celor doi înalți prelați: în interiorul sistemului tripartit definitoriu pentru ordinea politică și socială în Evul Mediu, sistem alcătuit, după cum se știe, din *oratores*, *bellatores, laboratores*, prelații sunt oameni de litere și fac parte din primul ordin, al celor ce se roagă, în vreme ce regii și cavalerii alcătuiesc ordinul menționat al doilea, al purtătorilor de război, al oamenilor de arme.

Revenind la scrierea cavalerului andaluz, vom constata că tehnica sa portretistică este extrem de austeră: trăsăturile se acumulează pe baza unei tehnici enumerative bazate pe polisindeton, alcătuind portrete articulate în două părți – aspectul fizic și profilul moral – în care recunoaștem imediat *effictio* și *notatio* recomandate de poeticile medievale și devenite de uz curent în epocă. Iată, de pildă, portretul împăratului german: *El Emperador era onbre muy alegre é de gentil cuerpo é gesto, aunque grande allende manera; é era baço de color […]. E este emperador Alberto fué onbre de muy soberana virtud e muy xpianísisimo e muy devoto onbre ansí en el oyr los divinales offiçios como en las cosas piadosas que fazíe; era onbre muy onesto é muy continente varón é franco é muy esforçado cavallero* (Tafur, 1982: *274, 279*).

Care sunt trăsăturile de caracter pe care le scoate în evidență Pero Tafur? Să le extragem din marea masă a textului său:*graçioso onbre é, para su hedat, asaz de buen engenio* (*122*); *persona discreta e grave é onesta* (*228)*; *persona discreta, de gesto grave é estava tan bien acompañado qual yo nunca vi otro* (*153*); *onbre de mucha virtud e buen cavallero en la guerra* (*225*); *gentil cavallero é onbre de grant onor e ansi avanzado por la valentia de la persona que otros muchos de mayores estados no eran tan onrados…gentil en toda cosa...valiente…virtud e bondat…gentil de persona e cuerpo…onbre bien discreto e muy curial* (*246*); *muy nobilisima persona e de grant virtud…allende de manera galan quanto puede ser* (*248*); *conosçiendo su grant magnificençia…onbre muy alegre…de muy soberana virtud e muy cristianísisimo e muy devoto onbre ansí en el oyr los divinales offiçios como en las cosas piadosas que fazíe; era onbre muy onesto é muy continente varón é franco é muy esforçado cavallero* (*277, 279*).

Observăm că sunt puse în evidență vitejia și însușirile războinice (*buen cavallero en la guerra, avanzado por la valentia de la persona, valiente, muy esforçado cavallero*); de asemenea, virtutea, *virtud,* calificată la superlativ (*mucha, grande, soberana*) și înțeleasă ca sumă a calităților individuale pozitive opuse viciului (Covarrubias, II, 1611: *76*); calitatea de *gentil,* cuvânt explicat de vocabularul spaniol-latin al lui Antonio de Nebrija (publicat, probabil, în 1495) ca *elegans* (Nebrija, 1989: *s.v.*) și de mai târziul *Tesoro de la lengua castellana o española* (Covarrubias, 1611: *434*) ca referindu-se la o înfățișare plăcută și un corp bine proporționat care denotă o origine nobilă; tot aici se încadrează *allende de manera galan quanto puede ser*, unde *galan* este explicat ca *elegans, lautus* de cătreNebrija (*s.v.)*; de asemenea, *discreto*, cu bun discernământ (adică, conform dicționarului de la 1611, „care știe să cântărească lucrurile și să îi dea fiecăruia locul său” – *que sabe ponderar las cosas y dar a cada una su lugar*: *321*) care se însoțește cu gravitatea persoanei, deci cu autoritatea sa (Nebrija, 1989, s.v. *gravedad*). Îi atrag atenția și generozitatea (*grant magnificençia, franco*), pietatea și actele ei (*cristianísisimo e muy devoto etc.*); *onbre muy onesto é muy continente varón* trimite la virtutea cardinală a cumpătării; unele calități ale vieții sociale, de curte – acesta este mediul unde Tafur îi întâlnește, în general, pe protagoniștii schițelor sale de portret – completează tabloul: *gracioso*, glosat de Nebrija drept „decent” sau „agreabil” (*decorus, lepidus,* Nebrija, 1989, s.v.); în sfârșit, onoarea: acest din urmă termen, extrem de folosit, dar polemic este glosat de Nebrija (*s.v.*) atât ca „podoabă” sau valoare personală (lat. *decus*), cât și ca prețuire acordată de societate pentru exercitarea respectivei valori (lat. *honor, honos*).

Firește, aceste calități înregistrate de Tafur se potențează reciproc în cadrul descrierii unei personalități și nu vom putea afirma că simpla apariție, de mai multe ori, a uneia dintre ele reprezintă realmente indiciul unei preeminențe, mai ales că ne aflăm în fața unui corpus restrâns. Ceea ce ni se pare important, însă, este că pentru constituirea acestui „catalog” de virtuți Tafur s-a ghidat, credem, după cadrul tradițional al virtuților cardinale, chiar dacă acesta nu este prezent în

totalitatea lui (*prudentia* se regăsește în *discreción; fortitudo* – sub aspectul ei restrâns de curaj manifestat de omul de arme – în *valentía*; *temperantia* – în *continencia*; *justitia,* în sensul ei tradițional de „a da fiecăruia ceea ce i se cuvine" nu este menționată explicit). La acestea se adaugă pietatea: nu se menționează cele trei virtuți teologale – să nu uităm că nu ne găsim în fața unui tratat de morală – ci simpla enunțare a devoțiunii și a actelor ei care trimite, totuși, la sfera virtuților propuse de religiozitatea creștină.

În afara acestor portrete redactate cu intenția vădită de a oferi o imagine pozitivă a aristocrației vremii sale, Tafur redactează și un portret în care umbrele și luminile se amestecă: cel al marchizului de Ferrara, Niccolò al III lea d'Este (Tafur, 1982: *223–226*). Să îl examinăm.

Secvența descriptivă se deschide cu prezentarea ascendenței acestui nobil – *de linaje de Galalon* – din spița lui Ganelon, trădătorul din *Chanson de Roland*; totuși, în seama marchizului nu este pusă vreo trădare; dimpotrivă, Tafur îl prezintă în alt pasaj ca pe un loial feudatar al papei Eugeniu al IV-lea (Tafur, 1982: *290*); îndată, însă, atenția cititorului este îndreptată către istoria decapitării tinerei soții a marchizului și a amantului ei, nimeni altul decât unul dintre fiii bastarzi ai lui Niccolò al III-lea însuși: amândoi au fost condamnați de tribunal, în pofida rugăminților de clemență pe care însuși papa i le-ar fi adresat tatălui și soțului ofensat; după care marchizul – relatează Tafur – ar fi făcut o călătorie de penitență la Ierusalim pentru ca, la întoarecere, să-și ia din nou o mireasă în vârstă de cincisprezece ani, el având optzeci, „împrejurare de la care nu e de așteptat decât o rătăcire mai rea decât cea dintâi". Deși incestul, adulterul și pedepsirea lor sunt fapte istorice dovedite, pelerinajul la Locurile Sfinte avusese loc cu doisprezece ani înainte de toate acestea, iar marchizul nu avea optzeci de ani nici la pomenita însurătoare, nici când l-a cunoscut Tafur la Conciliul de la Ferrara, în 1438, ci doar cincizeci și cinci, fiind născut în 1383, după cum arată în notele sale biografice Jiménez de la Espada (Tafur, 1982: *444*).

Fie că memoria îl înșală pe autor (cu atât de mult?), fie că vrea să „întunece" un aspect anume al portretului: într-adevăr, călătorul accentuează viața amoroasă cel puțin dezordonată a marchizului (*muy enamorado*: *224*), arătând că, după câte se spunea, acesta găzduia în permanență zece-douăsprezece concubine în palatele sale; totuși, personajul e descris ca un mare senior, foarte bogat, cu o fire veselă și o personalitate atrăgătoare: *un grant señor, é muy heredado de muy buenas çibdades é villas é castillos […]; es onbre muy alegre é bien trayente de la persona* (Tafur, 1982: *224*); el le oferă participanților la Conciliu strălucite serbări și distracții (Tafur, 1982: *225*) și este – citim printre rânduri – un bun cunoscător al situației politice a Italiei, care în condiții nesigure știe să își pună la adăpost familia și avutul chiar prin mijloace mai puțin obișnuite, cum ar fi legitimarea unui bastard de încredere (Tafur, 1982: *225*). Tușa finală: *Este señor marqués es onbre muy alegre, bien paresçe que es de naçion francesa*. Simpatie? Ironie? Ceea ce se vede clar este că portretul diferă de cele prezentate mai sus – el nu conține niciuna dintre virtuțile cardinale, insistând, dimpotrivă, pe viciul incompatibil cu*temperantia.*

Pe lângă aceste chipuri clar „desenate", cartea lui Tafur înfățișează o serie întreagă de alți aristocrați care nu posedă un portret propriu-zis, dar care sunt caracterizați prin relatarea împrejurărilor la care iau parte sau prin simple evocări redactate în fuga condeiului: generos e contele de Urbino, Guidantonio di Montefeltro (Tafur, 1982: *39–40*); o companie foarte agreabilă îi oferă contele Alberto de Patendorf (Tafur, 1982: *269*); ducele de Bavaria este sensibil la chestiuni de onoare și a făcut, pentru a recupera spada lui Tafur confiscată fără drept, un efort mai mare decât pentru cucerirea unui oraș (Tafur, 1982: *264*); marchizul de Brandenburg este un abil cavaler, care-l răstoarnă la turnir pe împăratul german (Tafur, 1982: *274*). Astfel de scurte notații compun o imagine ilustră, omniprezentă în carte, a aristocrației acelui timp, aristocrație cu care cavalerul andaluz subliniază în mod repetat că se găsește în relațiile cele mai calde.

Însă figura care atrage atenția cu deosebire este cea a lui Tafur însuși: din lectura cărții rezultă un autoportret vizibil cu ușurință, deși, desigur, nu apare nicăieri redactat ca atare într-o secvență descriptivă. Diferitele situații narate pun în evidență, în mod indirect de data aceasta, o serie de virtuți cavalerești care nu pot trece neobservate. Astfel, el refuză măgulitoare invitații de a rămâne la curțile pe care le vizitează, arătând că dorește să se întoarcă în Castilla, unde regele său se pregătea să poarte război împotriva maurilor: *É yo le respondí […] que non lo podía fazer, porque yo avía de complir aquel camino é ser en çierto tiempo en mi tierra, porquel Rey mi Señor viníe á la guerra contra los moros* (Tafur, 1982: *160*); într-un context similar, juxtapune în text presupusa dorință a ducelui de Burgundia, Filip cel Bun, de a organiza o cruciadă, și propria sa intenție de a se întoarce să lupte alături de regele său; cucerirea Ierusalimului și recucerirea teritoriilor creștine din Spania sunt puse, astfel, pe un plan similar, iar Tafur dobândește, indirect, profil de cruciat:

> *El señor Duque […]embiava por mí muchas veçes é me demandava de las partes donde avía andado é por menudo se quería informar de mí, mostrando aver grant plaçer en ello é como dando a entender el grant deseo que tenía de fazer la conquista de Ierusalem […]; é preguntóme […] si me plaçía de quedar en su casa: yo le respondí que, acabado de ver su tierra e París, luégo me volvería en Castilla, porque sabía de çierto quel Rey, mi Señor, quería fazer la guerra en persona á los moros…* (Tafur, 1982: *249*).

În altă împrejurare, eliberează un grup de captivi creștini robiți de turci, cu prețul unei lupte în care este rănit la picior (Tafur, 1982: *187*). Recunoaștem în toate acestea virtutea curajului – *fortitudo* – manifestată în modul propriu al unui cavaler.

De asemenea, cumpătarea, *temperantia*, pare să fie caracteristica vizată în alte două împrejurări: refuză, la Bruges, să întrețină relații intime cu două tinere de bună condiție care i se oferă forțate de faptul că mureau de foame: dimpotrivă, le oferă o sumă substanțială ca să nu se prostitueze (Tafur, 1982: *255*); refuză gentil,

dar ferm, o cupă de argint aurit în care i se ofereau trei sute de florini ca dar din partea împăratului Albert (Tafur, 1982: *277*), fapt pentru care e felicitat de episcopul de Burgos, Alonso de Cartagena care, mai târziu, avea să îi povestească acestă scenă regelui Castiliei (Tafur, 1982: *278*).

Din profilul cavalerului face parte și pietatea: cea mai clară ilustrare a ei este săvârșirea pelerinajului la Ierusalim (Tafur, 1982: *51–-65*), dar ea poate fi considerată un mobil al multor fapte dintre cele enumerate mai înainte. Așa, de pildă, în episodul eliberării creștinilor din robia turcească socoate că i-a slujit lui Dumnezeu, disprețuind faptul de a fi fost rănit.

La toate acestea se adaugă o insistentă preocupare pentru onoare, evidentă și în scenele pe care tocmai le-am evocat și remarcată de toți cercetătorii care s-au ocupat de această temă; aspectele cele mai semnificative, în acest sens, sunt stabilirea înrudirii genealogice cu împărații bizantini (Tafur, 1982: *141–146*) și discutarea însemnelor heraldice ale ambelor familii (Tafur, 1982: *148–149*), faptul de a arma el însuși trei cavaleri, la Sfântul Mormânt (Tafur, 1982: *64*) și menționarea recurentă și insistentă a modului în care a fost primit ca un egal de către reprezentanții cei mai de seamă ai aristocrației europene a momentului. Câteva exemple pentru acest din urmă aspect: la curtea regelui Ciprului a fost tratat *con tanta humanidad, como si yo fuera su natural* (Tafur, 1982: *120*); se găsește în Rodos în momentele în care este ales un nou maestru al Ordinului Ospitalierilor, unul dintre cele mai prestigioase ordine cavalerești medievale, după cum se știe: în acest context, i se cere să ducă steagul Ordinului în procesiunea care marca desemnarea noului conducător: *é leváronme á la yglesia, é todos en proçeson feziéronme levar e pendon de la Religion fasta el altar mayor* (Tafur, 1982: *128–129*); la o recepție, împăratul german împarte masa doar cu Tafur și cu încă un cavaler: *é a la mesa del Emperador non otro sinon él, é el cavallero de Prusia é yo* (Tafur, 1982: *274*) și exemplele ar putea continua.

Vedem în această insistență nu doar dorința de a își afirma prestigiul personal, ci și sublinierea faptului că împartășește cu acești mari aristocrați aceleași virtuți și aceeași preocupare pentru onoare. De altfel, vocea lui nu este singulară în acest moment: în biografia-panegiric a lui Pero Niño, conte de Buelna, redactată către 1436, text „îmbibat” de aspirații eroice și doctrină cavalerească, citim, foarte nimerit sintetizate, trăsăturile esențiale ale unui cavaler din prima jumătate a secolului al XV-lea:

> *El buen cavallero, ¿qué á de aver? Que sea noble. ¿Qué es noble e nobleza? Que aya el corazón ordenado de virtudes. Ansí el buen cavallero vertuoso conbiene que sea cavto e prudente, e que sea judicante, e que sea atenperado, e mesurado, e que sea fuerte e esforzado; e con estas que aya grand fee en Dios e esperanza de la su gloria.* (Díez de Games, 1940: *40–41*).

Din punctul de vedere al inventarului de virtuți avut în vedere, textul lui Tafur poate fi analizat, așa cum s-a observat deja (Beltrán, 1991: *150*), în paralel cu *Generaciones y semblanzas*, galerie de portrete nobiliare redactată de Fernán Pérez de Guzmán între 1450 și 1455.

Acest din urmă autor procedează într-un mod mult mai elaborat, fiecare portret fiind alcătuit din două părți clar evidențiate: se identifică fără dificultate legătura între descriere fizică și morală, *effictio și notatio,* așa cum o recomandă poeticile medievale ce moștenesc aceste precepte din Antichitate (López Estrada, 1946: *323–328*) și așa cum apare și în tehnica cunoscută drept *eikonismos* prezentă în biografiile suetoniene ale cezarilor – un model intens utilizat în Evul Mediu (Clavería, 1951–1952: *496*).

Dacă analizăm structura recurentă pe care o prezintă *Generaciones y semblanzas*, constatăm că fiecare secvență se deschide cu menționarea originii nobile a personalității descrise, pentru a continua cu descrierea fizică și, apoi, cu portretul moral în care se enumeră virtuțile și viciile, totul încheindu-se cu prezentarea circumstanțelor morții. Așadar, din carte se poate extrage un consistent catalog de virtuți care alcătuiesc profilul ideal al nobilului de secol XV: curajul și capacitățile războinice – virtute cavalerească prin excelență (*muy esforçado e de grande trabaio en las guerrras*, *31*; *de buen esfuerço*, *73*; *esforçado e sabio en las guerrras*, *79* etc.); discernământul – care se subsumează prudenței (*asaz cuerdo e discreto*, *31*; *muy auisado e discreto […] grant discrición*, *83*); dreptatea (*de grant celo en la justicia*, *57*; *verdadero e cierto en sus fechos*, *63*; *muy uerdadero en sus palabras*, *71*); cumpătarea (*sosegado e benigno, casto e onesto*, *22*; *casto e linpio de su presona*, 57; *bien regido en comer e beuer*, *69*; *tanto tenplado e cortes que a presona del mundo non daría una palabra enojosa e aspera*, *75*). Se observă imediat că Pérez de Guzmán se ghidează după virtuțile cardinale.

Nici el nu intră în detalii privitoare la virtuțile teologale, mulțumindu-se cu afirmații generale asupra religiozității celor înfățișați (*muy católico e deutot christiano*, *22*; *temía mucho a Dios*, *38*; *de buena conciencia e temedor de Dios*, *83*). Un element asupra căruia insistă este capacitatea nobilului de a-și administra bunurile (*de gran rigimiento e administración en su casa e fazienda, 53*; *su casa tenía bien guarnida, 63*; *de grant regimiento e regla en su casa e fazienda, 65*), subliniind viciul contrar (*de poca administraçión e hordenanza en su fazienda […] que menguaua mucho su estado*, *78*; *nigligente e de poca administraçión*, 87). Un viciu pus în evidență în mod apăsat este concupiscența (*amo mucho mugeres, mas que a tan sabio cauallero como el se convenía*, *39*; *amo mucho mugeres e diose a ellas con toda soltura, 42*; *pluguieron le mucho mugeres, 45*; *muy disoluto açerca de las mugeres, 50* etc.). Subliniază, de asemenea, o serie de virtuți cerute nobilului curtean: generozitatea – cu condiția să nu conducă la viciul contrar, cel al risipei (*asaz franco*, *22*; *muy franco pero non ordenadamente sinon a uoluntad, ansi que se podía llamar prodigo*, *49*; *fue muy franco e tenia grande estado 51*; *era franco hordenadamente, 54* etc.). În plus, menționează o serie de „virtuți ale sociabilității" prețuite dintotdeauna: capacitatea de a lega prietenii fiabile (*buen amigo de sus amigos*, *67*; *buen amigo e çierto con sus amigos*, *63*), de de a purta o conversație plăcută (*de dulce e amigable conversaçión*, *31*; *asaz graçioso en su dizir*, *35*, *44*; *de muy dulçe condiçion e de buena conuersaçion, 38*;), de a fi cu decență agreabil în societate (*muy alegre e graçioso*, *31*; *muy alegre e de grant compañia con los suyos*,

49; *muy cortés e mesurado*, *61*; *muy graçioso e mesurado*, *75*; *en el palacio muy graçioso e bien razonado*, *132*), de a se îmbrăca pe măsura rangului (*uestiase muy bien*, *41*; *muy linpio e bien garnido […] en presona e atavio bien pareçia ser cauallero*, *73*; *vistiase muy bien*, *111*).

Se observă, credem, similitudinile cu Tafur în privința orientării către virtuțile cardinale, a menționăriiaspectelor legate de pietate și de calitățile nobilului curtean. De asemenea, amândoi autorii cenzurează la unii dintre cei portretizați înclinația către o viață amoroasă dezordonată. Desigur, scrierea lui Pérez de Guzmán, fiind o amplă galerie de portrete, abordează o mult mai mare varietate de aspecte și o face în mod sistematic, considerând – după cum declară în prolog – că faima este un factor eficient în istorie și că a nu lăsa să se piardă adevărul despre cei care au dobândit-o pe merit face parte din misiunea istoricului.

Desigur, nu vom susține că Tafur ar fi avut, asemenea lui Pérez de Guzmán, cunoștințele necesare de retorică pentru elaborarea portretelor sale, nici că l-ar fi cunoscut pe Suetoniu. Credem, însă, că el s-ar fi putut folosi de lecturile accesibile unui cavaler de condiția sa, ajungând să cunoască, astfel, anumite modele ale descrierii (de persoane, de orașe), pe care le-a folosit la rândul său când și-a scris cartea. Nu putem dovedi cu certitudine că el l-ar fi citit pe Pérez de Guzmán, deși acest lucru nu ar fi fost imposibil: Tafur îl întâlnește în Boemia pe Alonso de Cartagena și are cu el o relație foarte cordială; îl reîntâlnește apoi în Castilla, la curtea lui Juan II, unde prelatul îl laudă pe Tafur pentru că a refuzat un dar foarte prețios din partea împăratului german (Tafur, 1982: *277–278*); știm însă că înaltul prelat făcea parte din aceleași cercuri ale nobilimii castiliene cu autorul scrierii *Generaciones y semblanzas* (Vaquero, 2003: *5*), deci e posibil să trasăm o ipotetică linie de legătură între Tafur și această din urmă carte.

Pe de altă parte, ne reamintim că, în epoca în care călătorește și apoi scrie Tafur, se poartă în Castilla o dezbatere aprinsă între partizanii nobleței conferite de rege (poziția „bartolistă”) și cei ai poziției opuse, conform căreia ascendența, obârșia înaltă garantează apartenența la această categorie socială. În acest context, Alonso de Cartagena este partizanul primei poziții, pe care o susține în cele două scrieri amintite mai sus. Tot în acest sens gândește și Diego de Valera (pe care Tafur îl întâlnește tot la Breslau). Pérez de Guzmán, pe de altă parte, prin analiza atentă a originii nobiliare a celor portretizați și prin sublinierea originii umile a celor care au, din punctul lui de vedere, un comportament politic reprobabil, cum e cazul favoritului lui Juan II, Álvaro de Luna (Pérez de Guzmán, 1979: *132*), pare a fi mai degrabă de partea celei de-a doua teze. Evident, pozițiile nu pot fi absolutizate: chiar și Alonso de Cartagena, susținător fervent al poziției lui Bartolo, trebuie să admită importanța originii, care este prima dintre mărcile virtuții, urmată de vechimea în timp a acesteia, de excelența demnităților exercitate și, în sfârșit, de beneficiile primite din partea principelui (Gonzalez-Vazquez, 2013: *87*).

Care este atitudinea lui Pero Tafur în această chestiune pe care o cunoaște, cu certitudine, și care se discută în cercurile pe care vedem că le frecventează? El nu

este un mare nobil, ca Pérez de Guzmán, de pildă, nici nu are poziția de umanist și diplomat respectat în toată Europa a episcopului de Burgos, Alonso de Cartagena.

În contextul pe care l-am evocat foarte succint mai sus, ar fi fost normal să fie partizanul tezei lui Bartolo, care i-ar permite fiecăruia, datorită meritelor personale, să se evidențieze în ochii regelui și să acceadă la demnități superioare. Poate că în acest sens se și îndreaptă menționarea unor merite pe care le acumulează în timpul călătoriei sale: la toate cele enumerate mai sus, s-ar putea adăuga, de pildă, faptul că regele Ciprului îi încredințează o misiune diplomatică pe lângă sultanul Egiptului (Tafur, 1982: *71*) sau că, la Ferrara, este primit de papa Eugeniu al IV-lea pe care-l informează asupra sultanului Egiptului, asupra sultanului Murat și chiar asupra împăratului bizantin care se găsea în același oraș cu ei, la lucrările Conciliului de reunificare a Bisericilor (Tafur, 1982: *220*).

Totuși, am văzut că un element central ale cărții este afirmarea „recuperării" obârșiei înalte a autorului ei, prin confirmarea înrudirii acestuia cu casa imperială bizantină; acest fapt l-ar situa pe Tafur, mai degrabă de partea celor care afirmă însemnătatea ascendenței nobiliare.

Ce spune Tafur însuși, în prologul al cărții sale? Că „cel mai însemnat și mai mare temei al nobleței este virtutea" (*la nobleza tiene á la mesma virtud por mayor é mejor fundamento*, *1*); că „cineva poate fi numit nobil doar câtă vreme va urma obiceiurile înaintașilor săi, care, fără să se îndepărteze de actele virtuoase, ci punând bun început prin îndelungatul exercițiu al curajului, au meritat să fie conducători și cârmuitori ai multora…" (*É tanto tiempo puede alguno ser dicho noble, quanto siguiere las costumbres de otros sus anteçesores, los quales, non se apartando de actos virtuosos, mas dando algun buen prinçipio por luenga continuaçion de proeza, meresçieron ser cabeçeras é governadores de muchos*, Tafur, 1982: *1*); că și călătoria poate fi asimilată actelor de curaj (*proezas*) prin intermediul cărora hidalgii, datorită încercărilor și silințelor prin care trec, pot „demonstra prin fapte cine le-au fost strămoșii, de vreme ce doar prin propriile acte de seamă pot fi cunoscuți de către străini" (*mostrar por obras quien fueron sus anteçesores, quando solamente por propias fazañas puede ser dellos conoçedora la jente estrangera*, Tafur, 1982: *2*).

Vedem, așadar, că insistă foarte mult asupra ideii că meritul personal, acțiunea nobilă, actul de curaj propriu sunt cele care demonstrează apartenența la o spiță nobilă, făcându-i demni pe cei care le practică de a îi conduce pe alții. Așadar, noblețe moștenită, dar susținută de meritul propriu; insistența asupra acestui din urmă aspect, congruentă cu demonstrarea propriilor acțiuni nobile de-a lungul întregii cărți, l-ar putea situa pe Tafur în rândul celor care susțin îndreptățirea regelui de a acorda demnități și statut nobiliar. Tafur este hidalgo și cavaler, poate arma cavaleri la rândul său, dar demonstrarea meritelor personale și, în același timp, a unei ascendențe dintre cele mai nobile din Europa l-ar fi putut propulsa, *rege volente*, spre demnități mai însemnate decât cea de *veinticuatro,* pe care o deținea deja în cârmuirea orașului Córdoba. Un alt argument în favoarea acestei

ipoteze este că, portretizându-l pe marchizul de Ferrara, subliniază meritele bastardului pe care acesta îl recunoaște lăsându-i în grijă soarta casei sale: meritul personal compensează, deci, în ochii cavalerului, originea.

Doar că regele Juan II, care îi dăduse scrisorile de recomandare și în fața căruia Tafur fusese remarcat de episcopul de Burgos, regele care în 1427 sancționase printr-o pragamatică favorabilă utilizarea doctrinei lui Bartolo (González, 2013), avea să moară în 1454 când cartea lui Tafur încă se găsea pe masa de lucru sau fusese de curând terminată, după cum susține Vives Gatell (1982: *20*). Lucrarea s-a văzut, deci, lipsită de cel mai important posibil cititor: monarhul însuși.

Cartea rămâne însă un „tur de forță" dus la bun sfârșit de un neprofesionist al scrisului – stilul ei o arată pe deplin – care lasă deschise posibilitățile de interpretare a intenției ei prime. În acest context, credem că nu este exclusă ipoteza ca, în paralel cu afirmarea unei poziții în disputa asupra nobleței, Pero Tafur să-și fi propus să creioneze un *speculum nobilitatis*: nu doar chipuri individuale care să ofere o galerie de portrete, ci portretul colectiv al aristocrației din vremea tinereții sale, cu multele ei virtuți, cu rarele ei vicii și scăderi, cu viața ei strălucitoare la care, pentru scurtă vreme, micul nobil andaluz a fost părtaș.

BIBLIOGRAFIE

Texte

Díez de Games, *Gutierre, 1940: El Victorial. Crónica de Pero Niño, conde de Buelna, por su alférez Gutierre Díez de Games*, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe.

Pérez de Guzmán, Fernán, 1979: *Generaciones y semblanzas*, ed. J. Domínquez Bordona, Madrid, Espasa-Calpe.

Tafur, Pero,1982: *Andanças e viajes* de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos, edición, ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1874, con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada e índices onomástico, toponímico y de materias por Carmen Sáaez, Rafael Morales y Juan Luis Rodríguez, Barcelona, El Albir. [Edición facsímil de la de 1874].

Dicționare

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española / compuesto por Sebastian de Cobarrubias Orozco*, Madrid, Luis Sanchez, http://www.cervantesvirtual.com/ obra/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola-0 [3.03.2018

Nebrija, Antonio de, 1989: *Vocabulario español-latino*, facsímil de la edición facsímil que hizo la Real Academia Española en 1951 de la edición de Salamanca de 1495?. Madrid: RAE.

Studii

Accorsi, Federica, 2015: *La idea de nobleza entre Mena, Valera y Rodríguez del Padrón*, în *Juan de Mena: de letrado a poeta*, coord. Cristina Moya García, Tamesis, Woodbridge, pp. 45–54.

Beltrán, Rafael, 1991:*Los libros de viajes medievales castellanos: Introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?* „Revista de filología románica", Anejo 1, pp. 121–164.

Clavería, Carlos, 1951–1952: *Notas sobre la caracterización de la personalidad en „Generaciones y semblanzas*", "Anales de la Universidad de Murcia", X, 4, pp. 481–526.

González-Vázquez, Sara, 2013: *Représentation et théorisation de la noblesse dans les traités castillans duXVe siècle: une édition du Nobiliario Vero de Ferrán Mexía. Littératures*, Lyon, Ecole Normale supérieure de Lyon.

González, Sara, 2013: *D'une histoire à l'autre: la mystification du lignage de Pero Tafur dans son récit de voyage* ***Andanças e viajes*** (*XV^e siècle*), *Atalaya*, 13, mis en ligne le 13 décembre 2013, URL :http://atalaya.revues.org/957 [25.11.2017].

López Estrada, Francisco, 1946: *La retórica en las „Generaciones y semblanzas" de Fernán Pérez de Guzmán*, „Revista de filología española", XXX, pp. 310–352.

López Casas, Merce, 1992: *La tecnica del retrato* en „*las Generaciones y semblanzas" de Perez de Guzman y las „Artes Poeticas" medievales*. „Revista de literatura medieval", 4, pp. 145–162.

Nogales Rincón, David, 2006: *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII–XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*, „Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales", 2006, pp. 9–39.

Pérez de Tudela y Velasco, María Isabel, 1986: *La dignidad de la Caballería en el horizonte intelectual del siglo XV*, „En la España medieval", 9, pp. 813–830.

Vaquero, Mercedes, 2003: *Cultura nobiliaria y biblioteca de Fernán Pérez de Guzmán*, „Anexos de la Revista Lemir 7", pp. 1–165.

Vives Gatell, José,1982: *Andanças e Viajes de un hidalgo español: Pero Tafur (1436–1439), con una descripción de Romaîn Pero Tafur, Andanças e viajes de un hidalgo español (1436–1439)*, Barcelona, El Albir, 1982, pp. 1–93.

THE LITERARY REFLECTION OF ARISTOCRATIC VERTUES IN *ANDANÇAS E VIAJES* BY PERO TAFUR

ABSTRACT

This article analizes the portraits featuring in Andanças y viajesby Pero Tafur. Its aim is to deduct the design of this writing in the context of the debate on nobility which took place in Castile during the reign of King John II, based on the literary strategy of the author.

Keywords: Travel literature, Pero Tafur, literary portrait, nobility, lineage

PRINȚUL PUBLIC ȘI PRINȚUL PRIVAT LA NEAGOE BASARAB ȘI ANTONIO DE GUEVARA: DUBLA DIMENSIUNE DIDACTICĂ A OGLINZILOR PRINCIPILOR

Oana Andreia Sâmbrian*

Începând cu secolul al IV-lea, când principele s-a convertit la creștinism, Sfântul Augustin s-a îngrijit în *Cetatea lui Dumnezeu*, operă cunoscută și drept prima oglindă a principilor creștini, să definească *pax*, *ordo* și *justitia* drept baza monarhiei, precum și să enumere principalele virtuți pe care bunul monarh trebuia să le aibă. Ulterior, literatura oglinzilor principilor îi datorează mult lui Isidor din Sevilla, cel care a recuperat etimologia latină a cuvântului rege: de la *regere* – a conduce și *recte* – drept. Odată cu secolul al IX-lea, literatura a dedicat o atenție specială educației viitorilor conducători; în primele veacuri de după apariția oglinzilor principilor, clericii, autori ai acestor tratate, aveau ca obiectiv principal „să evite ca firea sacră a regelui să imprime funcției regale un caracter divin sau sacerdotal. Regele nu trebuia să fie decât alesul lui Dumnezeu, cel care primește ungerea sacralității în tradiția iudeo-creștină. Efortul de a face din rege imaginea lui Dumnezeu în secolele XII–XIII a avut deci un succes relativ" (Le Goff 2008: *150*).

Pentru Jacques Le Goff, imaginea oglinzii „reprezintă, de fapt, imaginea ideală a realității terestre. Orice oglindă este un instrument de adevăr (…) Însă, de multe ori, oglinda renunța la funcția sa metafizică, teologică, pentru a se transforma într-un gen normativ aflat în legătură cu procesul moralizator de ilustrare etică" (Le Goff 2008: *152*). Mai târziu, în *Policraticus*, John de Salisbury va utiliza pentru întâia oară metafora organicistă ce transformă societatea politică într-un corp uman al cărui cap este regele; totodată, Salisbury este cel care lansează imaginea regelui cult, afirmând că un rege neînvățat este un măgar încoronat (*rex illiteratus quasi asinus coronatus*).

Conform lui Le Goff în cartea sa *Il re nell'Occidente medievale*, trei erau caracteristicile cele mai importante ale regelui creștin medieval: ascultarea față de Dumnezeu și față de Biserică, asigurarea dreptății, a păcii și a nevoilor neamului său, monarhul trebuind să se ghideze după criteriile *necessitas*, *utilitas* și *commoditas* (Le Goff 2006: *20*).

Alt element ce joacă un rol fundamental în elaborarea oglinzilor principilor este lista viciilor și a virtuților. Din punct de vedere teologic, când ne referim la păcate, acestea sunt concepute drept reversul darurilor Sfântului Duh. Referința

* Academia Română, Filiala Craiova: oana.sambrian@gmail.com

RITL, nr. 1–4, p. 231–241, București, 2018

veterotestamentară este *Isaia* 11, 1–4: „Apoi, o Odraslă va ieşi din tulpina lui Isai şi un Vlăstar va da din rădăcinile lui. Duhul Domnului se va odihni peste El, duh de înţelepciune şi de pricepere, duh de sfat şi de tărie, duh de cunoştinţă şi de frică de Domnul. Plăcerea Lui va fi frica de Domnul; nu va judeca după înfăţişare, nici nu va hotărî după cele auzite, ci va judeca pe cei săraci cu dreptate şi va hotărî cu nepărtinire asupra nenorociţilor ţării; va lovi pământul cu toiagul cuvântului Lui şi cu suflarea buzelor Lui va omorî pe cel rău".

Păcatul capital (*peccatum mortiferum*) reprezintă un viciu considerat fundamental de către Biserică, din care ulterior descind toate celălalte păcate ale omului. În *Epistola către Galateni*, apostolul Pavel se referea la cele șapte păcate tradiționale, chiar dacă lista este mai extinsă: „Iar faptele trupului sunt cunoscute, şi ele sunt: adulter, desfrânare, necurăţie, destrăbălare, închinare la idoli, fermecătorie, vrajbe, certuri, zavistii, mânii, gâlcevi, dezbinări, eresuri, pizmuiri, ucideri, beţii, chefuri şi cele asemenea acestora, pe care vi le spun dinainte, precum dinainte v-am şi spus, că cei ce fac unele ca acestea nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu" (*Epistola către Galateni* 5: 19–21).

Prin urmare, deoarece Sfântul Pavel afirma că aceia ce se vor face vinovați de aceste păcate nu vor intra în Împărăția Cerurilor, Biserica le va considera nu doar simple vicii, ci păcate capitale. Lista celor șapte păcate capitale a fost revizuită de papa Grigore cel Mare (590–604) și popularizată, după cum bine știm, de Dante Alighieri.

Conceptul de păcat sau viciu este de altminteri pus în legătură cu ideea existenței unui Rău suprem a cărui reprezentare este Diavolul în multiplele sale forme, de exemplu cea de șarpe. Să vorbești despre păcat era la ordinea zilei în Evul Mediu, într-o perioadă în careîn unele părți din Europa Occidentală, Inchiziția, autodafe-ul sau arderea pe rug trasau o panoramă funestă a reprezentării păcatului în mentalitatea colectivă a vremii.

În lumea literară spaniolă, începând cu *Etimologiile* Sfântului Isidor, continuând cu *Cartea celor doisprezece înțelepți*, *Pedepsele regelui Sancho al IV-lea*, conciile care au reglementat lista viciilor și a virtuților, ajungând până la literatura renascentistă și *Ceasornicul domnilor* al lui Antonio de Guevara, tema de față a fost extrem de dezbătută. *Cartea celor doisprezece înțelepți* întocmește la început o descriere comparativă între loialitate și lăcomie pe care le consideră principalele exponente ale discrepanțelor dintre virtute și viciu. Despre cea dintâi afirma că este „zid de nepătruns", „vlăstar vânjos, căci ramurile se îndreaptă către cer, iar rădăcinile către abis", „pajiște frumoasă și verdeață ce nu se usucă", „sălaș al inimii și noblețe de virtute", „viață sigură și moarte demnă", „lăcaș al înțelepților și văgăuna celor răi", „mamă a virtuților și forță incoruptibilă", „frumoasă armură și bucuria inimii și consolare pentru cei săraci", „drum către Ceruri și cărare a nobililor, oglindă a nobleții", „rădăcină a bunătății".(http://www.filosofia.org/aut/001/12sabios.htm; Sâmbrian2009: http:// congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia 2008/ paper/download/ 1171/1141). În ceea ce privește lăcomia, înțelepții o defineau ca pe un „lucru necurat,

lăcaș al zgârceniei", „mormânt al virtuții", „drum al durerii, pom fără fruct și casă fără ciment", „durere fără remediu", „ramură uscată", „izvor fără apă și râu fără vad", „dragoste fără speranță, oglindă fără flacără". (http://www.filosofia.org/aut/001/12sabios.htm; Sâmbrian2009: http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/download/1171/1141). Această expoziție antitetică utilizează o metodă simplă și eficientă cu scopul de a încadra viciul și virtutea în doi poli complet opuși, prezentați unul după celălalt astfel încât efectul opoziției să fie amplificat.

Lăsând în urmă epoca medievală pentru a ne îndrepta atenția asupra Renașterii, observăm că în această perioadă, dezbaterea despre dihotomia păcat/virtute nu a fost nicicând mai mare, fapt explicabil într-o societate îngrijorată de fenomenele pe care le trăia. Descoperirea unor civilizații noi și îndepărtate, impactul teribil al Reformei, confruntările ostile de tot soiul constituiau cuvintele cheie sub imperiul cărora lumea occidentală își construia identitatea colectivă (Muchembled 1975: *131*).

Secolul al XVI-lea a reprezentat pentru Spania o perioadă caracterizată de mari schimbări, în care se trece rapid de la venirea la tron a lui Carol Quintul (Carol I al Spaniei) la luptele interne îndreptate împotriva acestuia cunoscute drept *comuneros* și *germanías*, sporirea imperiului colonial spaniol, descoperirea alterității bazate pe diferența de religie, începuturile Reformei în urma proclamării tezelor lui Luther în 1517, adepții reformați fiind cei care încetul cu încetul au devenit dușmanii cei mai mari ai catolicismului. Spania, extrem de înrădăcinată într-un naționalism catolic de sorginte medievală, întrucât după cum explica Fernand Braudel, catolicismul era unicul liant între Europa și Spania, salvând-o de la pericolul transformării într-o punte între Europa și Africa, a făcut din oglinzile principilor nu numai o manieră de a educa, dar și de a controla și de a se asigura că principii vor păstra adevărata credință, având în vedere deviațiile protestante care amenințau din ce în ce mai acut creștinismul.

Astfel, în aprilie 1529 se publica la Valladolid *Ceasornicul domnilor* de Antonio de Guevara, al cărui prolog explică titlul afirmând că „acest ceasornic al domnilor nu este de nisip, nici de soare, nici de ore, nici de apă, ci este ceas al vieții, pentru că celelalte ceasuri sunt folositoare pentru a ști ce oră e din zi și din noapte, însă acest ceasornic ne învață cum să umplem fiecare oră și cum să ne organizăm viața. Scopul de a avea ceasornice este de a organiza republcile, însă acest ceasornic al domnilor ne ajută să ne îmbunătățim viețile" (Guevara: http://www. filosofía.org). În cartea sa, Guevara a expus principalele sfaturi pe care principii trebuiau să le urmeze în viața lor privată, cât și în cea publică, amestecând experiențe proprii de la curte cu idei preluate din Antichitate de la Xenofon, Plutarh, Valerius Maximus sau Diogene Laerțiu (Alborg 1992: *727*). De fapt, *Ceasornicul domnilor* constituie versiunea extinsă a unei cărți publicate mai înainte, în februarie 1528, intituată *Libro áureo de Marco Aurelio Emperador y eloqüentíssimo orador* (trad. *Cartea de aur a împăratului Marc Aureliu, orator înzestrat*). Așa cum afirma Emilio Blanco în *Construirea unei identități literare la curtea lui Carol Quintul: cazul lui Fray*

Antonio de Guevara, „ceea ce în principiu era o biografie romanțată a împăratului roman cu un apendice epistolar (cartea a II-a), devine acum un tratat voluminos de educare a principilor și curtenilor, atât bărbați, cât și femei. Viața lui Marc Aureliu constituie în continuare cadrul structural, dar în această tentativă, partea romanțată cedează protagonismul în favoarea structurii tripartite a tratatului medieval (cartea I: politica; cartea a II-a: familia; cartea a III-a: bătrânețea și moartea)" (Blanco 2012: http://e-spania.revues.org/21163). Guevara insistă obsesiv asupra importanței pe care înțelepții o au pentru monarh, găsind la împărații romani sursa modelelor și contra-modelelor sale. Bazându-se pe *Politica* lui Aristotel, autorul spaniol dă asigurări că, în mod natural, conducerea aparține filosofilor. De aceea este necesar să fie ținuți aproape și să se profite din plin de cunoștințele lor în ceea ce privește războiul, pentru a organiza casa, pentru a trimite solii etc. (Blanco 2012: http://e-spania.revues.org/21163)

Pe de cealaltă parte, în Valahia, într-o perioadă de timp similară, Neagoe Basarab își redacta *Învățăturile către fiul său Teodosie*, operă denumită de Virgil Cândea „prima mare carte a culturii române" (Cândea 1971), iar de Dan Zamfirescu un „monument de literatură, politică, filosofie și elocvență" (Zamfirescu 1971). Deopotrivă, în perioada mai sus menționată, amenințarea otomană era constantă. Florin Constantiniu definește secolul al XVI-lea românesc drept o „epocă de tranziție", scoțând în evidență confruntările dintre rege și elita politică, între politica cruciadei târzii și cea a acceptării dominației otomane (Constantiniu 2002: *114*).

În urma domniilor pacifice ale lui Radu cel Mare și Neagoe Basarab, prolifice și în plan cultural, în 1521 turcii au cucerit Belgradul, încercând ulterior să transforme Țara Românească în pașalâc. În acest context, cel al unei domnii pacifice care dădea ocazia și timpul necesar de a te putea gândi la viitor și la cultură, însă nu tocmai lipsit de pericole, Neagoe Basarab și-a plăsmuit *Învățăturile* care grupează un număr important de sfaturi practice, de la forme de protocol diplomatic, reguli de bună purtare în timpul meselor, sfaturi pentru război, până la sfaturi de judecată, cum să fii un bun creștin etc. (Basarab 1970: *423–427*). În Țara Românească, ca și în Spania de altfel, grija față de conduita exemplară a principilor a fost dublată de preocuparea față de instruirea și educarea acestora. De exemplu, Mihai Viteazul își trimisese fiul să studieze la colegiul piariștilor de la Cluj, în timp ce Radu Mihnea s-a format la Veneția, având profesori celebri (Papacostea 1996: *207*).

Prin urmare, în cele două opere pe care le vom analiza în continuare identificăm, chiar dacă nu o rădăcină comună, o intenționalitate extrem de similară: ideea de a lăsa o moștenire de sorginte moral-exemplar-creștină unor viitori conducători ce nu trebuiau să cadă pradă tentației de a-și abandona idealurile creștine prin intermediul cărora își defineau propriile societăți. Totodată, recunoaștem în nevoia de a da mai departe sfaturi, o viziune extrem de des întâlnită în secolul al XVI-lea care se referă la perenitatea speciei, unde bunăstarea individului este strâns

legată de aceea a familiei (Jélis 1995: *6*); așadar perpetuarea sfaturilor însemna perpetuarea unei anumite mentalități, aceea a unei caste.

Învățăturile lui Neagoe Basarab cuprindeau două părți distincte, unite de un fir conductor comun: ideea bizantină a originii divine a puterii principelui, ce trebuia să conducă cu corectitudine (așa cum apare și la Isidor din Sevilla) și înțelepciune, concept formulat anterior de Agapet I și de Vasile I Macedoneanul. Originea acestei mentalități rezidă în opinia lui Dan Zamfirescu și Gheorghe Mihăilă, înteocrația biblică, în concepția politică a marilor monarhi ai Orientului antic și ai Romei imperiale (Basarab 1970: *28*). Prin urmare, de la începutul primei părți a *Învățăturilor*, Neagoe Basarab pune accent pe faptul că Dumnezeu este împăratul cel mare: „Vezi, iubitul meu, pe împăratul cel mare, care ne-au iubit și ne-au făcut și pre noi pe pământu, ca și pre sine, și-i iaște voia să fim și în cer" (Basarab 1970: *128*). În cea de-a doua parte a textului său, Basarab insistă asupra faptului că „domnul carele va judeca pe dreptu, acela-i domn adebărat și unsul lui Dumnezeu și va dobândi și lumina care nu va trece niciodată" (Basarab 1970: *285*).

În titlul lucrării mele făceam referire la dubla dimensiune didactică a textelor parenetice, ilustrate prin intermediul corpului privat și al celui public, întrucât sfaturile din textele analizate se adresează atât dimensiunii vizibile, cât și celei invizibile a corpului regelui. De altfel, dacă luăm ca punct de plecare metafora organicistă a lui Salisbury, nu trebuie să ne mire că faptele corpului privat au un impact semnificativ asupra celui public, fiind fațete interconectate, unde prin corp privat înțelegem nu doar trupul fizic al principelui, ci și cel metafizic, prin urmare dimensiunea corporală ce se definește drept rezultanta vectorială a virtuților și a viciilor.

Astfel, în textul lui Basarab regăsim mențiuni la puritatea corpului privat, ceea ce îi va aduce principelui slava lui Dumnezeu: „Drept aceia, iubitul meu fiiu, de te vei nevoi să-ți păzești trupul așa, până vei ajunge la vărstă, cum se cade, cu curăție, cu înțelepciune (...) ție și împărății tale să va dărui de la Dumnezeu bătrânețe cinstite și și se vor adaoge ție anii vieții (...) și oriîncontro și spre ce vrăjmași de-ai tăi vei merge, tot îi vei birui și-i vei pune suptu picioarele tale și te vei întoarce iar cu mare cinste și cu multă bucurie. Așijderea vei birui și pre toți păgânii, carii vor veni asupra ta (...) Iar de nu mă vei asculta, o, iubitul meu fiiu (...), va lua Dumnezeu domniia de la tine și o va da altuia" (Basarab 1970: *137–138*).

Păzirea trupului privat se obține prin intermediul păcii lui Dumnezeu, cel care reprezintă legătura dintre toate lucrurile bune precum credința, speranța, dragostea și iertarea față de cei care ne greșesc (Basarab 1970: *191*).

O idee asemănătoare despre importanța păzirii trupului privat de viciu o întâlnim și la Guevara în episodul țăranului de la Dunăre. Aici autorul spaniol pune accent pe intimitatea incoruptibilă a omului rustic, prezentat în antitează cu omul cult, corupt de mediul urban. De aceea, Guevara era de părere că mai bine decât

mersul în pelerinaj sau la petreceri era meditația asupra Iadului, fără a lua parte la acele acțiuni care ar fi putut întina corpul privat (Castro 1945: *63*).

Domnul Țării Românești folosește *exemplum* biblic pentru a-și povățui fiul (menționăm aici izvoarele vetero- și neotestamentare, precum *Cartea regilor*, exemple preluate din viețile lui Saul, David Solomon etc.), chiar dacă *Învățăturile* reprezintă, așa cum afirma Edgar Papu, mai mult decât un simplu text teologic, devenind un tratat de politică, pedagogie, morală și teologie (Basarab 1972: *357*). Totodată, analizându-l pe Basarab în contextul epocii sale, Papu afirma că domnul valah, chiar dacă are puncte în comun cu *Principele* lui Machiavelli, în ceea ce privește intenționalitatea, se îndepărtează de italian în ceea ce privește atitudinea și metoda, Basarab fiind mult mai uman. (Basarab 1972: *357*)

Sfaturile asupra corpului privat ce va influența dimensiunea publică și soarta regatului apar în nenumărate ocazii: „Cu ce măsură vom măsura noi dreptatea săracilor, cu aceia să va măsura și dreptatea noastră") (Basarab 1970: *287*); „Împrumutați pe Dumnezeu pe pământ, deacă vă iaște voia să luați plată cerească"; „Nu vă feriți a face bine celui ce-i trebuiește facerea de bine, că în toată vremea are mâna voastră ajutor" (Basarab 1970: *248*).

Cea de-a doua parte a *Învățăturilor* înglobează sfaturile de factură politică bazate pe ideea monarhiei absolute de drept divin, subordonată crezului creștin (Cartojan 1980: *73*). Nobilii treceau pe un plan secund, principii având puterea asupra propriului destin (partea a II-a, capitolul VI: „Cum își vor pune boiarii și slugile lor la boerie și la cinste și cum îi vor scoate dintr-acestea pentru lucrurile lor", idee ce apare și în *Ceasornicul domnilor*, atunci când Guevara afirma în partea I, capitolul XXVIII că „este foarte bine ca republica să fie condusă de un singur principe, căci nu există dușman mai mare pentru republică decât omul care își dorește ca aceasta să fie condusă de mai multe persoane", deci și spaniolul se pronunța în favoarea monarhiei autoritare. Sfaturile din a doua parte a *Învățăturilor* se axează pe dimensiunea publică a corpului, deci pe partea sa vizibilă. Aceasta se regăsește atât în deciziile luate de principe, ceea ce îi afectează direct pe supuși, cât și în aparițiile publice ale domnului, de exemplu atunci când lua masa. Astfel, sfaturile mai sus amintite se referă la felul în care domnul trebuie să se așeze la masă, să mănânce și să bea (capitolul VII), cum să meargă la război (capitolul VIII), cum să judece (capitolul IX).

La începutul textului nostru menționam importanța pe care listele viciilor și virtuților au avut-o în cadrul oglinzilor principilor, ale căror efecte sunt fundamentale asupra corpului privat, și ulterior, al celui public. Ambii autori amintesc de versul și reversul darurilor lui Dumnezeu, așa cum vom vedea în continuare. În cartea sa, Guevara amintește diverse virtuți: cum să fii un bun creștin (cartea I), să fii temător de Dumnezeu (I, XVIII), principele să fie mai bun creștin decât vasalii (I, XX), să își cunoască supușii ca să îi răsplătească pe măsură (I, XXXVII), să fie căsătorit (II, I), să nu își crească copiii răsfățați și să îi pedepsească atunci când se cuvine (II, XXXIII), să caute învățători pentru copii (II, XXXIV), să îi disciplineze pe învățători ca să nu le educe prost odraslele

(II, XXXVII), să împartă dreptatea în mod egal (III, I), să aleagă bine judecătorii (III, VI), să iubească pacea (III, XII), să apere pe văduve şi pe orfani (III, XXXV), să dispreţuiască bunurile lumeşti (III, XXXIX). În ceea ce priveşte viciile, Guevara atrage atenţia asupra celor ce urmează: să cheltuie averea regatului (I, XIV), să agonisească prea mult (I, XV), să înceapă războaie mari pentru motive mici (III, XIII), să nu fie cumpătat atunci când mănâncă şi când bea (III, XVIII), să fie avar (III, XXIII, XXIV), prieten cu nestatornicii şi petrecăreţii (III, XLIII), să ignore faptul că este muritor (III, XLVIII). Totodată, principii trebuie să fie atenţi ca pe măsură ce înaintează în vârstă să scadă ponderea viciilor din viaţa lor (III, XVII), căci acestea le voi aduce pierzania (III, LIII). (Sâmbrian, 2009:http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/download/1171/1141)

Aşa cum putem observa, preceptele ilustrate de Guevara sunt deplin creştine şi, pentru a întări şi mai mult această idee, vom cita câteva dintre titlurile capitolelor cărţii sale, de unde rezultă importanţa credinţei:

Capitolul X. *Nu există decât un Dumnezeu adevărat şi este fericit regatul care are un principe bun creştin; iar unii înţelepţi afirmau că principii cei buni, după moarte deveneau zei, iar cei răi, diavoli*.

Capitolul XIII. *Cum un cavaler pe nume Tiberiu a fost ales guvernator al Imperiului doar pentru că era un bun creştin, şi mai apoi fiind un bun guvernator a fost ales Împărat*.

Capitolul XVI. *Cum un căpitan numit Narset a câştigat mari bătăţii doar pentru că era un bun creştin*.

Capitolul XXII. *Cum Dumnezeu, încă de la zidirea lumii a făcut dreptate împotriva celor răi, mai ales împotriva acelor principi care su îndrăznit să îi atace Biserica, iar creştinii răi nu sunt altceva decât parohi ai Infernului*.

Capitolul XXIII. *Unde autorul dă douăsprezece exemple despre cât de aspru au fost pedepsiţi cei care au îndrăznit să atace templele*. (Sâmbrian, 2009: http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/download/1171/1141)

Tot în aceeaşi manieră se referă şi Neagoe Basarab la vicii şi virtuţi. Virtuţile enunţate erau: principele să se teamă şi să îl iubească pe Dumnezeu (II, II), să fie umil (II, III), să îi cinstească pe aceia care îl servesc bine (II, V), să mănânce şi să bea moderat (II, VII), să îi facă în toate pe plac lui Dumnezeu, întrucât El este cel care îi încoronează pe domni (II, VII), să se veselească la masă şi să asculte muzică (II, VII), să păstreze locul la masă, atât pentru el cât şi pentru ceilalţi boieri (II, VII), să asculte sfaturile boierilor (II, VIII), să se roage la Dumnezeu (II, VIII), să judece drept (II, IX), să fie milostiv (II, X). În ceea ce priveşte viciile, Basarab menţionează: invidia, facerea de rău (II, XI), dedarea la vicii (II, VII), beţia, întrucât beţivii îşi pierd firea şi forţa (II, VII), judecata nedreaptă, ceea ce va face ca domnii să nu vadă faţa lui Dumnezeu (II, IX), mânia (II, IX), însoţirea cu oamenii păcătoşi (II, VII). (Sâmbrian, 2009: http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/download/1171/1141)

Din această lungă enumerație putem deduce că Guevara și Neagoe Basarab prezintă multe puncte în comun, atât în ceea ce privește viciile, cât și virtuțile. Ambii autori se referă la faptul că principele trebuie să fie un bun creștin, să se teamă și să îl iubească pe Dumnezeu (Basarab), să îi cinstească pe supușii care l-au servit bine pe tot parcursul domniei. Altă idee comună este că bunii principi trebuie să aleagă judecători cinstiți care să aplice în mod egal dreptatea, căci așa cum îi judecă pe ceilalți, tot astfel vor fi judecați și ei la Judecata de Apoi (Basarab 1970: *285*). Atât în exemplele lui Guevara, ilustrate prin intermediul lui Marc Aureliu, cât și la Neagoe Basarab care recurge la modelul regilor evrei, rezultă în mod evident că domnul cel bun trebuie să fie o persoană liniștită, fără dragoste de război, întrucât multe războaie mari au izbucnit din pricini minore (Guevara: III, XIII). Pe de altă parte, atunci când este vorba de un *iustum bellum*, domnul trebuie să se roage la Dumnezeu pentru a-l lumina și a lua cele mai bune decizii împreună cu nobilii săi (Neagoe Basarab). Cât despre principalele vicii, dorim să insistăm asupra celor înfățișate de Guevara conform căruia pe măsură ce anii trec, principii trebuie să încline balanța în favoarea virtuților, dacă vor să câștige respectul celor mai tineri și să devină un exemplu de urmat pentru aceștia din urmă, fiind de subliniat faptul că spaniolul este de părere că cei tineri nu sunt datori să respecte pe principele mai vârstnic numai prin prisma vârstei sale, ci doar dacă este și virtuos. Un alt subiect pe care Guevara îl ia în discuție este cel al vestimentației: odată cu trecerea anilor, principii vârstnici nu trebuie să se mai intereseze de hainele pe care le poartă, referință clară la corpul privat și la păcatul originar. Această imagine o punem în legătură cu gustul exagerat al nobilimii spaniole pentru haine, idee dezbătută pe larg și un secol mai târziu de Pedro Fernández Navarrete în *Conservación de monarquías y discursos políticos* (1626), de unde deducem că tema prezenta un real interes pentru autorii renascentiști și baroci:

> *Que España peque en la culpa de introducir y usar cada día nuevos trajes costosísimos, que sirven más a la ambición que a la necesidad, todos lo confiesan (...) la emulación de competir con sus vecinos es la que los necesita a gastos mayores y desproporcionados a su posibilidad.Y aunque el daño de hacerse costosos vestidos es tan grande como se ha dicho, es mayor el de la mutabilidad de los usos, no habiendo en los españoles traje fijo, que dure un año. De que resulta, que los vestidos y galas que cuestan hoy muchos ducados, no serán mañana de provecho; porque el antojo de losdos o tres invencioneros o invencioneras, sacan nuevas formas de trajes, con que se destierranlos que dos días antes eran muy validos y estimados, (...) a los inclinados a galas y joyas no les bastará todo el oro de las Indias, ni las riquezas del mar Tirio, ni las que produce la Etiopia: siendo cosa cierta, que si las galas adornan el cuerpo, la demasía de ellas suele afear el alma* (Fernández Navarrete 1805: *242–243*, *248–250*).

(trad.) Este bine cunoscut faptul că Spania păcătuieşte prin folosirea zilnică a hainelor extrem de scumpe, purtate mai mult din ambiţie, decât din necesitate (...) emulaţia de a se lua la întrecere cu vecinii îi determină să facă cheltuieli tot mai mari, nerealiste faţă de veniturile lor. Şi chiar dacă răul pe care îl poate produce costul exagerat al hainelor este foarte mare, este şi mai mare cel al schimbării gustului, căci spaniolii nu au nicio haină pe care să o poarte mai mult de un an. Iar hainele scumpe care astăzi costă mulţi ducaţi, mâine nu le vor mai fi de trebuinţă; pentru că dorinţa nemăsurată a inventatorilor şi inventatoarelor plămădeşte noi forme de veşminte care le iau locul celor care cu două zile în urmă erau la mare preţ, (...) celor înclinaţi către lux şi bijuterii nu le va fi de ajuns nici tot aurul Indiilor, nici bogăţiile mării Tireniene, nici cele ale Etiopiei: căci tot ceea ce împodobeşte trupul, purtat în exces, urâţeşte sufletul.

Originea divină a puterii principelui, prezentă atât la Guevara cât și la Basarab (Guevara: I, XXX; Basarab: II, VII) face ca domnitorul să fie reprezentat ca *Rex, imago Dei*, de unde ajungem la moștenirea latină a conceptului roman de *majestas*, ceea ce îl proteja pe principe împotriva *crimen majestatis*. Tot din dreptul roman principele moștenise *auctoritas* și *potestas*, ce defineau natura puterii sale, precum și forma de a o exercita. Conform lui Rafael Zafra, *auctoritas* se definește drept informația recunoscută în mod public, iar *potestas* drept puterea recunoscută în mod public și care, totodată, punea în practică dispozițiile lui *auctoritas* (Zafra 2009: *287*). La aceste concepte, creștinismul a adăugat *dignitas*, una dintre caracteristicile fundamentale ale funcțiilor ecleziastice (Le Goff 2005: *91*, Cizek 2002: *34–35, 63, 248–249*).

O altă temă comună la cei doi autori și deosebit de importantă prin prisma multitudinii de sfaturi este cea a comportării domnului la banchete, ceea ce reflectă dimensiunea publică a corpului. Importanța acestui capitol rezidă în faptul că masa domnului era de cele mai multe ori un eveniment public la care puteau participa atât nobilii, cât și alți principi străini, motiv pentru care domnul trebuia să impună respect, ceea ce nu s-ar fi putut întâmpla dacă, așa cum spunea Basarab, principele s-ar fi îmbătat, pierzându-se cu firea.

Folosind diverse exemple pentru a defini și a-și articula reflecțiile pe o conduită dreaptă, morală și creștină, Antonio de Guevara și Neagoe Basarab au făcut din operele lor două manuale, două oglinzi în care principii trebuie să se privească și să se analizeze. Așa cum rezultă din *Învățăturile* principelui valah, omul trebuie să parcurgă calea dintre vicii și virtuți prin intermediul liberului arbitru care îl conduce spre echilibru. Omul renascentist a schimbat radical societatea în care trăia, trebuind să înfrunte războaie ce îl aduceau față în față cu un dușman religios. Aceasta poate fi una dintre explicațiile pentru interesul deținătorilor puterii europene față de tema religioasă, singurul aspect care îi unea în fața pericolului extern.

În concluzie, suntem de părere că exemplele expuse aduc o informație suficient de relevantă pentru a demonstra această dublă dimensiune didactică a oglinzilor principilor la care făceam aluzie în titlu. Atât Guevara, cât și Basarab sunt preocupați atât de dimensiunea privată, cât și de cea publică a corpului, a cărui

imagine trupească publică se identifică cu statul, ceea ce face ca legătura dintre corpul metafizic și corpul palpabil să devină indisolubilă. În acest fel, oglinzile principilor nu educă doar minți, ci și spirite, nu se axează doar pe partea materială, ci și pe cea imaterială. Intenția lor este cât se poate de clară: menținerea credinței viitorilor regi/domni într-o perioadă în care protestanții și turcii amenințau liniștea Europei. *Sfatul* este cuvântul-cheie pentru un tip de literatură al cărei obiectiv este să transmită cunoștințe, idei și crezuri, chiar dacă, așa cum a demonstrat istoriografia în cazul lui Guevara, cunoștințele au fost subordonate unui „bine superior". Ne aflăm deci în fața a două texte care de la poli opuși ai Europei revendică idei comune în ceea ce privește felul de a fi al principilor. Idei care, având în vedere similitudinile dintre ele, putem să ne gândim că au influențat ca politica principilor europeni să fie atât de uniformă și de unită, îndreptată în permanență împotriva inamicului credinței.

BIBLIOGRAFIE

Alborg, Juan Luis, 1992: *Historia de la literatura española*, I, Madrid, Editorial Gredos.

Basarab, Neagoe, 1970: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă,București, Editura Minerva.

Blanco, Emilio, 2012: *La construcción de una identidad literaria en la corte de Carlos V: el caso de Fray Antonio de Guevara*, „e-Spania" [En ligne], 13 juin 2012, mis en ligne le 17 juin 2012, consulté le 22 novembre 2017. URL : http://e-spania.revues.org/21163 ; DOI : 10.4000/e-spania.21163

Cartojan, Nicolae, 1980: *Istoria literaturii române vechi*, București, Editura Minerva.

Castro, Américo, *Antonio de Guevara. Un hombre y un estilo del siglo XVI*, BICC, I, 1945.

Cândea, Virgil, 1971: „România literară", 14, I.

Cizek, Eugen, 2002: *Istoria Romei*, București, Editura Paideia.

Constantiniu, Florin, 2002: *O istorie sinceră a poporului român*, ediția a III-a, București, Editura Univers Enciclopedic.

El libro de los doze sabios, http://www.filosofia.org/aut/001/12sabios.htm

Fernández Navarrete, Pedro, 1805: *Conservación de monarquías y discursos políticos*, Madrid, Imprenta de Tomás Alban.

Guevara, Antonio de, *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, vol. II, Madrid, Biblioteca Castro [Consultat online: http://www. filosofia.org]

Jélis, Jacques, 1995: *Individualizarea copilului*, în Philippe Ariès, Georges Duby (coord.), Istoria vieții private, vol. VI, *De la Renaștere la epoca luminilor*, trad. Constanța Tănăsescu, București, Editura Meridiane.

Le Goff, Jacques, 2005: *Evul Mediu și nașterea Europei*, Iași, Editura Polirom.

Le Goff, Jacques, 2006 : *Il re nell'Occidente medievale*, trad. Renato Riccardi, Roma, Laterza.

Le Goff, Jacques, 2008: *Una larga edad media*, Barcelona, Paidós.

Muchembled, Robert, 1975: *Historia del demonio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Papacostea, Victor,1996: *Tradiții românești de istorie și cultură*, București, Editura Eminescu, 1996.

Sâmbrian, Oana Andreia, 2009: *Los vícios y las virtudes del príncipe, reflejados en una crónica rumana y otra española del siglo XVI*, în http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia 2008/paper/download/1171/1141

Zafra, Rafael, 2009: *Emblema? Imago auctoritatis*, în vol. *Autoridad y poder en el Siglo de Oro*, coord. Ignacio Arellano, Christoph Strosetzki, Edwin Williamson, Madrid, Iberoamericana.

Zamfirescu, Dan, 1971: „Scânteia", 14, IX.

***, *Neagoe Basarab la 460 de ani de la urcarea pe tronul Țării Românești*, București, Editura Minerva, 1972.

THE PUBLIC PRINCE AND THE PRIVATE PRINCE IN THE WORKS OF NEAGOE BASARAB AND ANTONIO DE GUEVARA: THE DUAL DIDACTIC DIMENSION OF THE MIRRORS OF PRINCES

ABSTRACT

Our article focuses on the analysis of a special literary genre of the 16th century – the mirrors for princes, a special type of parenetical work which was aimed at initiating the ruler to be in the "mysteries" of being a good monarch. Within the first half of the 16th century, in both Wallachia and Spain, prince Neagoe Basarab and Antonio de Guevara wrote two different mirrors and although they were unaware of each other´s work, a detailed analysis offers us an interesting panorama of the ethical values that reigned in two different corners of Europe.

Keywords: Neagoe Basarab, Antonio de Guevara, Renaissance, Wallachia, Spain

EL PRÍNCIPE MODELO REFLEJADO EN LAS OBRAS *RELOX DE PRÍNCIPES* Y *ENSEÑANZAS DE NEAGOE BASARAB HACIA SU HIJO TEODOSIO*

Andrei Iulian Din[*]

El concepto de "Príncipe modelo"

El "espejo del príncipe" es un tipo de manual de comportamiento y moralidad para situaciones de diversa índole, que servirá como ejemplo a nobles, señores o reyes en su cometido de gobernar debidamente la república (cosa pública). Alrededor de este concepto gira una tradición literaria con abundantes obras monumentales y una herencia que llega incluso a nuestros días.

El origen de la tradición del "espejo de príncipes" en Europa es incierto, aunque encontramos vestigios en el período clásico (la *Ciropedia* de Jenofonote o *De Clementia* de Séneca) que después continuarán en el período medieval, un período de ósmosis entre el legado judeocristiano (que será el que más incline la balanza en esta época) y el legado grecorromano (que cobrará un peso significativo con la Escolástica y el Renacimiento) (Llovet, Jordi *et allí* 2012: *90–96*); esta ósmosis será la base del contenido poético, dramático y narrativo de la historia de la literatura de Occidente. Algunos autores representativos que tratan el *exemplum*, aparte de los arriba mencionados, son: Augustín de Hipona, Beda, Don Juan Manuel, Esmaragdo de Saint-Mihiel, Geraldo de Gales, Isidoro de Sevilla, Juan Hispalense, Pedro Alfonso, etc. Encontramos, sin embargo, que esta tradición literaria también encuentra analogía en otras culturas (árabe, china o india), lo que nos puede indicar que la imagen del príncipe ejemplar nace de la idea o necesidad colectiva de un modelo de comportamiento concreto. "El hombre medieval se propone asumir la relación entre la conciencia del propio ser y el mundo, al reflexionar en términos objetivos sobre el espacio y sobre la propia condición de existencia en el espacio" (Cioba 2013: *13*). La búsqueda va a la par con la conciencia de la existencia de una entidad arquetípica que no llega a materializarse del todo. En el espacio que nos ocupa, la conciencia colectiva se ve influida por el dogma e instituciones cristianas, que ya se habían afirmado y habían sido aceptadas por el orden social de los pueblos herederos del Imperio Romano, además de otros elementos que, a pesar de no ser considerados como esenciales, tienen un peso insoslayable:

[*] Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca; dinandreiiulian@yahoo.es

RITL, nr. 1–4, p. 243–251, București, 2018

> "En la Edad Media predominan tres elementos que explican la práctica totalidad de la literatura que se recita y se escribe durante siglos: el cristianismo como base de un cañamazo moral y de costumbres; la cultura cortesana, es decir, las costumbres y los modos de vida que irradian las potentes cortes feudales de la época, y, por fin, la trama compleja de mitos y leyendas populares, nacidas al abrigo de tradiciones de muy difícil cronología" (Llovet, Jordi *et allí* 2012: *105*).

La estructura social de la época medievales jerárquica, estamental e inmóvil, no siendo susceptible a cambios hasta avanzada la Baja Edad Media, cuando el movimiento humanista comienza a cobrar impulso; en el caso de España, el momento clave es "cuando en 1394 fue elegido Papa el aragonés Pedro de Luna (Benedicto XIII)" (Rallo Gruss 1979: *27*). Las relaciones o realidades de la época giran en torno al poder, donde en la cúspide encontramos a Dios (respaldado por la concepción cristiana de la vida) y después a diversos grupos sociales, entidades que jugarán su papel en el ejercicio del poder; esto más tarde se verá representado primorosamente por Calderón(*El Gran Teatro del Mundo* y el *Gran Mercado del Mundo*), entre otros.

La que fue llamada también Época Oscura estaba experimentando un cambio en el statu quo, y en la sociedad empezaba a hervir el deseo de un giro de perspectiva. Participan, en este cambio, numerosas personalidades que contribuyen a la creación (que aportan a la posteridad) de un modelo arquetípico: el de príncipe modelo. La idea en sí no era novedosa, como decíamos, ya que había aparecido con anterioridad y, además, encontramos también el concepto del "ideal" o modelo caballeresco, o del perfecto cortesano. Aparecen como justificación o respuestade ciertas necesidades sociales que empezaban a ser éticas y no religiosas: "a finales del siglo XIII, la mística de la realeza se había convertido ya en ética, en filosofía práctica del servicio subordinada a la razón y al criterio natural. Según el criterio natural, el buen gobierno se materializa en la aplicación de un sistema de normas de prudencia, justicia, fortaleza y humildad cristiana" (Cioba 2013: *62*).

Estos modelos podían aparecer, también, por el miedo a un factor externo que pudiera poner en peligro las mismas bases por las que se regía todo el mundo occidental y su identidad, el ejemplo más claro de ello es el Islam, que simbolizaba una amenaza directa.

> "La identidad será definida ya no como herencia (en términos de raza, dinastía, territorio, usos locales), sino como acto de la conciencia a través del que se edifican los fundamentos morales de la práctica social, lo que corresponde al ímpeto con el que el hombre descubre el universo que lo rodea, incluido el universo de las relaciones interhumanas e intercomunitarias" (Cioba 2013: *169*).

Para ello, como respuesta o pilar defensivo, el imaginario colectivo debía aferrarse a algo con lo que se sintiera identificado para justificar su sentimiento de

pertenencia; ese algo se buscó en las "raíces". Nóteseel caso de la Inglaterra anglosajona frente a las incursiones vikingas, el proceso de la Reconquista en España o el caso de los países rumanos que, al ver que no podían hacer frente al enemigo turco, eligen una vía diplomática, intentando oponerse a la asimilación pagando tributo y buscando por diversos medios mecanismos para reforzar la memoria de la identidad nacional (arquitectura, pintura, obras literarias, etc.).

En el presente trabajo proponemos un análisis de la imagen del "príncipe modelo" en dos obras contemporáneas representativas, una perteneciente al ámbito cultural español, se trata del *Relox de Príncipes* de Antonio de Guevara y la otra perteneciente al ámbito cultural rumano, a saber *Enseñanzas de Neagoe Basarab hacia su hijo Teodosio*; obras de gran valor que marcan un antes y un después en la tradición literaria del siglo XVI.

Análisis del "Príncipe modelo" de Guevara y Basarab

Antonio de Guevara y Noroña (1481–1545) nace en la localidad cantábrica de Treceño en el seno de una familia noble procedente de las Asturias de Santillana. Llegó a la corte en 1492 en calidad de paje del infante Don Juan, aprendiendo sobre las maneras de la vida de palacio. Al morir la reina Isabel la Católica ingresa en la orden de San Francisco; el motivo es susceptible a interpretación, pudiendo ser por convicción religiosa o para buscar prestigio (Alborg 1992: *726*). Carlos I le nombrará predicador y cronista oficial de la corte en 1521 por haber demostrado ser un ducho orador. Obtuvo una plaza en el Consejo de la Inquisición de Toledo y después fue nombrado Inquisidor de Valencia, pasando a ser obispo de Guadix en 1528 y en 1536 obispo de Mondoñedo. Fallece en el mismo lugar en 1545.

Neagoe Basarab nace en 1459 aproximadamente. Hijo ilegítimo de Ţepelus Basarab y adoptado por el noble Pîrvu Craiovescu, llegó a ser el contable del patriarca para más tarde, en su ascensión política, subir al trono en 1512, teniendo ideas políticas centralizadoras y tratando con dureza a aquellos que no obedecían la ley (Piru 1977: *33–34*). Eso sí, el ser implacable en el gobierno no le impidió tener un gran amor por la cultura y el arte; en este periodo escribirá (en eslavo) las *Enseñanzas*, un manual de educación destinado al príncipe que debiera gobernar, enfocado a la política y la moralidad. Neagoe fallecerá en 1521.

Antonio de Guevara encuentra para su príncipe modelo las raíces o la inspiración en el mundo grecorromano y en la fe cristiana, además de añadir el elemento ficticio, mientras que Neagoe Basarab encuentra sus fuentes, aparte de la fe cristiana, en la tradición bizantina (que ya había tenido algunos monumentos de literatura parenética), sin olvidar el substrato rumano y sus propias experiencias.

Cabe mencionar también el hecho que la intencionalidad, aunque vaya encaminada, en principio, en la misma dirección, tiene matices diferenciales. Neagoe Basarab era, como decíamos, hijo ilegítimo (Piru 1977: *33*) y tenía ciertas

ambiciones políticas. Guevara intentaba también buscar una posición privilegiada, prueba de ello es su peculiar trayectoria biográfica (Guevara 1994: *XI–XIII*). Estos hechos influirán en el contenido y estilo de ambas obras.

Debemos tener en cuenta el hecho que las circunstancias geopolíticas son distintas. Como también mencionaba Valbuena Prat, España vivía una realidad efusiva, al tener la hegemonía europea y con la conquista de América,proyectaba hacia afuera, hacia el exterior, manifestando un sentimiento universal (Valbuena Prat 1937: *418*); mientras que los países rumanos vivían bajo la amenaza turca a partir de la caída de Constantinopla en 1453, por tanto, el sentimiento es uno de protección, de interiorización, de aislamiento.

Desde un primer momento nos llama la atención el hecho que ninguno de los dos autores asume la posición de autor, sino que pretenden ser meros intermediarios. Guevara usando la superchería del manuscrito y Basarab afirmando que a él no le corresponde mérito, ya que solamente transmite lo existente en las Escrituras (*Biblia*). También, en momentos específicos observamos elementos personales, algo que para aquel tiempo, especialmente en el contexto rumano, era novedoso, ya que se alejaba del canon típico medieval, caracterizado por la impersonalidad. Creemos que uno de los elementos personales más destacables es el hecho que ambos autores plantean en sus obras la capacidad del hombre para elevarse en la virtud y construirse en persona, es decir, obtener la nobleza por méritos propios (el éxito proprio se convierte en valor social) (Rallo Gruss 1979: *27*). Es un ataque en contra del determinismo feudal que ambos llevan a cabo tanto en su vida personal (lucha por sus ambiciones sociales y políticas) como en las obras, ya que vemos numerosas referencias concernientes al buen gobierno donde se insta al príncipe a que tenga especial cuidado de rodearse de buenos consejeros y valorar su sentido del honor no por el título sino por los méritos de cada uno.

Ambas obras iban enfocadas a la educación del príncipe para que fuera un modelo de vida en todos los aspectos: bondadoso, justo, misericordioso, prudente, fuerte, humilde pero también sabio, y esta sabiduría (necesaria para el buen gobierno) deberá obtenerla de las Escrituras, pero también del consejo de sabios/filósofos. Esta recomendación, compartida por ambos autores, ya se había visto representada, por ejemplo, en el binomio Alejandro Magno – Aristóteles o Nerón – Séneca, pudiéndose encontrar otros ejemplos dentro de la literatura medieval.

Guevara recomienda, con cierta malicia, que los príncipes no deben buscar médicos, sino sabios, porque es mayor el daño de la mala gobernación en la república que la enfermedad en la persona (Guevara 2009: *362*). La idea es recurrente:

> “Una de las cosas que hizo gloriosos a los siglos antiguos y de inmortal memoria a los governadoresdellos fue los príncipes ser diligentes en buscar sabios para traer consigo”; “todo este daño público no viene sin de no tener

> los príncipes cabe sí hombres sabios que les aconsejen en secreto" (Guevara 2009: *361*); "la república […] no se govierna sino con buenos consejos" (Guevara 2009: *367*).

Neagoe Basarab, por su parte, también recomienda al joven príncipe rodearse de sabios, ya que es, a la vez, prueba de sabiduría y humildad; en traducción libre:"no han escuchado las enseñanzas de sus padres espirituales, ni los consejos de los ancianos, por tanto, haced caso y entended sus vidas y obtendréis sabiduría" (Basarab 1971: *139*), "el señor que no preguntare a sus consejeros, ese no obra bien" (Basarab 1971: *267*).

El príncipe debe buscar la paz. Ambos defienden que el príncipe debe buscar convivir pacíficamente, a veces a costa de renunciar a ciertas ventajas o privilegios a favor "del otro", pero por el bien común:

> "No por otra cosa los romanos desseavan para aquel buen príncipe más que para sí mismos la vida sino porque les tenía en paz la república. […] ¿Qué bien puede tener la república en la qual ay dissensión y guerra? Diga cada uno lo que quiere, que sin paz ninguno goza de lo que tiene, ninguno come sin sobresalto, ninguno duerme con reposo, ninguno anda por camino seguro, ninguno se fía de su vezino; finalmente digo que, en tiempo que no ay paz, cada día nos amenaza la muerte y cada hora se nos quiere despedir la vida. […] ¿Qué aprovecha que el príncipe destierre a todos los vicios de su república si por otra parte la tiene puesta en guerra?" (Guevara 1994: *747*).
>
> "Más vale dessear breve guerra por larga paz, que no breve paz por larga guerra. […] El buen christiano más obligación tiene a conservar la paz que Christo tanto le encomienda, que no a inventar una guerra para vengar su injuria propia […] por ninguna cosa temporal avían de consentir sangre humana derramar. […] Finalmente digo, ruego, exorto y amonesto a todos los príncipes y grandes señores que amen la paz, procuren la paz, conserven la paz y bivan en paz; porque en la paz ellos serán ricos y sus pueblos bienaventurados." (Guevara 2009: *756–757*); "porque los buenos príncipes no se han de preciar de quitar a muchos las cabeças, sino de reformar y tener en paz a las repúblicas" (Guevara 2009: *690*).
>
> "Si viereis lengua pagana alguna ir contra vosotros con gran hueste y gran poder, vosotros no hagáis par con ellos ni intentéis combatirlos en aquella hora, mas pensad qué debéis soltar de vuestras garras de lo cazado, es decir, las riquezas, para darles de comer y así os dejarán como el águila deja al halcón." (Basarab 1971: *279*, trad. nuestra);"vosotros dadles el dinero que pudiereis, y no améis los alzamientos y las guerras, ni penséis en batiros con ellos." (Basarab 1971: *278*, trad. nuestra).

En el *Relox* y en las *Enseñanzas*, los autores dan razones por las que en la república es bueno que no haya más de un príncipe que mande en ella, sosteniendo

la idea que el príncipe es el que tiene el favor divino y por ello le corresponden atribuciones a la vez que responsabilidades. Guevara sostiene "que uno mande a todos y todos obedezcan a uno" y que"vemos por experiencia que, para que los elementos se compadezcan juntos y se conformen los cuerpos mistos, es necesario que un elemento mande más que todos […] y que todos obedezcan a una persona virtuosa porque esté bien governada la república" (Guevara 2009: *241*, *243*). En Basarab encontraremos frecuentemente el uso del término "ungido" o "ungido por Dios"como respaldo a la autoridad del príncipe, que solo puede recibirse directamente de Dios, quedando los demás hombres a su servicio: "los escogidos y ungidos por Dios", "no te han ungido ellos señor, sino Dios, para que seas para todos ley" (Basarab 1971: *256*, trad. nuestra).

Alexandru Piru argumentará que Neagoe Basarab es el primer postulante de la idea que el origen del poder del señor o príncipe y su razón de ser son de derecho divino, teniendo el príncipe autoridad suprema en un estado feudal (Piru 1977: *35*).

Al príncipe no puede faltarle el calificativo "justo". Encontraremos muchos pasajes semejantes en ambos autores, que insisten sobre el hecho que la justicia es una de las características más importantes para un príncipe, ya que este es el modelo de "caballero cristiano" ante los hombres."Todo el bien de la justicia está en que el príncipe sea honesto en su persona, cuydadoso en su casa, zeloso de su república y muy delicado en su conciencia" (Guevara 2009: *690*). La justicia, según Guevara, no debe ser entendida como castigo, sino como obra subordinada a la rectitud: "ay de la república do los governadores y juezesdella no ponen los ojos sino en lo que han de castigar" (Guevara 2009: *692*). Dios otorga el poder justiciero a los príncipes, pero no estos actúan por voluntad propia: "pues los príncipes de todas las cosas se han de llamar señores si no es de la justicia (que sólo son ministros)" (Guevara 2009: *695*). En el ejercicio de la justicia, el príncipe debe informarse de las cosas de ha de remediar y no ser perezoso en el ejercicio de la justicia, porque esto supone un "inescusabledescuydo do pone en detrimento su honra y en gran peligro su conciencia" (Guevara 2009: *696*).

Neagoe Basarab compartiría la opinión de Guevara: "es menester que el emperador y el señor juzguen con rectitud y sin hipocresía" (Basarab 1971: *129*, trad. nuestra). El príncipe será juzgado y obtendrá el favor de Dios en función de como juzgue: "si hubieres de juzgar y medir con hipocresía, te condenarás en gran mesura, mas si hubieres de bien juzgar y bien medir con rectitud, de plena rectitudes gozarás" (Basarab 1971: *257*, trad. nuestra).

El desprecio hacia las cosas del mundo es, también, esencial para el príncipe ejemplar, ya que él mejor que nadie debería saber que todo lo que hay en el mundo es un manifiesto engaño, la verdad hallándose solo en el modelo de rectitud cristiano.

> "Éste, pues, éste es el mundo, nuestro crudo enemigo" (Guevara 2009: 898), "¡o!, vanidad de vanidad, do todo huele a vanidad, do todo suena vanidad, do todo sabe a vanidad, do todo paresce vanidad; y muy poco es parecer vanidad

> sino que de hecho es vanidad; porque tan gran falso testimonio levantaría el que dixesse que en este mundo ay cosa fixa, sana y verdadera como el que dixere que en el Cielo ay cosa instable, caduca y falsa" (Guevara 2009: 899),"aconsejaría yo a los príncipes y grandes señores que ni creyessen al mundo, ni a sus regalos; y mucho menos creyessen a sí mismos, ni a sus vanos pensamientos" (Guevara 2009: 901).

Bien es cierto que, aunque hay varios pasajes que tratan "el mundo como manifiesto engaño" dentro de las *Enseñanzas*, hemos querido evidenciar el lirismo de un fragmento simbólico dentro de la obra del autor rumano, se trata del pasaje del unicornio, que es una representación de la muerte de la que no podemos escapar y ello nos hace reflexionar sobre lo efímero y falaz de las cosas de este mundo. En dicho pasajeun unicornio persigue a un hombre, este, en un momento dado, caerá en un hoyo donde encontrará serpientes, ratas y fuego, pero también un árbol y miel; el hombre empezará a comer la miel y se olvidará de todas las alimañas que lo rodean y del árbol que podría sacarlo del hoyo. El unicornio representa la muerte, que siempre nos persigue y está al acecho, el hoyo es este mundo, la miel simboliza los placeres sensoriales que nos acaban embaucando hasta olvidar las alimañas, el fuego (infierno) y el árbol, que es la vida del hombre, vida que puede aprovecharse para salir del hoyo y ascender hacia la salvación. "Este mundo en verdad es malo y engañoso" (Basarab 1971: *208*, trad. nuestra).

Otro aspecto de suma importancia en el que ambos autores insisten es el referente a los vicios. El príncipe debe evitar todo tipo de vicios y ser equilibrado en el comer, el beber y el hablar, para que no le afecte en el buen gobierno de la república y que sea un punto de referencia para sus súbditos.

> "Los que son generosos y virtuosos, lo que han de comer ha de ser limpio, ha de ser bien aderaçado y, sobre todo, que se les dé con sazón y tiempo; porque de otra manera el comer mucho y de muchas cosas a los moçosházelos enfermar […] que no sólo sean templados en el comer, masaun que sean sobrios en el bever, y esto assí para la conservación de su saludo como para la reputación de su honestidad" (Guevara 2009: 786).
>
> "Itendeven tener los príncipes y grandes señores muy gran advertencia en los vestidos que truxeren […] con obras muy virtuosas, andar muy limpios, andar muy bien vestidos y andar bien acompañados" (Guevara 2009: 789), "los príncipes y grandes señores que de avaricia son vencidos, dudo yo que se vean ellos de muchos reynos vencedores […] es tan odioso y es tan peligroso el vicio de la avaricia, que si se pussiese a escrevir todos los males que en él ay mi pluma, no sería más que presumir de agotar el mar de agua" (Guevara 2009: 816) .

Por su parte, Neagoe Basarab defiende también que el príncipe no debe dejarse llevar por los placeres de la vida: "porque aquel hombre que pone todo su pensamiento en el canto y en los juegos, ese no tiene mente suficiente" y hablando

a Teodosio directamente, le insta que "no cargue al cuerpo de embriaguez" (Basarab 1971: *258*, *259*, trad. nuestra).

Consideramos que estos son los temas que más ponen en evidencia las semejanzas que existen entre las obras estudiadas, sin embargo, encontramos también otros temas en los que los autores coinciden: la defensa del "Dios verdadero", que todos los seres humanos son iguales ante las leyes divinas, de los consejos que debe seguir el príncipe cuando llegue a la vejez, del cuidado que deben tener los príncipes con los más necesitados y el que los señores no sean amigos de los juglares o truhanes.

Conclusiones

Cabe mencionar que frente a otros "modelos" de príncipes, como el de Maquiavelo (más laico), el de los autores que nos ocupan mantenían la herencia cristiana más aplicada a la vida social y política, y,a pesar de haber pertenecido a contextos culturales diferentes, el enfoque y la temática de sus obras parecen tener un número considerable de similitudes.

Guevara llegó a ser uno de los autores más populares de la Europa occidental, a pesar de las censuras académicas contra el estilo y la historicidad (Vosters 2009: *281*) porque pone al alcance del vulgo (en romance, originalmente) la Antigüedad, para su deleite y también con intención didáctica (Rallo Gruss 1979: *71*). Además, aportó su estilo característico, que acabará por influir a autores prolíficos como Cervantes, La Fontaine o corrientes como el Eufuismo. Neagoe Basarab, por su parte, deja un testamento ideológico y político que influirá la sociedad rumana de los siglos venideros en gran manera. Y decimos sociedad rumana incluyendo también sus emanaciones culturales como la literatura, porque lo que Neagoe Basarab capta y transmite es un sistema ideológico que definía a la sociedad medieval de los países rumanos en aquel preciso momento histórico. Las *Enseñanzas* de Neagoe Basarab son "un libro profundamente humano, con posibilidad de resonancia más allá de las posibilidades de una cultura" (Zamfirescu 1981: *107*).Si se valorara desde la mira de la tradición literaria occidental, parecería una obra parenética más, pero tenemos que tener en cuenta que las condiciones en las que se desarrolla la literatura en los países rumanos sondiferentes y una obra así (con cierto carácter enciclopédico) representó una revolución desde muchos puntos de vista. Además, no debemos olvidar que un aporte importante de estos autores fue su particular estilo: "La aportación esencial de los humanistas fue el estilo. Eran retóricos y oradores y descubrieron para occidente el encanto de la frase bien construida, de amplio vuelo; la gracia de la comparación pertinente; la imagen certera y al mismo tiempo transparente…" (Pedraza 2012: *43*).

El sistema filosófico que crean ambos autores(que gira alrededor del príncipe modelo) encuentra diferencias, pero hemos querido evidenciar, por encima de todo,lo común. Desde la caída del Imperio Romano cada espacio cultural siguió su camino, sin embargo, después de un milenio en el que ocurren cambios evidentes,

especialmente en el ámbito religioso (Iglesia) y social (el sistema feudal de ambos espacios encuentra diferencias notables), encontramos que los interrogantes existenciales a los que el inconsciente colectivo intenta dar una respuesta van encaminados hacia la misma dirección, lo que podría hacernos reflexionar sobre qué une y separa realmente a ciertas culturas.

BIBLIOGRAFÍA

Alborg, Juan-Luís, 1992: *Historia de la literatura española*, vol. I, Madrid, Editorial Gredos, S. A.

Basarab, Neagoe, 1971: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, București, Editura Minerva.

Cioba, Mianda, 2013: *Ficciones de la identidad a finales del medievo hispánico*, București, Editura Universității din București.

Guevara, Antonio de, 1994: *Relox de Príncipes,* estudio y edición de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor.

Llovet, Jordi; Caner, Robert; Catelli, Nora; Martí, Antoni ; Viñas, David, 2012: *Teoría literaria y literatura comparada*, Barcelona, Editorial Ariel.

Pedraza Jiménez, Felipe B.; Rodríguez Cáceres, Milagros, 2012: *Las épocas de la literatura española*, Barcelona, "Ariel Letras", Editorial Planeta, S.A.

Piru, Al., 1977: *Istoria literaturii române de la origini până la 1830*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.

Rallo Gruss, Asunción, 1979: *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, Madrid, Cupsa Editorial.

Valbuena Prat, Ángel, 1937: *Historia de la literatura española*, vol. I, Barcelona, Gustavo Gili – Editor.

Vosters, Simon-A., 2009: *Antonio de Guevara y Europa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Zamfirescu, Dan, 1981: *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.

THE MODEL OF THE IDEAL PRINCE REFLECTED IN THE WORKS *DIAL OF PRINCES* AND *THE TEACHINGS OF NEAGOE BASARAB TO HIS SON THEODOSIE*

ABSTRACT

In the present paper we intend to put up for discussion the concept of the "ideal prince", reflected in the works of two important authors in the history of medieval literature, namely Antonio de Guevara's *Dial of Princes* and Neagoe Basarab's *The teachings of Neagoe Basarab to his son Theodosie*. An entire philosophical system was built around this concept, from the Classic Era to the Renaissance, and the ideology behind it represented the answer to certain existential questions that a collective unconscious had at a certain point. In spite of the many political and cultural differences between the Spanish and Romanian context, the prince reflected in both authors' works seems to have many similar features that make us think about where we draw the line between what identifies cultures.

Keywords: Antonio de Guevara, Neagoe Basarab, "ideal prince", education of princes, 16th –century literature

JOHN OF SALISBURY'S *POLICRATICUS* – MIRROR OF THE PRINCE BETWEEN *OTIUM* AND *NEGOTIUM*

Oana-Corina Filip*

Short Biographical Note

Philosopher and bureaucrat, John of Salisbury was one of the most involved personalities in the political life of XIIth century England. "John was born at Old Sarum (the former site of Salisbury) in England between 1115 and 1120" (Nederman, 2007/1990: *xvi*). Starting from 1136 he studied at Chartres and Paris, under the guidance of masters such as Peter Abelard, Robert of Melum, William of Conches, Thierry of Chartres, Adam de Petit Pont, Gilbert of Poitiers, Robert Pullan (*ibidem*). In 1148, as aresult of Bernard of Clairvaux's recommendation letter from 1147, he became secretary of the then Archbishop of Canterbury, Theobald (Grellard, 2015:*7*). Following Theobald's death in 1161, John became the secretary of the new Archbishop of Canterbury, Thomas Becket, whom he supported in the conflict with King Henry II, and whom he followed in exile in France. When Becket was recalled from exile by Henry II, John preceded him in England to prepare the Archbishop's return. He was at Becket's side up until the latter's assassination, which he personally witnessed and described, first in his personal correspondence, and later in his *Life of Thomas Becket*. During the years succeeding Becket's death, John took up at first the role of Archdeacon at Exeter cathedral, and in 1176, he was appointed as Bishop of Chartres by King Louis VII (Grellard, 2015: *13–14*). He held this position until the end of his life, in 1180.Throughout his career as a secretary to the Archbishops of Canterbury, John of Salisbury was in contact with the most preeminent personalities of his time. He acted as an intermediary in the negotiations between King Henry II and King Louis VII of France, and also in the relations between Henry II and the papacy.

John of Salisbury's Philosophical Treatises

John of Salisbury's philosophical treatises represent the embodiment of both his studies, and, at the same time, of his practical political experience. His two

* Drd., Școala Doctorală de Filosofie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, România; E-mail:oana_corina13@yahoo.com

RITL, nr. 1–4, p. 253–263, București, 2018

major philosophical treatises, the *Metalogicon* and the *Policraticus*, were published together in 1159. They were dedicated to Thomas Becket, who at that time held the position of chancellor of England. Moreover, the author addresses Becket directly throughout the entire *Policraticus*, sometimes evoking events from their recent history, at other times tackling subjects of past conversations.

The *Metalogicon* appears as a defence of the liberal arts, particularly of the *trivium* taught in the medieval universities of John's time. The treatise is made up of four books, the first focused on medieval Grammar and the other three books focused on medieval Logic. Grammar is, in John's view, a meta-science, it sits at the basis of all the other liberal arts and makes it possible for the individual to gain access to these other arts. In addition, grammar makes the relations between humans possible, as well as the relation between man and God.

On the basis laid down by the *Metalogicon*, the *Policraticus* acts as an organic evolution. It brings the role of language to the next level, positioning it as the backbone of John of Salisbury's political philosophy. The writing of the *Policraticus* started sometime between 1154–1156 with the composition of the *Entheticus Maior*, a philosophical poem in which John of Salisbury criticizes the vices of the courtiers and eulogies the virtues of philosophers, exposing an ideal image of the intellectual citizen (Nederman, 2007/1990: *XVIII*). John then expands the topics of the *Entheticus Maior* into prose, thus creating the *Policraticus*, probably starting with "1156–1157, during his period of self-proclaimed 'disgrace' when he was exiled from Canterbury due to Henry II's anger" (*ibidem*). The *Policraticus* is made up of eight books and it can be split into two parts, as the subtitle of the treatise suggests: *The Frivolities of the Courtiers and the Footprints of the Philosophers*. The first part is made up of the first three books and represents a criticism of the frivolities of the courtiers. The second part is made up of the last five books and depicts the ideal form of the state.

The *Policraticus* as Mirror of the Prince

The *Policraticus* can be considered a mirror of prince both due to its dedicatee and to its content. In what the dedicatee is concerned, there is an explicit target reader and an implicit one. Thomas Becket was the chancellor of England at the time when the *Policraticus* was being written and at the time it was published. This position made Becket the second man in the state and the right hand of the king. In addition, Becket was a very close friend of Henry II's. By dedicating his work to Becket, John was actually ensuring that the treatise would get in the hands of the young king, to whom it could serve as a political guide. In what the content is concerned, the treatise comprises, on the one hand, an illustration of the type of behaviour which a prince should not manifest, and, on the other hand, the guidelines according to which a prince should run the state. The *Policraticus* exposes appropriate and inappropriate manifestations of both active, political, life

(*negotium*) and of spare time (*otium*). The classification into *otium* and *negotium* is taken by John from Cicero, whose follower he claims to be right from the start, in the first book's prologue, where he states that he is "a devotee of Academic dispute, which measures by reason that which presents itself as more probable. I am not ashamed of the declarations of the Academics, so that I do not recede from their footprints in those matters about which wise men have no doubts. Although this school may seem to introduce obscurity into all matters, none is more faithful to the examination of truth and, on the authority of Cicero who in old age took refuge in it, none is on better terms with progress" (Salisbury, 2007/1990: *7*). John takes Cicero's classification of daily life activities and adds to it an ethical level. The addition of a moral theory in connection to the ancient *otium*/*negotium* classification is due to the historical context, of John's profoundly Christian XIIth century, in which man's life needed to be oriented towards gaining eternal salvation.

Negotium

In what *negotium* is concerned, the structure of John's ideal state needs to be addressed firstly. John of Salisbury makes use of an organic metaphor, as the state takes the shape of the human body in which "The position of the head in the republic is occupied, however, by a prince subject only to God and to those who act in His place on earth, inasmuch as in the human body the head is stimulated and ruled by the soul. The place of the heart is occupied by the senate, from which proceeds the beginning of good and bad works. The duties of the ears, eyes and mouth are claimed by the judges and governors of provinces. The hands coincide with officials and soldiers. Those who always assist the prince are comparable to the flanks. Treasurers and record keepers (I speak not of those who supervise prisoners, but of the counts of the Exchequer) resemble the shape of the stomach and intestines; these, if they accumulate with great avidity and tenaciously preserve their accumulation, engender innumerable and incurable diseases so that their infection threatens to ruin the whole body. Furthermore, the feet coincide with peasants perpetually bound to the soil, for whom it is all the more necessary that the head take precautions, in that they more often meet with accidents while they walk on the earth in bodily subservience; and those who erect, sustain and move forward the mass of the whole body are justly owed shelter and support. Remove from the fittest body the aid of the feet; it does not proceed under its own power, but either crawls shamefully, uselessly and offensively on its hands or else is moved with the assistance of brute animals" (Salisbury, 2007/1990: *67*). The soul of this body is represented by the church.

Above both body and soul reigns the law. While the church is regulated by divine law, found in the Scriptures, the body politic proper is governed by the lay law. Lay law, in John of Salisbury's view, necessarily originates in divine law,

whose spirit it needs to respect. Even though the prince is the legislative instance in the state in Salisbury's perspective, he must maintain the lay law in the spirit of the divine law. If the prince tries to modify the law according to his pleasure, disregarding the divine law, he becomes a tyrant. The same happens if the prince acts against the law. According to John of Salisbury, tyrants are not just princes who act contrary to the law, but they can be found at all levels of society. One can encounter domestic tyrants, at the level of the individual household, even lay tyrants, inside the church. Tyrants represent divine punishment for those subordinated to them, they are to be tolerated for some time, but once their reign becomes unbearable, they should be removed from power, even if this involves their slaying. It is admissible to slay the tyrant because he cannot be redeemed. By acting in defiance of the law, the tyrant lapses to an inferior ontological level. In the neo-platonic paradigm, in which John operates, an ontologically inferior creature cannot accede to an ontologically superior level, therefore the tyrant cannot change for the better.

Otium

Regarding *otium*, John of Salisbury extensively discusses improper forms of spending one's spare time, in the first two books of the *Policraticus*. He addresses hunting, gambling, theatre, lay music, and divinatory practices, displaying their faults through numerous *exempla*.

Firstly, in regards to hunting, John considers that "if properly pursued, is viewed as an occupation or business; if not, as a waste of time or as vicious; and they who practice it in the face of duty are punished by law" (Salisbury, 1972: *12*). He gives mythological examples of hunting as *negotium*, hypostasis in which it is an honourable practice, as it brings benefits to the commonwealth "Can you name any man of distinction who has been an enthusiast in the sport of hunting? The heroic son of Alceus, although he pierced the bronze-hoofed hind and brought sweet calm to Erymanthus' grove, had in view not his own pleasure but the general good. Meleager slew the boar that ravaged Caledonia, not to give pleasure to himself but to free his country from the scourge. The founder ofthe Roman race laid low the seven huge stags not to sate his vanity and pleasure but to keep himself and his followers alive. It is from their purpose and result that deeds are judged. An act is seemly if the cause that preceded it is honorable. Who ever formed an army of hunters and dogs except for the purpose of battling beasts with courage not his own?" (Salisbury, 1972: *15*). Hunting, if done for mere pleasure is not honourable for man, as it does not stimulate rationality, the trait which differentiates humans from animals and brings them closer to the nature of their Creator "That it may be evident that I am attacking with my pen hunting and other diversions of courtiers judiciously rather than in a spirit of hatred, I would gladly agree to count hunting among things called *indifferentia* (neither good nor evil) were it not for the fact that

the inordinate pleasure that it causes impairs the human mind and undermines reason itself" (Salisbury, 1972: *22*). By going against rationality, hunting entices other vices, as it breaks the equilibrium of having *otium* after *negotium*, not *otium* after *otium* "Repose is sought after labor. Amusements are more delightful if hardships precede. Organisms utterly exhausted recruit themselves with greater avidity. To this day hunters smack of the Centaurs' training. Rarely is one found to be modest or dignified, rarely self-controlled, and in my opinion never temperate. They were indeed [27] imbued with these characteristics in the home of Chiron. Hence the warning to shun the Centaurs' feasts, from which no one goes unscathed" (Salisbury, 1972: *18*).The bad influence hunting exercises upon one's character goes so far as to favour the contouring of tyrannical traits "Therefore tyranny, initiated by a huntsman to insult the Creator, finds its sole source in one who, amid the slaughter of beasts, wallowing in blood, learned to feel contempt for the Lord" (*ibidem*). Moreover, hunting as *otium*, instead of bringing benefits to the commonwealth, brings damage to farmers and goes against landlords' right of property "Farmers are kept from their fields that wild beasts may have liberty to roam. That feeding ground for them may be increased farmers are deprived of their fields of grain, tenants of their allotments, the herds and flocks of their pasturage. Hives are excluded from flowery places and the very bees are scarcely allowed to roam at liberty.You are correct in saying that although the gadfly and other pests which do not annoy wild beasts but the pets of the mighty, cannot be driven off by them with all their might; even the gnat employs its weapons to avenge man and properly turns its sharp sting against wild beasts. In this way, if you should be here you will be compelled to buy up or lose your own fields, year by year. Choose whichever you prefer of the two fundamental rights of citizenship, you are threatened with the loss of life or property, one or the other" (Salisbury, 1972:*21*).

Secondly, gambling is criticized by John for similar reasons, as the gambler leaves his fate in the hands of chance, instead of subduing it to reason "Who would not be ashamed to owe the favor of his own destiny not to his own character but to the cast of dice? Who would not resent allowing the foresight of the dice-box to take precedence of his own judgment?" (Salisbury, 1972: *25*). In addition, just like in the case of hunting, gambling violates private property "Gambling is the mother of liars and perjury for she is prodigal as the result of her lust for others' possessions and, having no respect for privateproperty, as soon as she has squandered her own, gradually has recourse to theft and rapine" (Salisbury, 1972: *25–26*). To the objection that gambling can also bring profit, John brings forward the argument that the financial gain is not proportional to the amount of energy invested, resulting in an irrational waste of resources "But to me it seems the more ruinous in that nothing is less profitable than to expend much labor on that by which one profits [37] little. For the importunity of the suppliant is inexpedient when by it the inexpedient is acquired, and zeal in requesting is folly where attainment produces no beneficial result" (Salisbury, 1972: *26*).

Thirdly, the topic of music is tackled. Right from the start, John emphasizes the noble nature of music, as one of the liberal arts "Music is indeed one of the liberal arts and it has an honorable origin whether it claims Pythagoras, Moses, or Tubal, the father of those who play upon the harp, as the author of its being" (Salisbury, 1972: *28*). Music is immaterial in nature, being of a similar nature to the human soul "Sense harmonizing with reason regulates and renders efficient the life of each nature and substance by decree of divine disposition. The soul therefore distributes nourishment to all things and thrives in each of them in its own essence except insofar as it is not submerged by the weight of corporeal mass or as the confusion of external commotion does not disturb the spirit's tranquillity. When this assails it nothing can be more wholesome than for thesoul to be recalled, so to speak, from the violence of tumult to itself by nature's tones, which are its own. What, in fine, can be more comparable to the spirit of man than tone?" (Salisbury, 1972: *28–29*). Both the benefits and the dangers of music lye precisely in its similar nature to the human soul. Music can put the soul in harmony with its Creator, by triggering an intellectual involvement, as happens in the case of religious music "But how may these reasonable limits be realized? "My lips shall greatly rejoice" says the psalmist "when I shall sing to thee." Iftherefore out of the abundance of the heart your mouth sing the praise of the Lord, if you make music with the spirit and the mind, if in fine you sing in wisdom, even without the use of words, you possess the secret of true moderation and, not so much with the rejoicing of the voice as with that of the mind, you soothe the ears of the Most High and wisely avert his wrath" (Salisbury, 1972: *29*). However, it can also lead the soul into temptation, due to irrational exaggeration of the rhythm, as happens in the case of lay music "The Phrygian mode and other corrupting types serve no purpose in wholesome training; rather develop the evil inherent in its devotee. Legitimate musical instruction grieves and laments its disfigurement by a vice that is not inherent in it and by the fact that a harlot's appearance is given to that which was wont to inspire virile minds with manly ideals. The singing of love songs in the presence of men of eminence was once considered in bad taste, but now it is considered praiseworthy for men of greater eminence to sing and play love songs which they themselves with greater propriety call *stulticinia*, follies. The very service of the Church is defiled, in that before the face of the Lord, in the very sanctuary of sanctuaries, they, showing off [42] as it were, strive with the effeminate dalliance of wanton tones and musical phrasing to astound, enervate, and dwarf simple souls. When one hears the excessively caressing melodies of voices beginning, chiming in, carrying the air, dying away, rising again, and dominating, he may well believe that it is the song of the sirens and not the sound of men's voices; he may marvel at the flexibility of tone which neither the nightingale, the parrot, or any bird with greater range than these can rival. Such indeed is the ease of running up or down the scale, such the dividing or doubling of the notes and the repetitions of the phrases and their incorporation one by one; the

high and very high notes are so tempered with low or somewhat low that one's very ears lose the ability todiscriminate, and the mind, soothed by such sweetness, no longer has power to pass judgment upon what it hears. When this type of music is carried to the extreme it is more likely to stir lascivious sensations in the loins than devotion in the heart. But if it be kept within reasonable limits it frees the mind from care, banishes worry about things temporal, and by imparting joy and peace and by inspiring a deep love for God draws souls to association with the angels" (Salisbury, 1972: *28–29*).

Fourthly, on the problem of theatre, John states that watching plays would be virtuous, if these plays would instruct and not just entertain "Indeed there were once actors who by the magic of gesture, of language, and of voice reproduced vividly for the audience both fact and fiction. These were the contemporaries of Plautus and Menander and such as were intimate with our favorite Terence" (Salisbury, 1972: *33*). Without an educational purpose, theatre lacks the rational element. Furthermore, the activity of being an actor lacks rationality in itself, due to the fact that actors do not use their own reason when playing a part, but only mimic what they are instructed to do, having no free will. John considers the vicious of the world as being actors in the comedy of life, who only mimic a part, without using their reason "almost the entire world, according to the opinion of our friend Petronius, is seen to play the part of actor to perfection, the actors gazing as it were upon their own comedy and what is worse, so absorbed in it that they are unable to return to reality when occasion demands" (Salisbury, 1972: *151*). Another argument which John brings forward is that theatre encourages *otium* after *otium*. This unbalances way of life leads man into vice, especially if the plays are obscene "It is pleasant and not in the least unbecoming for a man of honor to indulge occasionally in reasonable mirth, but it is disgraceful to lower personal dignity by excessive indulgence in it. From such spectacles also (especially if obscene) the eye of the honorable man should be turned lest the incontinence of his mind, as well, proclaim his lewdness" (Salisbury, 1972: *35*).

Lastly, John focuses on the topic of divination as a pass time. He objects to divinatory practices because they are irrational "Of what significance is it in the sequence of events whether one sneeze once or several times, or that he [66] yawn, or in fine give vent to any sound? Such manifestations, for reasons with which physicians are acquainted, do indeed pertain to some extent to him who is subject to them. We grant this provided they be not supposed to impede or to promote the activities of others any more than do silly charms or certain amulets wornby the superstitious, practices condemned by the whole medical profession despite the fact that some people give them the high sounding name of supernatural phenomena. By the supernatural, the laws of which are most mysterious, they mean those manifestations of nature which cannot be compassed by human sense unaided. In fact there is no act or object whose origin is not due to some specific cause and purpose. As one has put it, "nothing upon earth is done without a cause." This is a statement generally accepted because nothing escapes the hand of the

master builder of nature" (Salisbury, 1972: *50–51*). He argues that if divinatory practices were a real art, as they claim, they would have clear methods of teaching and would yield accurate results at all times, as in the case of legitimate sciences "Now were this possible with regard to a profession based upon human wisdom, I would be inclined to believe that one of his predecessors had won distinction before him, or I would readily think that a holy man filled with the spirit of piety had bequeathed the knowledge of acquiring distinction, if not to man in general, which would have been but right, at least to his own sons and brothers" (Salisbury, 1972: *204*). Since divination lacks rationality, it cannot be of divine origin in John's view. As a result, divination is associated with a deceiving demonic influence "Long ago the Christian Fathers condemned those who practiced the more demoralizing forms of legerdemain, the art of magic, and astrology because they realized that all these arts, or rather artifices, derive from unholy commerce between men and demons. Very frequently their practitioners cite truthwith the sole intent to deceive, and of these Our Lord warns the souls of his faithful; If they shall tell you and so it come to pass, believe them not" (Salisbury, 1972: *35–36*).

The only acceptable form of *otium* for John remains the study of philosophy and the liberal arts. This study stimulates rationality and keeps man's connection with his Creator and with the rest of society alive and functional "For arts as well had inevitably perished, law disappeared, fidelity and religion itself crumbled, and even the proper use of language been lost, had not divine commiseration, to offset human frailty, provided mortals with the knowledge of letters" (Salisbury, 1972: *8*).

The Rational Criterion

Considering John of Salisbury's classification of *otium* and *negotium* into appropriate and inappropriate forms, there arises the question of whether a general criterion can be extracted from his individual argumentations against particular forms of inappropriate *otium* and *negotium*. What emerges, at a first glance, is John's preoccupation for rationality. This comes from the fact that, for him, God is "indisputably a God of knowledge" (Salisbury, 1972: *120*). Reason is therefore the element that man shares with his creator, it is the superior and defining characteristic of humanity in comparison with the rest of creation. In order for man to achieve his full potential and to gain salvation, he needs to cultivate rationality. For *negotium*, the rational principle ratifying appropriate behaviour is the law. The lay law itself is an expression of divine rationality, as Walter Ullmann argues in the case of *Justinian's Code* "Evidently, the Code was the place which demonstrated in almost classic form the working of the descending theme of government and law. The emperor was the law-giver and the subjectswere the recipients of his laws. Law was conceived as a concessionby the emperor (principle of concession): it was the means bywhich the *Pantokrator* ruled mankind through the *kosmokrator*" (Ullmann, 2008/1975: *62*). As a result, rationality appears as a universal characteristic which man needs to pursue and feed both in his active life and in his pass time.

Mirror of the Prince?

In spite of its apparent image as mirror of the prince, the *Policraticus* raises some questions to whether it was actually meant to instruct Henry II. Such suspicion arises when correlating the historical context in which the *Policraticus* was written with certain textual hints.

From the point of view of the historical context, the *Policraticus* was written between 1154 and 1159, which implies that most of its composition was done while John was in disgrace. When taking a closer look at the *Entheticus Minor*, which precedes the *Policraticus*, acting as its introduction, one can trace the book's journey inside the *prosopopeea* as starting in Britain at the prince's court, crossing the Channel to Poitiers and then returning to Kent. This most probably would have been John's own itinerary during his period of disgrace.

Furthermore, the vices which John criticizes in the first three books of the *Policraticus* were some of the habitual forms of pass time at Henry II's court "Henry's passion was for hunting, for which the court became famous" (https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#cite_ref-174, January 28th 2018). John even recounts some of these instances when addressing Becket directly in the *Policraticus* "When the King's army was preparing to[144] advance against the Snowdon Welsh, in what respect did the soothsayers, when consulted, give you warning to advance? To be sure the mystery of truth ought not to be required of him who, because of a chamberlain's compliance, should be regarded as the deviser of lies rather than the interpreter of hidden truth. In fact when anyone is to be branded as a liar, the common expression used is "a greater liar than a chamberlain." Again, what has the palmist to offer when summoned and consulted? For at that crisis each, whoever he was, who practiced either art was consulted. As a matter of fact after the lapse of a few days, without warning, you lost your brother-in-law, who was your star, the son of morning as it were. The rest of it, which you know better than I, I purposely pass in silence since they, as a result of their lies, no longer deserve to be trusted" (Salisbury, 1972: *112–113*).

In addition, it is generally agreed by historians that one of the most significant political measures of Henry II's reign was the reformation of the legal system "Henry greatly expanded the role of royal justice in England, producing a more coherent legal system, summarised at the end of his reign in the treatise of Glanvill, an early legal handbook. Despite these reforms it is uncertain if Henry had a grand vision for his new legal system and the reforms seem to have proceeded in a steady, pragmatic fashion." (https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#Law, January 28th 2018). Such an extensive legal reformation programme might have appeared in John's eyes to be an abusive change of the law according to the king's personal interests. This would have made a tyrant of Henry II's from John's perspective. Therefore, taking into consideration John's idea that a tyrant cannot be changed for the good, it is hard to think that he wrote the *Policraticus* as a guide for the king, with the hope that the latter will change according to John's ideal.

There arises the question of what the purpose of the *Policraticus* was, if not to instruct Henry II. A potential answer may emerge when looking at the climax of John's career "John's electionas bishop of Chartres in 1176 was helped by the backing of William White Hands,archbishop of Sens, and proves the significance of the networks John had beenable to create in Capetian circles; William may also have calculated that thispromotion could counter the ambitions of Henry II" (Grellard, 2015: *14*). It seems that by 1176 John had a consistent relation to the royal family of France. The links to Louis VII might have originated through Bernard of Clairvaux, as the latter had initially mediated the relations between Henry II and Louis VII "Henry's father advised him to come to terms with Louis and peace was made between them in August 1151 after mediation by Bernard of Clairvaux" (https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#Developments_in_France, January 29th 2018). This exact role of mediator between the two princes was later taken up by John of Salisbury, whom Bernard himself had recommended to Theobald's service back in 1147.In this context, it is possible that the *Policraticus* had actually been part of a greater strategy of the French crown, meant to help them gain the sympathy of the Norman barons, so as to oppose Henry II "Louis invariably attempted to take the moral high ground in respect to Henry, capitalising on his reputation as a crusader and circulating rumours about his rival's behaviour and character" (https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#Developments_in_France, January 29th 2018). If such a hypothesis is to be accepted as valid, then the *Policraticus* should be seen as a criticism to the English crown and a mirror for the Louis VII.

Conclusions

All in all, John of Salisbury's *Policraticus* presents itself as a mirror of the princes, whether satirical or not, regardless of the prince it is meant to instruct. At the core of this treatise lies a rational principle which disseminates between right and wrong, between appropriate and inappropriate *otium* and *negotium*.

BIBLIOGRAPHY

Grellard, Christophe, Lachaud Frédérique, 2015: *A Companion to John of Salisbury*, Leiden, Brill.
Salisbury, John, 1972/1938: *Policraticus*, transl. Joseph B. Pike, New York, Octogon Books.
Salisbury, John, 2007/1990: *Policraticus*, transl. and ed. Cary J. Nederman, Cambridge, Cambridge University Press.
Ullmann, Walter, 2008/1975: *Law and Politics in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
Electronical Sources
https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#Developments_in_France, January 29th 2018.
https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#cite_ref-174, January 28th 2018.
https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_II_of_England#Law, January 28th 2018.

POLICRATICUS DE IOAN SALISBURY – OGLINDA PRINCIPELUI ÎNTRE *OTIUM* ŞI *NEGOTIUM*

REZUMAT

Policraticus de Ioan Salisbury se prezintă sub forma unei oglinzi literare a principelui, prin dedicaţie (îi este dedicată lui Thomas Becket, cancelar al Angliei şi mâna dreaptă a principelui) şi a structurii sale (o parte, critică de moravuri, o altă parte, prezentare a structurii ideale a statului). Tratatul înlocuieşte vechile clasificări ale activităţilor în *otium* şi *negotium* şi adaugă o dimensiune etică, datorită căreia aceste categorii capătă atât forme corespunzătoare, cât şi necorespunzătoare. Distincţia dintre formele corespunzătoare şi cele necorespunzătoare de *otium* şi *negotium* este determinată de un principiu raţional în viziunea lui Ioan. Cu toate acestea, în context istoric mai larg, şi un număr de indicii intratextuale ridică suspiciunea că *Policraticus* ar fi putut funcţiona, de fapt, ca o satiră la adresa lui Henric al II-lea, şi ar fi avut scopuri educative pentru Ludovic al VII-lea.

Cuvinte-cheie: Ioan Salisbury, oglinda principilor, *otium*, *negotium*

O OGLINDĂ A PRINCIPILOR? PREDICILE LUI PELBARTUS DE THEMESWAR DESPRE ȘTEFAN CEL SFÂNT AL UNGARIEI

Alexandra Baneu[*]

Introducere

Literatura didactică, ce poate lua numeroase forme (pilde, tratate, predici etc.), are ca rol principal să producă schimbări de comportament sau de atitudine. Ea este fie directă, situație în care un personaj sau chiar autorul oferă sfaturi, fie indirectă, atunci când aspectul didactic este dat de prezența unui personaj exemplar prin acțiuni, comportament sau reputație sau, dimpotrivă, de cea a unui personaj care oferă un exemplu de comportament care trebuie evitat (Morgan 2008: *7–8*).

Oglinzile principilor se integrează în acest gen literar mai vast. Dacă ar fi să le definim în grabă, am spune: sunt lucrări ce conțin sfaturi destinate conducătorilor laici. Această definiție este, totuși, prea largă și prea restrânsă în același timp, după cum ne propunem să arătăm în lucrarea de față. Ea este prea largă, întrucât nu sunt vehiculate orice fel de îndemnuri, ci sfaturi morale, menite să-i transforme pe cei care le aud sau citesc în conducători drepți. Totodată, ea este prea restrânsă, deoarece aceste oglinzi nu le oferă învățături numai conducătorilor laici, ci și celor religioși, după cum este ilustrat de numeroasele *specula paparum* sau tratate *de potestate papae*, inaugurate de lucrarea *De consideratione* a lui Bernard din Clairvaux (Lambertini 2011: *792–793*, *794–795*). Ba, mai mult, ele nici măcar nu sunt întotdeauna destinate conducătorilor, ci pot fi la fel de bine destinate consoartelor acestora (Morgan 2008: *64–67*).

În fapt, o astfel de definiție nu este de găsit ca atare în literatura secundară, majoritatea lucrărilor consultate prezentând acest subgen literar ca fiind constituit din cărți de sfaturi adresate conducătorilor, importante pentru cercetarea contemporană prin faptul că ne fac accesibilă gândirea politică a perioadei în care au fost scrise (Blaydes, Grimmer *et alii* 2013:*1*). Ele mai sunt definite ca un gen literar în care idei politice sunt exprimate sub forma unor învățături adresate conducătorului (Lambertini 2011:*791*) sau ca lucrări care fie arată cum ar trebui să fie un cârmuitor ideal, fie oferă recomandări privind domnia unui rege sau viitor rege (Darling 2013: *223*).

[*] Institutul de Lingvistică și Istorie Literară „Sextil Pușcariu” al Academiei Române, Cluj-Napoca/ Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca; email: alexandra.baneu@yahoo.com

RITL, nr. 1–4, p. 265–270, București, 2018

Lucrurile se complică și mai tare dacă încercăm să stabilim cărei tipologii de scriere îi aparțin. Sunt ele tratate? Ce se întâmplă, în această situație, cu epistolele care conțin asemenea sfaturi? O piesă de teatru ar putea avea măcar elemente care să ne permită să o apropiem de tradiționalele oglinzi ale principilor (Bałuk-Ulewiczowa 2014: *25–42*)? Dar o predică?

Colecțiile de predici ale lui Pelbartus de Themeswar

Tocmai pentru a încerca să oferim un răspuns la cea din urmă întrebare am ales să analizăm predicile lui Pelbartus de Themeswar dedicate prazniculuiregelui Ștefan cel Sfânt al Ungariei și săurmărim dacă acestea conțin elemente didactice care le-ar putea apropia de subgenul literar al oglinzilor principilor. Totuși, trebuie să avem în vedere că acestea sunt predici model, care nu erau menite să fie rostite în fața unor conducători, ci în fața congregației – ele nu-și propun în mod direct să educe un prinț sau un rege, cât să-i instruiascăpe supuși astfel încât aceștia să poată distinge între un bun conducător și un tiran.

Pelbartus de Themeswar este un franciscan observant, născut la Timișoara, în 1435. Începând cu anul 1458, acesta a studiat artele la facultatea din Cracovia, devenind *baccalaureus artium* în 1463. Din 1480 a predat teologia la *studium*-ul *generale* franciscan „Sfântul Ioan” din Buda, unde se afla și la sfârșitul vieții, în data de 22 ianuarie 1504 (Bárczi 2007: *251–252*).Culegerea sa de predici, *Pomerium sermonum de tempore*, a fost publicată în 1498, iar în 1499 au apărut celelalte două volume ale predicilor sale, *Pomerium de sanctis* și *Pomerium quadragesimale* (Bárczi 2007: *252*). *Pomerium*-ul s-a dovedit a fi un adevărat bestseller în epocă, numai volumul *De sanctis* fiind reeditat de 20 de ori între 1499 și 1519 (dintre care de 12 ori la Haga, în imprimeria lui Heinrich Gran, cu finanțare de la Johann Rynmann); pentru a avea un termen de comparație, volumul dedicat praznicelor sfinților, *Biga salutis*, scris de Oswaldus de Lasko, elevul lui Pelbartus, a fost reeditat numai de 5 ori (Bárczi 2007: *285*). Termenul *pomerium*, o variantă medievală a lui *pomarium*, înseamnă grădină de pomi fructiferi, livadă, dar în același timp desemnează și partea nelocuită de la marginea unei cetăți, partea care se află în afara zidurilor. Titlul este explicat de către Pelbartus însuși la începutul colecției *De tempore*:

> „Într-un final, am hotărât să numesc această lucrare, în ciuda proastei reputații, *Livadă de predici (Pomerium sermonum*), și am făcut acest lucru în mod potrivit, întrucât așa cum în livadă există pomi, fructe și flori diferite, tot astfel în această lucrare se găsesc predici diferite și felurite, flori ale unor învățături variate și fructe mântuitoare ale misterelor divine” (Pelbartus de Themeswar, *Sermones pomerii de tempore*: *a1v*).

Predicile dedicate sfântului Ștefan al Ungariei – o oglindă a principilor

Pomerium-ul conține, în general, pentru fiecare sărbătoare sau duminică de peste an (*De tempore*), praznic de sfinți (*De sanctis*) sau zi din postul paștelui (*Quadragesimale*), câte patru predici, astfel încât preotul care folosește acest model să aibă de unde să aleagă și, în cazul în care rămâne mai mulți ani în aceeași comunitate, să nu fie nevoit să își repete predicile.

Totuși, predicile dedicate Sfântului Ștefan sunt doar în număr de trei, pentru a patra Pelbartus trimițându-și cititorul fie la predica 117 fie la predica 118 din *De sanctis, pars aestivalis* (de aici înainte *PA*). Sfântul Ștefan al Ungariei (c. 975–1038) a fost primul rege creștin al maghiarilor, sărbătorit ca întemeietorul Regatului Ungariei. El a fost fiul lui Geza, s-a căsătorit cu sora lui Henric al II-lea în 995 și i-a urmat tatălui său la conducere în 997. Cea mai importantă acțiune a sa a fost să impună creștinismul ca religie oficială a țării, papa Silvestru al II-lea fiind cel care i-a înmânat coroana și l-a uns rege în anul 1001 – se crede că o parte a acestei coroane este conservată încă la Budapesta. Despre el legenda spune că, după ce a instaurat creștinismul ca religie oficială, pedepsea sever obiceiurile superstițioase de origine păgână, iar blasfemia și adulterul erau considerate la fel de grave precum furtul și crima. Aceasta mai consemnează, însă, și că el era drept și milostiv față de săraci (Farmer 2004: *2428–2431*).

Prima predică dedicată Sfântului Ștefan (*PA* 52) pornește de la tema, luată din Ioel 2, 23: *Bucurați-vă în Domnul Dumnezeu, deoarece ni l-a dat nouă pe doctorul dreptății*. Acest doctor al dreptății și al credinței este, în opinia lui Pelbartus,nimeni altul decât Sfântul Ștefan: prin el a ajuns la credință poporul maghiar, el le-a dat un bun model de sfințenie și dreptate și tot el joacă rolul de mijlocitor pentru întregul popor în fața lui Dumnezeu (*PA* 52: *A*).Așadar, un rege ideal, trebuie să fie creștin, drept și să contribuie la bunăstarea poporului în fruntea căruia se află, nu doar în lumea aceasta, ci și în cea de dincolo: un rege creștin trebuie să fie sfânt sau să aspire către sfințenie.

Predica pare inițial un pretext pentru a discuta problema dreptății: pornind de la faptul că Sfântul Ștefan era drept, ba chiar cel mai drept, în prima parte se analizează de fapt de ce este necesară dreptatea și ce anume presupune dreptatea creștină. Necesitatea dreptății provine din faptul că nicio societate nu este posibilă în absența ei, până și hoții și tâlharii având propriile lor reguli. Dreptatea creștină, o formă de dreptate echitabilă, constă în a-i da fiecăruia ceea ce îi este datorat, iar un creștin are o datorie împătrită: față de Dumnezeu, față de preot (sau de superiorul său), față de egalul său și față de supusul său. În cea de-a doua parte a predicii se argumentează de ce este drept ca lumea să fie împărțită în conducători și conduși, din moment ce toți oamenii sunt după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, atât servitorul cât și stăpânul. Argumentul principal în acest sens este că face parte din ordinea stabilită de Dumnezeu ca cel slab să fie condus de cel puternic și că aceasta exista încă de dinainte de cădere, femeia și copiii fiind conduși de către bărbat chiar și în Paradis.

Doar cea de-a treia parte a predicii vorbește, de fapt, despre Sfântul Ștefan. Acesta este prezentat drept un conducător model, ales de către Dumnezeu, lucru dovedit prin cele șapte privilegii care se regăsesc în legendă. Primul dintre ele este nașterea sa, anunțată de către un înger, ca nașterea lui Hristos; cel de-al doilea, arătarea în visa Sfântului protomartir Ștefan; cel de-al treilea, certitudinea salvării; al patrulea, privilegiul demnității, căci a fost regele, apostolul și doctorul Ungariei; al cincilea privilegiu este, în fapt, constituit de caracterul Sfântului Ștefan – el a fost foarte darnic (a construit biserici), foarte milostiv și pios, foarte drept și a dispus de maturitate și bună judecată; al șaselea, cel al puterii strălucitoare, iar al șaptelea cel al arătării în slavă (PA 52: *A–I*).Prin „privilegiu" aici se înțelege miracol, semn divin, iar ultimele două se referă la minuni săvârșite de către Sfântul Ștefan după moarte.

Din perspectiva temei noastre, al cincilea privilegiu, constituit din trăsăturile de caracter ale Sfântului Ștefan, este cel mai interesant dintre toate. Alături de toate trimiterile la ce înseamnă dreptatea, o cârmuire dreaptă sau un conducător potrivit, privilegiul ne îndreptățește să afirmăm că în această predică regăsim elemente ale literaturii didactice indirecte și, fiind vorba despre un conducător care este prezentat ca simbol al dreptății, putem să considerăm că textul este puternic influențat de literatura principilor.

A doua predică dedicată praznicului Sfântului Ștefan (*PA* 53) este un pretext pentru a discuta următoarele teme: prudența creștină, iubirea de Dumnezeu ca element necesar al acțiunilor noastre în vederea mântuirii și semnele care ne arată dacă acțiunile noastre sunt pe placul lui Dumnezeu. Prudența creștină înseamnă pentru Pelbartus a ști să distingem între faptele care trebuie făcute și cele ce trebuie evitate, iar, potrivit acestuia, Sfântul Ștefan este un exemplu în acest sens, fiindcă întotdeauna l-a ales pe Hristos (*PA* 53: *A–E*). În ceea privește a doua temă, orice acțiune, oricât de bună, este lipsită de valoare mântuitoare dacă nu este făcută din iubire pentru Dumnezeu. O subtemă a acestei părți a predicii constă în a explica de ce numim păcatele de moarte astfel, din moment ce nu ne duc inevitabil la moarte. Răspunsul este întreit: deoarece murim în sufletul nostru atunci când păcătuim, deoarece păcatul ne trimite în fapt spre moarte (adică în iad) și întrucât prin păcatul de moarte sunt distruse toate lucrurile bune și toate meritele. Bineînțeles, Sfântul Ștefan s-a străduit să evite toate păcatele și i-a slujit cu credință lui Hristos, susține Pelbartus (*PA* 53: *E–G*). În ceea ce privește a treia problemă discutată, există șase semne prin care ne putem de seama dacă acțiunile noastre sunt pe placul lui Dumnezeu: semnul iubirii (dacă din iubire îi servim lui Dumnezeu, și nu doar din teamă sau obligație), semnul bunei intenții, semnul precauției, al devoțiunii, al smereniei și al perseverenței. Toate acestea se regăsesc, bineînțeles, în Sfântul Ștefan, dar acesta a mai avut, pe deasupra, și revelația supranaturală a faptului că este unul dintre aleșii lui Dumnezeu (*PA* 53: *G–H*). Și această predică intră în categoria literaturii didactice indirecte, Sfântul Ștefan fiind din nou prezentat ca un model de conducător, dar totodată ca un exemplu demn de urmat pentru orice creștin. Totuși, influența literaturii principilor nu este atât de evidentă precum în cazul predicii 52.

A treia predică dedicată Sfântului Ștefan conține, într-adevăr, mai multe elemente comune cu o oglindă a principilor. Tema provine din Proverbe 20, 28: *Misericordia et veritas custodiunt regem et roborabitur clementia thronus eius* („Îndurarea și credincioșia îl protejează pe rege și, prin bunătate, tronul lui este în siguranță"). După obișnuitul „aceste cuvinte pot fi spuse și despre Sfântul Ștefan regele nostru", Pelbartus împarte predica în trei subteme: despre echitatea justiției, despre sfințenia urmării acesteia și despre milostenie în aplicarea legii.

Prima parte argumentează importanța dreptății definite ca echitate: dreptatea înseamnă a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Ceea ce trebuie reținut aici pentru tema noastră este că Pelbartus atenționează ca nu cumva dreptatea să devină ca o pânză de păianjen, în care se prind animalele mici, dar pe care o rup cele mari. Așa se întâmplă în cazul unor mai mari și principi care trec dincolo de lege, în timp de oamenii mici sunt pedepsiți (*PA* 54: *C*). Referința este, foarte probabil, la Ungaria secolului al XV-lea, ceea ce ne spune că, indirect, acesta le dă sfaturi nobililor vremurilor sale, dar totodată își învață și congregația să recunoască un conducător nedemn.

Din cea de-a doua parte, dedicată sfințeniei respectării dreptății, ne interesează în special remarca lui Pelbartus privind faptul că regele Ștefan este cel care a stabilit legi pentru Ungaria. Acestea prevedeau: slujirea lui Dumnezeu, respectarea drepturilor altor popoare, respectarea aproapelui și a bunurilor Bisericilor. Exclamația lui Pelbartus în acest punct este mai mult decât grăitoare: „O, de ar ține nobilii maghiari legile acestea! Dar vai, vedem că fac multe lucruri contrare lor (*PA* 54: *H*)"!

Cea de-a treia parte a predicii se referă la mila în aplicarea pedepselor. Această milostenie li se potrivește în special regilor, care sunt reprezentanții lui Hristos pe pământ, iar Sfântul Ștefan este un bun exemplu, în opinia lui Pelbartus, și pentru această calitate regească. Tocmai fiindcă trăsăturale este atât de indicată nobililor și principilor, aceștia au adesea scuturile ornate cu acvila sau cu leul, animale considerate în mod tradițional „pioase", întrucât ele nu-și mănâncă niciodată întreaga pradă, ci le lasă și celorlalte viețuitoare o parte din ea. Tot astfel, și principii trebuie să fie milostivi și să-i apere pe cei săraci de opresori (*PA* 54: *H–K*).

Concluzie

Putem conchide că această serie de trei predici are elemente ale unei oglinzi a principilor, în ciuda faptului că nu instrucția unui conducător este subiectul ei principal. Ea ne spune, indirect, cum trebuie să fie un bun rege: asemenea lui Hristos, drept, dar milostiv. Pentru tema noastră este de reținut și ideea potrivit căreia un popor se mântuiește și prin conducătorii săi, care se regăsește adesea în literatura de proveniență creștină sau musulmană dedicată principilor.

Cu toate acestea, ea nu poate fi tratată drept o oglindă a principilor propriu-zisă, lipsindu-i mai multe elemente necesare, cum ar fi o descriere directă a modului în care conducătorul trebuie să guverneze sau o prezentare a formei ideale de organizare politică. Dată fiind totuși apropierea dintre cele două tipuri de texte, trebuie să ne întrebăm dacă nu ar trebui lărgită definiția subgenului literar al oglinzilor principilor, astfel încât să cuprindă și acele scrieri precum cea de față, influențate într-o atât de mare măsură de literatura principilor.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografie principală

Pelbartus de Themeswar, *Sermones pomerii de tempore = Sermones Pomerii fratris Pelbarti de Themeswar divi ordinis sancti Francisci, De tempore*, Hagenaw, 1501.

PA= Pelbartus de Themeswar, *Sermones Pomerii de sanctis II* (pars aestivalis), Augsburg, 1502 (http://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=pa_index)

Bibliografie secundară

Bałuk-Ulewiczowa 2014 = Bałuk-Ulewiczowa, Teresa, 2014: *The Mirror of Princes and the Distorting Mirror in Shakespeare's Chronicle Plays, in Eyes to Wonder, Tongue to Praise. Volume in Honour of Professor Marta Gibińska*, Agnieszka Pokojska, Agnieszka Romanowska (ed.), Praga, Jagiellonian University Press, 25–42.

Bárczi 2007= Bárczi,Ildikó, 2007: *La diversité thematique dans les predicatios de Pelbart de Temesvár*, in „Archivum Franciscanum Historicum"100 (2007), 251–310.

Blaydes, Grimmer et alii 2017 = Grimmer, Justin; Blaydes, Lisa; McQueen, Alison, 2017: „Replication Data for: *Mirrors for Princes and Sultans:Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds"* (doi:10.7910/DVN/CV9AYE, Harvard Dataverse, V1, UNF:6:ZFH9EsxR9qY5pnD25rZizw==).

Darling 2013 =Darling T., Linda, 2013: *Mirrors for Princes in Europe and the Middle East: A Case of Historical Incommensurability*, in *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World*, Albrecht Classen (ed.), Berlin, De Gruyter, 223–242.

Farmer 2004 = Farmer, David Hugh, 2004: *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Oxford University Press.

Lambertini 2011 = Lambertini, Roberto, 2011: *Mirrors for Princes, in Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Henrik Lagerlund (ed.), Springer Netherlands, 791–795.

Morgan 2008= Morgan, Erin Liana, 2008: *A Mirror for Princes? A Textual Study of Instructions for Rulers and Consorts in Three Old French Genres* (A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Arts in French in the University of Canterbury), Canterbury, University of Canterbury.

A MIRROR FOR PRINCES? THE SERMONS OF PELBARTUS OF THEMESWAR ABOUT SAINT STEPHEN OF HUNGARY

ABSTRACT

The literary subgenre known as "mirrors for princes" is difficult to define precisely, given the multiplicity of forms that it can take. My paper tries to see to what extent a series of sermons dedicated to a ruler that has been sanctified can be comprised under this genre. After analyzing the three sermons that Pelbartus of Themeswar dedicated to the feast of Saint Stephen the Great of Hungary, I conclude that, although the three texts are influenced to a great degree by this type of writings, they cannot be included in the literary subgenre of mirrors for princes unless the sphere of the definition, which seems too narrow to begin with, is extended.

Keywords: Pelbartus of Themeswar, Pomerium, sermons, mirror for princes, King Stephen I of Hungary

ARTE DE FURTAR, O OGLINDĂ A PRINCIPILOR? TRANSCENDENŢA TEXTUALĂ CA REPLICĂ IRONICĂ LA CONVENŢIILE UNEI SPECII LITERARE

Laura Bădescu[*]

În anul 1743, era imprimată una dintre cele mai importante opere din perioada barocă a Restaurației: *Arte de Furtar, Espelho de Enganos, Theatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral Dos Reynos de Portugal. Offerecida a Elrey Nosso Senhor D. João IV. Para Que A Emende*[1] (Arta de a fura, Oglinda înșelăciunilor, Teatrul adevărurilor, Taraba orelor irosite, Marea cruciadă a regilor Portugaliei. Închinată Domnului nostru, Regelui D. João IV ca să le îndrepte).

Așezată sub patronajul spiritual al regelui portughez, D. João IV, *Arte de furtar* ar fi fost scrisă prin 1652, iar publicarea ei a stârnit controverse cu privire la paternitate și apariție, la conținut și formă. În pagina de titlu a volumului din 1743, alături de editura lui Martinho Schagen și locul apariției (Amsterdam), se află precizat faptul că ediția venea „să îndrepte și să sancționeze multele greșeli și, de asemenea, să-i permită cititorului interesat să vadă acele cuvinte și rânduieli care, dintr-o scăpare, lipsesc în trecuta imprimare" [1652 *n.m.*]. Majoritatea istoricilor literari susțin că volumul din 1743 este ediția princeps apărută la Lisabona prin străduința unui negustor de cărți genovez, João Baptiste Lerzo, și că invocarea uneia precedente, precum și modificarea locului de apariție a celei prezente sunt componente ale unei strategii narative menită să trezească interesul pentru lectura acestui opus.

Intens dezbătută în anii '40 ai secolului trecut, chestiunea paternității a rămas una de actualitate, de vreme ce, deși a fost atribuit unor autori precum João Pinto Ribeiro, Tome Pinheiro da Velga, Diogo de Almeda, Duarte Ribeiro de Macedo, Antonio de Sousa Macedo, Antonio da Silva e Sousa, D. Francisco Manuel de Melo ș.a., tratatul este așezat încă sub semnul anonimatului. Există totuși un nume vehiculat cu statornicie în istoria acestei discuții: cel al părintelui iezuit Manuel da Costa (1601–1667).

Arte de furtar preia într-o manieră parodică modelul unor scrieri cu circulație în Portugalia secolului al XVII-lea (*Arte de Navegar* (1606), *Arte de Orar* (1630), *Arte de Reinar* de Antonio Carvalho de Parada (1643), pentru a se înscrie în seria

[*] Institutul de Istorie și Teorie Literară: „G. Călinescu" al Academiei Române.

[1] Se utilizează ediția: Anónimo, *Arte de furtar,* Lisboa, Editorial Estampa, 1970.

RITL, nr. 1–4, p. 271–276, Bucureşti, 2018

de pamflete adresate Inchiziției, nobilimii ș.a. ce împânziseră epoca. Vârful de lance al acestei serii a fost considerat textul *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna* (*Monstruozitățile timpului și ale soartei*) atribuită lui Alexandre da Conceição (António José Saraiva, *Istoria literaturii portugheze*, 1979, *92*).

Prin punerea în cheie parodică a convențiilor formale specifice unei specii literare ilustre – în cazul tratatului *Arte de furtar*, cea a oglinzilor –, literatura se dovedea permisivă melanjului de forme și mijloace literare dezvoltând, *avant la lettre*, mai multe tipuri de relații specifice transtextualității. Descendența nobilă a speciei parodiate era necesară pentru angrenarea ideii de susținere a valorilor morale și didactice ale literaturii și prin aceasta a clasicismul normativ. Pentru a păstra atât aceste convenții formale, cât și finalitatea utilitară a literaturii, autorul a recurs la strategii specifice transcendenței textuale, între care, amintim trei dintre ele: arhitextualitatea, paratextualitatea și hipertextualitatea.

Titlul *Arte de Furtar, Espelho de Enganos, Theatro de Verdades…* mizează pe proiecția textului ca manual prin care regele și principele s-ar cuveni să își însușească *arta de a fura*. Recomandare bizară dar, consideră autorul, de trebuință celor care dețin puterea și care, pentru corijarea eficientă a tarelor sociale, ar trebui să cunoască mecanismele interioare ce le produc și întrețin. De altfel, clivajul moral dintre societatea decadentă și destinatarii textului („Excelența Voastră este cel mai nobil, mai curajos, mai puternic și mai fericit bărbat din lume; însă această lume e un bârlog de manglitori”[2]) contribuie permanent la modelarea formei interne ca premisă a modelării juste a formei externe proiectate ca *techne*. Relația arhitextuală este susținută, de-a lungul celor 70 de capitole, prin această *inward form*, în care hoția și simulacrul încorsetează societatea, impunând tipare comportamentale. (Traducerea *Critil și Andronius* (cap. 6) adusese în literatura română acest cadru al lumii iberice prin „trupa politicienilor mincinoși, a judecătorilor fără scrupule (…) a soldățoilor grijulii să nu se termine războaiele de jaf”.) (Duțu, *Coordonate…*, *246*).

Declinul veacului apare ca ax definitoriu în jurul căruia roiesc inepuizabil, intersectându-se, 52 de tipologii. Pentru identificarea acestora, autorul a invocat paremia „așa cum, leul după gheare se cunoaște, tot astfel și hoțul” (*285*), arătând că se fură cu gheare militare, politice, mascate/ ascunse, malițioase, înțelepte, ignorante ș.a. Fișele lor de identitate consemnează adesea clasa socială, gradul de iscusință, mobilul, determinarea etc. Sistemul astfel creat arată că cei mai mari hoți sunt chiar cei desemnați să îi suprime pe hoți (*36*), că adevărații hoți nu îi lasă pe alții să devină hoți (*41*) și știu cum furând câte puțin, pot fura mai mult (*48*) sau știu cum pot fura prefăcându-se că fac un serviciu (*57*) ș.a.m.d. Cei mai mulți au

[2] „É.V.M. o mais nobre, o mais valente, o mais poderoso e o mais feliz homem do mundo; e este mundo é um covil de ladrões”, *13.*

convingerea că furând, nu datorează nimănui nimic (cap XII) sau că iau de la cei care au furat mai mult decât ei (cap XIII). Sunt menționate practicile de furt ale sacerdoților sau chiar ale regilor (cap. XV): „În trei feluri poate un rege să devină hoț: Primul: să se fure pe el însuși. Al doilea, pe vasali. Al treilea, pe străini". („De três maneiras pode um rei ser ladrão. Primeira furtando a si mesmo. Segunda a seus vassalos. Terceira aos estranhos").

Această pleiadă a marginalilor ridiculizează enciclopedismul, căci scenariile furtișagurilor răsfiră un incredibil arsenal de mijloace care înlesnesc escrocherii mărunte sau catastrofale. „Marea cruciadă" a regilor portughezi se va purta cu „foarfeca în mână", căci ghearele hrăpărețe numai astfel se cuvin scurtate. Cele trei foarfeci alegorice pe care regii trebuie să le mânuiască ar fi: vigilența, poliția și legea (iar aici, reprezentativ pentru gândirea liberală apare pasajul: „Zic unii că cea mai bună foarfecă de tăiat unghiile e spânzurătoarea. Însă dacă o pedeapsă mai blândă îi îndreaptă, atunci avem motive întemeiate să credem că moartea nu trebuie să fie decisă cu ușurință, asa cum am arătat și în cap. 49" (*285*)).

Indiciile accesorii ale cărții (titlul, subtitlul, cele două cuvinte dedicatorii, precum și cuvântul de încheiere) asigură un chenar metadiscursiv ce mimează un comportament referențial mediat de convenții culturale. Cititorul își imaginează o istorie a artei de a fura, care chiar dacă nu similară ca anecdotică cu ceea ce va găsi în carte, va fi similară ca expectație; ea va fi un text cu întâmplări ce au ca finalitate cunoașterea mecanismelor prin care hoția a devenit o chestiune de rafinament cultural. În acest registru, este lesne de înțeles de ce autorul a preferat o mască savantă prin intermediul căreia a construit, explicat și soluționat problemele sociale ale contemporanilor săi. Elementele paratextuale sunt, în acest sens, direct active, implicându-l direct pe narrator prin recomandările adresate celor doi destinatari care dețin puterea. Cele trei soluții prin care pot fi „scurtate ghearele" hoților, apar drept locul unde autorul încearcă să transfere în intelectul receptorilor săi din text, dar și al cititorilor, propria sa atitudine față de situația degenerată a epocii. Totodată, paratextualitatea are în *Arte de furtar* funcție argumentativă. Titlul, cele două prefețe dedicatorii (către rege și către principe) și concluzia sunt nu doar tematice, ci și rematice, căci, ele anunță nu doar tema, ci și forma sau *aspectul* pe care-l îmbracă tema. Autorul ne avertizează că avem în față o operă care se raportează la o ediție anterioară corectată și amendată în folosul lectorului invitat să citească și să înțeleagă acest spectacol al adevărurilor (*theatro de verdades*).

Cheia de lectură în care pot fi înțelese aceste accesorii ale textului, ne-o dă autorul în ultimul capitol unde dezambiguizează, rând pe rând titlul, subtitlul și cele două cuvinte dedicatorii: „Și aici pun capăt acestui tratat, pe care l-am intitulat *Arta de a fura*, pentru că arătându-vă toate vicleșugurile hoților, puteți acum să vă feriți de ele. Aici vă pun în față această oglindă limpede, în care eu am văzut

înșelătoriile, pentru ca și voi să le puteți vedea și să le puteți îndrepta cunoscându-le, de acum, diformitățile. (…)[3].

Hipertextualitatea este ilustrată aici prin structuri paremiologice și prin epistole. Cele dintâi apar de-a lungul întregului text având menirea explicitării unor atitudini, comportamente, micronarațiuni ș.a. Prezența lor în chenarul metadiscursiv conferă dimensiuni didactice textului. Astfel, dacă primul capitol se deschide cu evocarea înțeleptului ce afirma că nu există în această lume un om care să se cunoască pe sine însuși pentru că fiecare atunci când se uită spre sine o face precum ochii care, deși văd totul, nu se văd chiar pe ei (*13*), ultimul capitol (LXVII; *278*) se încheie cu o paremie din Horațiu (*naturam expellunt furcae*), după ce fuseseră invocați cei o mie de ochi ai lui Argos cel furat de Mercur. Autorul își îndeamnă regele să nu se bazeze doar pe cei doi ochi ai lui, ci să-i înmulțească prin ochii oamenilor de încredere, căci: teama păzește via, iar cei care devin temuți sunt și respectați și păzesc mai bine averea voastră.

În această lume în care furtul era un fapt de „cultură civică", epistola este mai mereu prezentă. Nu este teoretizat tiparul epistolar și nici vreo formulă standardizată, ci epistola este adaptată fiecărei situaţii în cea mai vulgară şi mercantilă practică a ei. Este întărită ideea că orice conspiraţie devine legitimă în momentul apariţiei primei scrisori compromisorii. Despre această practică a scrisorilor mincinoase utilizate ca instrumente ce servesc artei de a fura avem nenumărate exemple. Astfel, în capitolul al XI-lea[4] se spune *Cum se pot fura de la rege 20 mii de cruzados*… Un scenariu halucinant debutează cu ordinul regal de numire a unui colonel însărcinat să alcătuiască o unitate de infanterie. Primeşte pentru această sarcină suma de *20 mii de cruzados*, pe care reușește să îi deturneze cu ajutorul unor camarazi aleşi pe măsura planului dantesc. Este întocmit un registru ce cuprinde 1500 de soldați fictivi a căror

[3] „E eu ponho aqui remate a este Tratado, que intitulei *Arte de furtar,* porque descobre todas as traças dos ladrões, para vos acautelar delas. Aqui vos ponho patente este espelho, que chamo de enganos, para que nele vejais os vossos e vos emendeis, conhecendo sua deformidade. Este é o teatro das verdades; se as conhecerdes e seguirdes representareis melhor figura no deste mundo. Mostrador é de horas minguadas, para que, fugindo-as, acheis uma boa, em que vos salveis. Tambem é gazua geral em que vos ate aqui em abrir, melhor sabera fechar; chave é que fecha e abre; se usardes bem dela, fechareis para não perder e abrireis para ganhar. Verdadeiramente é chave mestra, que vos ensinará a verdadeira arte com que se abre os tesoiros do ceu, os quais lograreis quando menos usurpardes os da terra. Enquanto estudais esta *Arte,* vos fico compondo outra mais liberal, que se intitula: *Arte de adquirir Gloria verdadeira* ". („Acesta este teatrul adevărurilor; dacă le veți cunoaște și le veți urma, veți da o față mai bună acestei lumi. Este o tarabă a orelor irosite dar fugind de ele, veți putea găsi un timp mai bun și veți fi salvați. De asemenea, este marea cruciadă pe care dacă știți cum să o purtați, veți ști și care este cea mai bună cale să o închideți; cheia salvatoare este să o închideți și să o deschideți; dacă veți ști să o folosiți bine, veți închide totul pentru a nu pierde nimic și veți deschide pentru a câștiga. Adevărat e că această cheie vă va învăța adevărata artă cu care se deschid comorile cerului pe care le veți atinge numai atunci când veți lăsa mai puțini tâlhari pe pământ. În timp ce voi studiați această artă, eu voi compune o alta, mai liberală, care se numește: *Arta dobândirii adevăratei glorii*".)

[4] Ed. cit., *60*: cap. XI – *Como se podem furtar a El-Rei vinte mil cruzados e demnadá-lo por outros tantos.*

existență se probează prin scrisori, chitanţe şi tot soiul de acte măsluite menite să confirme „devotamentul" lor în serviciul regelui[5]. Vorbind *despre cei ce fură înmănuşaţi*[6] autorul menționează practica documentelor şi scrisorilor oneroase elaborate extrem de încâlcit astfel încât "nici eu ştiu descânta, nici dracul le înţelege raţiunea"[7]. Rafinarea şi îndrăzneala câştigurilor ilicite merg, în cazul *celor care fură cu gheare de pisică*[8], până la vânzarea de drepturi asupra unor proprietăţi, vânzare făcută în baza unor scrisori false[9].

Arte de furtar apare ca replică ironică la convențiile unei specii literare ilustre. Cazul este similar cu cel al *Țiganiadei* lui Ion Budai-Deleanu, unde, pentru alegerea speciei literare s-a mizat pe contrastul valoric între formă și conținut. Nesincronizarea dintre finalitatea nobilelor specii literare (oglinzile, epopeea) şi lumea pe care o descriu accentuează trăsăturile grotești ale celei din urmă. Astfel, lumea este una dizarmonică, este o lume a contradicției, în care dezordinea domnește nestânjenită și în care primează simulacrul și deprecierea idealurilor morale, căci nu există vreunul care să nu fi fost parodiat. Ideile politice și sociale vehiculate apar ca o sumă a ipocriziei și înșelătoriei. Singurele spații în care acestea sunt formulate lucid, în spirit raționalist sunt cele care aparțin paratextului, acolo unde autorul încercase să controleze performarea sensului și să împiedice accidentele de receptare eronată.

BIBLIOGRAFIE

Anónimo, 1970: *Arte de Furtar*, Lisboa, Editorial Estampa.
Bădescu, Laura, 2003: *Eseu asupra epistolei în literatura română medievală*, București.
Bădescu, Laura, 2007: *Epistola în literatura medievală portugheză*, București.
Franco, José Eduardo; Assunção, Paulo de, 2004: *As metamorfoses de um polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa* (Séc. XVI–XIX), Lisboa.
Saraiva, António José, 1979: *Istoria literaturii portugheze*, București.

[5] Ed. cit, *61*: „Feito assim o livro da matrícula e autêntico, com todos os seus requisitos, sem lhe faltar uma cifra; anexando-lhe logo cartas, que com a mesma facilidade fizeram e fingiram vindas das fronteiras, cheias de agradecimentos do recibo de tão bizarre gente; e que logo a repartiram por várias praças, que estavam muito arriscadas, mas já ficma seguras com mil e quinhentos leões. E outros tantos anos viva sua senhoria, para fazer semelhantes services el-rei e à patria, que lhos saberão agradecer e pagar como merece. E com estas cartas de quitação e livro de receita, dão consigo na corte, alegando a sua majestade o grandíssimo trabalho que tiveram, levando maus dias e piores noites….".

[6] Ed. cit, *138*: cap. XXV – *Dos que furtam com unhas disfarçadas.*

[7] Ed. cit, *139*: „Asseguram-se com escritos, que se passam de parte à parte, cuja letra ou solfa nem eu sei descantar nem o diabo lhe entende o compasso. (…) E como dizerem que se arriscam a perder mais nos duzentos, qualdripam os cento a que chamamos menos, e ficam muito serenos na consciência, pela regra dos contratos onerosos, como se no seu houvera algum risco, quando eles têm todo o jogo na sua mão e baralham as cartas e fazem o que querem *à dextris e à sinistris*".

[8] Ed. cit., *182*: cap. XXXVII – *Dos que furtam com a mão do gato.*

[9] Ed.cit., *185*: "Quer um capitão ou governador tornar para sua cas rico, sem escândalos, nem revoltas; metem-se de gorra com os mais opulentos do seu distrito, vendendo bulas a todos de valias e pedreiras que tem no reino. Mostra cartas supostas, com avisos de despachos, hábitos, comendas e oficios, que fez dar a seus afilhados".

ARTE DE FURTAR, A MIRROR OF PRINCES? TEXTUAL TRANSCENDENCE AS AN IRONIC REPLAY OF THE CONVENTIONS OF A LITERARY SPECIES

ABSTRACT

This article highlights the textual means by which denies that the pattern of literary species could be a sufficient mark of a literary genre dedicated to the elite audience.

Keywords: baroque, parenetic, Portuguese literature, eighteenth century

NICOLAE MAVROCORDAT

MANUAL ÎN CARE SE CUPRIND PĂRERI ŞI CUGETĂRI CU PRIVIRE LA MORAVURI ŞI GUVERNĂMÂNT ŞI SFĂTUIRILE RENUMITULUI DOMN NICOLAE VODĂ CĂTRE FIUL SĂU, DOMNUL CONSTANTIN VODĂ[*]

Nicolae Mavrocordat (1680–1730), primul domn fanariot din Ţările Române, a fost, de asemenea, un reprezentant important al Iluminismului timpuriu și un rafinat literat, cultivând mai multe genuri literare. Printre scrierile sale se numără tratatul *Despre îndatoriri* (tipărit la București, în 1719), romanul *Răgazurile lui Filotheos,* un text moralizator, intitulat *Discurs împotriva tutunului* și o lucrare despre învățământul moldovenesc, *Despre studiul literelor și lectura cărților*. Pe lângă acestea, Mavrocordat a mai scris, în limba greacă veche, și alte două importante lucrări, care se înscriu în tradiția literaturii parenetice. Cea dintâi, o lucrare de mici proporții, intitulată *Sfătuirile renumitului domn Nicolae Vodă către fiul său, Domnul Constantin Vodă, date în anul 1726,* este adresată fiului său, pe care încearcă să îl inițieze astfel în arta guvernării. Textul conține 25 de sfaturi și, deși, așa cum apreciază Alexandru Duțu, „chestiunea principală care se profilează [...] este de a împăca poruncile Înaltei Porți cu pământenii asupra cărora se exercită autoritatea", lucrarea este importantă nu numai pentru că dezvăluie gândul intim al unui fanariot cu o lungă domnie în Țările Române (domn al Moldovei între 1709–1710, 1711–1715 şi al Ţării Româneşti între 1715–1716 și 1719–1730) ci și pentru că ea configurează un prototip al comportamentului ideal al unui domnitor. Cea de a doua lucrare, de o întindere mult mai mare, este intitulată *Manual în care se cuprind păreri și cugetări cu privire la moravuri și guvernământ*. Această scriere, în care Movrocordat se arată un „moralist potrivit cu spiritul moderniştilor"[1], conține 869 de cugetări care, așa cum observă Eugen Simion, „nu se adresează decât indirect Principelui virtual, oricum nu pregătirii, educației lui, ci [...] omului creștin în genere [...] și se constituie, astfel, într-un manual (ghid) de bună purtare"[2].

Publicate inițial de Athanasios Papadopoulos-Kerameus, în Hurmuzaki, *Documente*, XIII, București, 1909, pp. 415–457, textele ce urmează păstrează traducerea lui G. Murnu, ușor revizuită și însoțită de unele note lămuritoare.

---

[*] Traducere de Dorin Garofeanu (Institutul de Istorie și Teorie Literară: „G. Călinescu" al Academiei Române).

[1] Jacques Bouchard, *Nicolae Mavrocordat, domn şi carturar al Iluminismului timpuriu* (1680–1730)**,** București, 2006.

[2] Eugen Simion, *Literatura parenetică* (IV), „Caiete critice", nr. 2 (364)/2018.

Manual în care se cuprind păreri și cugetări cu privire la moravuri și guvernământ[3]

1. Omul e o ființă nestatornică[4], deșartă, felurită, încât e foarte greu să te pronunți în chip sigur asupra firii lui și să-ți faci o idee cu totul dreaptă asupra lui.

2. Fă lucrul tău și cunoaște-te pe tine însuți[5]; cunoaște cele ce sunt ale tale, ce ți se cuvin și se impun și nu lua nicidecum cele străine drept ale tale. Iubește și slujește-te pe tine însuți mai mult decât toate celelalte. Renunță la îndeletnicirile fără noimă, îndreaptă-ți cu tărie atenția către tine însuți; ține-te de cele care sunt în grija ta.

3. Cel ce nu și-a pus în sine o țintă statornică și sigură, rătăcind se împrăștie și se răsfiră, socotind că e pretutindeni, însă fiind nicăieri.

4. Modestia, înflorind înăuntrul sufletului, oprește ca un frâu trufia și, înlăturând orice părere greșită, îndeamnă pe oamenii cu minte să urmărească și să câștige o virtute mai temeinică și le ascute puterea; și îndreptându-se apoi spre cele din afară, obișnuiește nu numai să potolească pizma, ci și insuflă simpatie celor potrivnici, și îi face pe dușmani mai blânzi, domolindu-i și înmuindu-i. Însă și modestia are margini, peste care prea puțin se cuvine să treacă cei ce râvnesc să meargă înainte pe calea virtuții; iar celor vrednici trebuie a împărtăși bunătățile lor dinăuntru, și prin aceasta să îndemne spiritul lor să răspundă cu aceleași vorbe și fapte.

5. Să nu sari peste săpătură, zice un proverb. Trebuie, așadar, a cinsti măsura nu numai în toate celelalte, ci și în însăși deșteptăciunea și ascuțimea minții. Unii obișnuiesc să despice firul în patru și să analizeze cu o asemenea subtilitate cele supuse cugetării lor, încât mintea, chiar după ce își atinge ținta dorită, nu se mulțumește în acțiunea ei, ci călăuzită de mândrie și îngâmfare trece pe de lături, sau zboară pe deasupra și obișnuiește să ajungă, de cele mai multe ori, la idei ciudate. Căci cugetările sunt ca și coardele: dacă le subțiezi și le întinzi, crapă, pe când cele bine gândite, întocmai ca și corpurile pătrate și solide, în chip sigur întărite, dăinuiesc foarte mult.

6. Cei care îmbrățișează cu adevărat viața singuratică și doresc să trăiască numai cu sine, trebuie în așa fel să se rânduiască și să se pregătească, încât liniștea și veselia sufletului lor să atârne doar de ei. Trebuie, așadar, ca aceștia să-și facă în propria inimă loc larg și prielnic, la care retrăgându-se și concentrându-se după cum le e voia, să poată în cel mai mare răgaz și în deplină libertate să trăiască și să se reverse în sine, gustând multă plăcere fără femei, fără copii, fără avere, fără slugi și fără toate celelalte nevoi impuse de soartă. Căci numai așa alcătuiți vor îndura cu cea mai mare ușurință pierderea acestora.

---

[3] În greceşte, *πολιτείᾳ*. Vezi Bouchard, *Nicolae Mavrocordat „moralist”*, în *Nicolae Mavrocordat, Domn și cărturar al Iluminismului timpuriu (1680–1730)*, p. 119 „Murnu a limitat semnificația politică a textului traducând mai întâi din titlu cu termenul purtări și interpretând apoi potrivit cu această accepțiune numeroasele sentențe și maxime care au, după părerea mea, conținut politic”.

[4] În greceşte, *εὐμετάβολον*, ușor schimbătoare.

[5] În greceşte, *γνῶθι σεαυτόν*, maxima inscripționată în pronaosul templului lui Apollo de la Delphi.

7. Pe lângă suferințele care, ca și umbra ne însoțesc trupul și sunt aproape concrescute cu acesta, măcar că ele sunt destule ca să reverse peste sufletul noastru o nemărginită negură de întristare, suntem împovărați și cu nenorocirile celor de aproape: lipsa de copii la femeie ne doare, sluțenia copiilor ne mâhnește, răutatea slugilor ne tulbură; dar și când ieșim din casă suntem duși de val și ca niște nenorociți dăm pe mâna vecinilor cei răi lucrul cel mai de preț, liniștea.

8. Vom avea îndeajuns, dacă vom gospodări cu chibzuință lucrurile noastre.

9. Neștiința e îndoită: una precedează cunoașterea și e firească la analfabeți, alta e zestrea celor care au avut parte, într-un fel sau altul, de învățătură. Iar pe când cea dintâi dispare prin învățătură, cea de a doua ia naștere din învățătură și rămâne neștearsă până la sfârșitul vieții, dând celor trufași caracterul adevărat al proștilor.

10. Însușirile proprii ale înțelepciunii sunt a te acomoda cu împrejurările fără răutate, a-ți înfrâna limba, a da iertare celor ce au greșit, a te supune celor mai mari, a întrece prin binefaceri pe rivali, a fi blând cu inferiorii tăi, a rumega vorbele decât a spune verzi și uscate, sau a-ți găsi mântuirea prin tăcere, și peste tot, a-ți cunoaște puterea și slăbiciunea propriei tale firii și a te mulțumi cu cele prezente.

11. Învinge-ți antipatiile.

12. Fugi de încurcături.

13. Fii zgârcit în privința făgăduielilor.

14. Nu te implica în orice lucru.

15. Petrecerea într-o societate stricată e foarte periculoasă, căci ești silit să te pierzi, fie imitând, fie urând pe cei răi.

16. Ai rușine de tine însuți.

17. Alege lucrurile dumnezeiești.

18. Adu-ți aminte de „toate ale tuturor”[6].

19. Folosește unelte bune.

20. Cruță-te pe tine însuți.

21. Să ai mintea sănătoasă și gustul ales.

22. Ia aminte că indulgența e plină de mii de rele.

23. Ia bine măsura lucrurilor.

24. Învață să refuzi cu tărie.

25. Mergi, în vorbe și în fapte, pe cărarea bătută.

26. Cel înțelept se cuvine a se retrage la vreme dintr-o complicație politică, și anume când înțelege limpede că se arată ca o povară zadarnică și nu e în stare să se impună obștii, căci, precum a zis cineva, nici nu trebuie să împrumuți pe cel ce nu poate plăti înapoi.

27. Cunoaște-ți defectele.

28. Fii afabil.

29. Pe calea binelui să nu-ți iei sarcini prea grele și covârșitoare puterilor tale, nici prea umile și josnice, căci cele dintâi doboară pe cel ce le poartă, zdrobindu-i tăria sufletului, iar celelalte, îndemnând spre lenevie, moleșesc cu totul mintea prin ușurință.

[6] 1 Corinteni 9: 22.

30. Spre oricare răutate te simți înclinat, caută din răsputeri să câștigi dispoziția contrară, căci, pornirea dinăuntru împotrivindu-se intenției tale, abia vei dobândi virtutea care stă pe calea de mijloc.

31. Liberă și neatârnată e firea omului: ea scutură orice jug, azvârle orice frâu, mai curând caută răgazurile decât treburile. De aceea, mai lesne poate ne vom însuși virtutea dacă nu silim firea, ci, ca să zic așa, o îndreptăm cu o mână blajină și o ducem îndeosebi unde năzuiește ea și, cu multă dibăcie, o călăuzim spre țintă cu mijloce mai blânde, deoarece și aici e mai bine să preferăm ceea ce e puțin inferior (care e mai plăcut decât cele mai bune, dar mai nedorite). Căci ușurința de la începuturi se îndreaptă cu neîncetată propășire și trebuie negreșit să imităm pe doctori care, nerefuzând să se supună și să servească firii, preferă să întrebuințeze de obicei leacuri mai plăcute, și mai ales pe acelea care, prin regimul zilnic, săvârșind vindecarea pe nesimțite, ori păstrează sănătatea existentă, ori recheamă sănătatea pierdută și sunt mai siguri și mai fericiți decât cei care administrează leacuri mai puternice.

32. Obiceiul, cu dibăcie și cu prudență fiind preschimbat și condus, este cu adevărat a doua natură, iar dacă e lăsat în voia lui și neînfrânat de experiență, imită uneori întru câtva natura, dar în chip foarte stângaci și ridicol, precum maimuța.

33. Nu ești în siguranță dacă, în relațiile de toate zilele, procedezi cu minuțiozitate; pentru cel cu mintea sănătoasă e de ajuns să trateze cu orânduială persoanele și lucrurile.

34. Cu adevărat nenorocit e cel trândav, când petrece singur.

35. Cel care trăiește întotdeauna singur e, după părerea mea, mai bun decât cel ce nu poate niciodată să fie singur.

36. Blândețea și bucuria în ochii celor cuminți nu sălășluiește nicidecum departe de virtute.

37. Bolile trupului cu cât cresc, cu atât sunt mai învederate, pe când maladiile sufletului, atingând culmea, robesc întru totul pe cel care le suferă și îi răpesc orice simțire.

38. Cu amărăciune și asprime cercetează-te pe tine însuți.

39. Nu fi dificil de abordat.

40. Apucă-te de lucruri la vremea potrivită.

41. Învață cele cuvenite și de la cei inferiorii ție.

42. Nu șovăi în a reînnoi cele ce ți-au făcut renumele.

43. Cei care analizează totul în amănunțime sunt săraci, zice Platon[7]. Aruncă-ți, așadar, ochii și mintea numai pe suprafața fericirilor sau nenorocirilor și nu te cufunda în adâncimea lor, ca să nu te cuprindă vârtejul trufiei ori al mâhnirii celei prea peste măsură.

44. După ce s-a ținut sfatul, primejdiei e în afară de critică.

45. Când nu mai e vreme de a te sfătui, ci trebuia deja să fi fost sfătuit, e mai bine să te expui la cele din urmă primejdii decât să mori zadarnic.

46. Învață a te folosi de cele care vin de la dușmani.

[7] Plat. Rep. X, 607 c.

47. Deprinde-te să ai stil nu numai în cuvinte, ci și în purtări și fapte.

48. La nevoie revendică, simulează, refuză, menajează[8].

49. Învață a despărți coaja de sâmbure, oasele de măduvă, întâmplările de esență, aparența de realitate.

50. Să ai stomac tare.

51. Nu fii întotdeauna țanțoș ca în triumf.

52. Ține-te înăuntru cercului de teama mișcărilor excentrice și centrifuge.

53. Altoirile și transplantările nu sunt mai puțin primejdioase la oameni decât la plante.

54. Nu fii cârtitor.

55. Fii stăruitor în vânarea inimilor.

56. Nu semăna pe stânci ca să nu seceri vânturi.

57. Atunci când ești fericit, pregătește-te să înduri cu cinste și bărbăție nefericirea.

58. Pe cât e cu putință, ferește-te de rivalitate, și mai ales față de cei superiori.

59. Vorbește despre tine cu zgârcenie.

60. Toate să fie urmate potrivit firii, toate potrivit ordinii firești; nimic să nu fie practicat în exces.

61. Dacă, atunci când ești de față, nu vei fi supărător, mulți își vor aminti de tine chiar în lipsa ta.

62. A greși e dat fiecărui om, însă a nu ști a îndrepta greșeala sau a o ascunde e propriu numai celor fără minte.

63. Să ai inima largă.

64. Alături de toți fii nebun, și nu fii singur cuminte.

65. Cel ce e singur înțelept între toți e nebun[9].

66. Cunoaște împrejurarea favorabilă, cunoaște zilele când sunt vitrege.

67. În chipul unui râs, cercetează îndeaproape cele din adânc.

68. Să știi să te porți față de prieteni.

69. Să știi să-i înduri pe nebuni.

70. E mai glorios a nu greși niciodată decât a izbândi adeseori.

71. Cunoaște părțile agreabile ale metehnelor.

72. Ajută-te pe tine însuți.

73. Nu fii monstruos.

74. Urmărește esența lucrurilor actuale, acordând puțină atenție evenimentelor superficiale.

75. Nu abuza de bunăvoința celorlalți.

76. Nu te sfădi cu cel ce nu are nimic.

77. Nu trebuie ca cel chibzuit să trăiască în pripă.

78. Cinstește tăcerea, căci ea este pecetea înțelepciunii.

---

[8] În grecește, joc de cuvinte bazat pe compuși ai verbului *ποιεῖν – ἀντιποιοῦ, προσποιοῦ, ἀποποιοῦ, περιποιοῦ*.

[9] Vezi La Rochefoucauld, V : 231 „C'est une grande folie de vouloir être sage tout seul".

79. Crede inimii.
80. Ferește-te chiar de bănuiala lucrurilor rușinoase.
81. Făptuiește lucruri mari, nu făgădui lucruri mari.
82. Rușinea să fie tovarășa sincerității.
83. Fii sincer cu deferență.
84. Căința care nu vine la vreme e de prisos.
85. Pronia care cercetează pe toți și îngrijește de toți clădește cuiburi și pentru păsările mai slabe.
86. Toate mădularele luptă pentru cap.
87. Primejdia amânată pentru a doua zi nu o socoti drept primejdie.
88. Lucruri fără număr se întâmplă până la răsăritul soarelui.
89. Și furnica [lucrează] după putere.
90. După ce lupul a îmbătrânit, [până și] câinii cei râioși îl batjocoresc.
91. Bogăția e o parte a inimii.
92. Viața nu numai că iese din gură, ci și intră pe gură.
93. Înfrânarea limbii e mântuirea capului.
94. Și o lăcomie mică aduce o pagubă mare.
95. Cel gol nu se teme de tâlhari.
96. Uneori se confirmă zicerea: „ori coroană pe cap, ori vulturii pe cadavru”.
97. Chiar dacă ești flămând, păzește ușa tiranului.
98. Cel ce cade de bună voie, nu plânge.
99. Pentru un bolnav chiar o palmă ușoară pare a fi o lovitură de moarte.
100. Sărută mâna pe care n-o poți tăia.
101. Dacă vremea nu ți se supune, supune-te tu vremii.
102. Vinele nu opresc sângele care e menit să curgă.
103. Hrănește o cioară ca să-ți scoată ochii.
104. Cel ce jelește nenorocirile altora își va pierde repede lumina ochilor.
105. Săgeata slobozită nu se mai întoarce.
106. Găina vecinului pare vecinului o gâscă.
107. Pentru satul ce se vede nu ne trebuie călăuză.
108. Porcii mănâncă cele mai frumoase roade.
109. Câinele din grădină nici el nu mănâncă și nici pe alții nu-i lasă să mănânce.
110. După înfrângere, mulți sfetnici.
111. Nu tăiem capul calului care s-a poticnit o dată.
112. Și decât cămila e mai mare elefantul.
113. Nu naufragiază cel sortit să fie tras în țeapă.
114. Nu seamănă mei cei ce se tem de vrăbii.
115. Visul înfricoșător nu-l atacă pe mișel.
116. Chiar și o piatră mică rănește capul.
117. Astfel de vopsitor este pizma, încât de multe ori când lucrurile pizmuite au dispărut[10] ori persoanele de la fericirea lor dintâi au căzut în nenorocire, nu păstrează mai puțin înrădăcinat în prea mârșave suflete veninul urii.

[10] În grecește, *ἐξίτηλος*, decolorat.

118. De multe ori, stăruința îndărătnică, supărătoare, apăsătoare este ocrotitoarea izbânzii.

119. Cu cruțare servește-te de tine, restrângându-te, concentrându-te, împăștiindu-te cât mai puțin.

120. Universul poartă în sine cele mai strălucitoare semne[11], unele dintru început puternic săpate de ziditor și vestind cu glasul cel mai răsunător puterea și înțelepciunea Lui, altele întipărite zilnic de dumnezeiasca pronie care-i cercetează pe toți, de minune învățând slăvirea făcătorului și îngrijitorului pe cei ce vor să fie cu luare aminte și cu grijă să citească această minunată carte.

121. Vorbirea de rău e uneori odrasla deșertăciunii, și nu a răutății.

122. A nu te mira de nimic e semnul mărinimiei.

123. Slăbiciunea firii noastre foarte puțin reușește, prin ea însăși, să stăpânească cele existente; așadar nu numai toate elementele[12] se amestecă spre a ne sluji – pe de o parte metalele nobile unindu-se cu cele inferioare, îndestulează trebuințele omenești și roadele dobândite ca o minune din altoirea plantelor mulțumesc mai mult gustul cel excentric –, ci și în purtări și în relațiile sociale, prietenia neamestecată cu lingușirea devine neplăcută și supărătoare, iar guvernarea fără viclenie, pe care cei mai mulți, desmierdând-o, o numesc înțelepciune adâncă, de cele mai multe ori cade în dispreț; iar ceea ce e mai absurd decât toate, evlavia fierbinte, nefiind îmblânzită nicidecum de superstiție în fața vulgului cel întunecat de neștiință și ignoranță, adeseori e prigonită ca nelegiuire.

124. Este o neîngrijire[13] a trupului și o neîngrijire a duhului, dar a doua e mai păgubitoare, fiindcă este a părții mai bune, căci de obicei sufletul se strică mai des decât corpul și cade în nepăsare[14].

125. De multe feluri este lăcomia; căci oamenii cuminți, înșelându-se cu speranțe goale, își pierd averea, iar alții, îngrijind foarte puțin de câștigul viitor, năzuiesc la folosul de față.

126. Nu numai în momentele importante ale vieții noastre, fie ele fericite sau nefericite, ne place să ne veselim sau să suferim; ci mai mult încă ne dispun sufletul spre bucurie sau mâhnire cele ce ne întâmpină zi de zi, îmbulzindu-ne, deși ele în sine sunt de puțină însemnătate.

127. După suiș, urmează coborâșul.

128. Cel ce intră în baie e scăldat în sudoare.

129. Teme-te de mânia celui blând.

130. Josnice și de rând trebuie socotite nu numai sufletele deșarte de virtuți, ci și cele lipsite de patimile necesare pentru activitate.

131. De la cei nerușinați învață rușinea.

132. Totul ține de pronie.

---

[11] În grecește, *χαρακτήρ*, cuvânt polisemantic, semn, character.

[12] În fizică, *στοιχεῖα* sunt elementele din care este alcătuită materia.

[13] În grecește, *ἀκηδία*, termen cu o bogată tradiție patristică.

[14] În grecește, tot *ἀκηδία*.

133. Pe căi strâmbe e suișul celor ticăloși la putere.

134. Pronia dumnezeiască răstoarnă planul omenesc.

135. Fiecare se supune sub constrângere.

136. Din sărutări se nasc mușcăturile.

137. Dacă nu se mișcă muntele, să se miște eroul.

138. Lauda fără măsură e întovărășită de pieire.

139. Supusul privește la purtarea conducătorului ca la un model[15].

140. Limba poporului e condeiul mâinii dumnezeiești.

141. Mântuirea[16] stă în dreptate[17].

142. Pretextele fie oricând de orice fel ar fi! Cei ce n-au nevoie de ele sunt mai fericiți.

143. De cele pe care le avem ne îngrijim foarte puțin, dar când e vorba de cele ce sunt mai puțin posibile și aproape imposibile sub raport moral, acelea uneori obținute, mulțimea ne învinuiește de puțină inteligență, neținând deloc seama de grija cerută de nevoi.

144. Pe vremea războiului nu e nimic neașteptat.

145. Bănuiala și paza, îndeosebi în vreme de război, chiar dacă ajung la cea mai înaltă treaptă, sunt foarte puțin de blamat.

146. Părerea că cei fără minte, obraznici și haini acţionează rațional, a făcut adeseori pe mulți să cadă în cursele lor.

147. Siguranța precară obișnuiește adeseori să nască primejdii mari.

148. Viața omenească fiind plină de mii de rele, firea, cuprinsă de milă, ne-a dat ca bun tovarăș de drum deprinderea, ca revărsând uitarea peste necazuri să le facă mai ușoare de suferit.

149. Pierzătoare sunt în general primejdiile ce se nasc din închipuita siguranță.

150. Cel ce lovește e lovit, cel ce mușcă e mușcat.

151 Alături de greutate este ușurința.

152. Gura poporului e un oracol.

153. Cel ce se duce la piață cu mâinile goale, se întoarce gol.

154. Făgăduiala oamenilor liberi e o datorie de neînlăturat.

155. Cel ce de-a lungul a mulți ani a slăvit focul, odată căzut în el se arde numaidecât.

156. Deznădejdea ascute limba și face sufletul un mijloc de apărare.

157. Cel ce are orice îndeletnicire e mai vrednic de cinste decât cel ce n-are nici una.

158. Cel ce înfăptuiește din porunca altuia, are suficientă scuză pentru cele făcute.

159. Prin stăruință nepregetată pot fi răsturnați și munții înalți.

160. Prilejul favorabil e un mare noroc pentru cei prevăzători.

---

[15] În grecește, *τύπον*, tip, model.

16 În grecește, *σωτηρία*, mântuire, fie în sens politic, fie religios.

[17] În grecește, *εὐθύτης*, rectitudine.

161. Nu rata momentul oportun.
162. Se poate contraataca în război.
163. E un drum de la inimă la inimă.
164. Pentru biruință este lupta.
165. Rănile făcute de limbă sunt greu de vindecat.
166. Umblând cu ochii închiși ne izbim de poruncile proniei dumnezeiești.
167. Noaptea este îngreunată[18].
168. Cei ce nu-și cruță viața pentru domnitor, săvârșesc slujbă scumpă și sunt cu adevărat liberi.
169. Trandafirul întâi desfată mirosul, apoi împodobește capul.
170. De la beți învață cumpătarea.
171. Și cei liberi se robesc prin binefaceri.
172. Toate se supun stăruinței nepregetate.
173. Nu trezi un leu adormit.
174. Cei ce clădesc își vor aduce cu siguranță aminte de piatra cea bună pentru clădire.
175. Cel care este prieten dezinteresat, acela este cu adevărat prieten.
176. Nu deștepta șarpele ce zace.
177. Nu purta șarpe la sân.
178. Ceea ce e rar, să fie socotit ca și când nu ar fi.
179. Cel ce dă multă îmbelșugare dă din prisos, iar cel ce dă puțin din inimă dă.
180. Înfățișarea inspiră respectul.
181. Din cele frumoase răsar, de cele mai multe ori, grațiile.
182. Departe de ochi, departe de inimă.
183. Să nu dea niciodată Dumnezeu ca ochiul drept să fie lipsit de cel stâng.
184. Să nu se găsească în traista mea pâine împărțită de împărat.
185. Omul năzuiește mai mult la cele oprite.
186. Fiecare caută leac pentru propria rană.
187. Nici nu doborî, nici nu te lăsa doborât.
188. Pentru fiecare rană este un leac.
189. Uneori uriașul e înlănțuit de păr.
190. Când pământul e cuprins de secetă, sunt bune și câteva picături de ploaie.
191. Oaspetele ne vine ca un dar de la Dumnezeu.
192. Ești dator oaspetelui ospătarea.
193. Când vălul subțire al rușinii se ridică de la mijloc, supușii sunt mai puternici decât domnul.
194. Fiecare zi are partea ei de datorii.
195. Fiecare zi aduce fiecăruia hrana trebuitoare.
196. Mântuirea e adeseori odrasla fricii.
197. Cel care cere de la Dumnezeu, nu dă greș niciodată.

[18] În grecește, *ἐγκύμων*, însărcinată.

198. Când ești prigonit de Dumnezeu, caută-ți din nou adăpost la dânsul, căci nu vei găsi un refugiu mai sigur.

199. Cuvântul e despre ziua de față.

200. Economia făcută cu înțelepciune e mare câștig.

201. Chiar în ciuda înțelepciunii, prejudecata obișnuiește a ne însoți ca umbra.

202. Cuvintele suveranilor sunt cuvinte suverane.

203. Nu oricine vorbește făptuiește.

204. Excelente sunt doar acele cugetări care lămuresc pe scurt gândurile și lucrurile[19].

205. Epilogul răbdării e prologul fericirii.

206. Vârful răbdării e culmea mânturii.

207. Vai, cât sânge varsă gura!

208. Prin binefaceri îmblânzești dușmanul.

209. Cea mai bună conversație e aceea care nu are nevoie de cuvânt.

210. Lumea e plină de temeri și nădejdi.

211. De la nebun [afli] adevărul.

212. Pomii rodnici[20] sunt bătuți cu pietre.

213. Vremea de față e vreme de ședere[21] și tăcere.

214. Vipera doarme sub stâncă.

215. Ai mintea ordonată.

216. Cel care șade lângă foc se încălzește.

217. Fiecare copac are umbră.

218. Munca și odihna să alterneze în case.

219. Dușmanii nu dorm.

220. Păsările care stau în câmpii sunt mai fericite decât cele hrănite în colivii.

221. Nădejdea îi hrănește pe cei loviți de nenorociri.

222. Păzirea tainei e atingerea scopului.

223. Destoinicia și sârguința multe izbândesc.

224. Nu numai faima rea, ci și culmea gloriei strică deseori multora.

225. Amintește-ți în ce fel de veac trăiești.

226. Învață meșteșugul de a fi fericit.

227. Fii fără pată.

228. Cunoaște-te pe tine însuți, dar cunoaște și pe ceilalți[22].

229. Nu înceta de a-ți îndrepta închipuirea.

230. Preferă încordarea în locul destinderii.

231. Cercetează și află slăbiciunea fiecăruia și unde este ușor de învins și de cucerit.

232. Să nu ai nimic vulgar și de rând.

---

[19] Stil lapidar.

[20] În grecește, *καρπόφορος*.

[21] În grecește, *οἰκουρία*, ședere acasă, mai ales despre femei.

[22] Delfi.

233. E mai bine a fi drept decât a fi îndreptat.

234. Nu te preocupa de cele neobișnuite și nici nu crede nălucirilor.

235. Trebuie să-i cunoști pe fericiți și pe nenorociți, pentru a îndura orice întorsătură a sorții cum se cuvine.

236. Cunoaște puterea și tăria ta.

237. Ferește-te de excese.

238. Smerenia lecuiește în general mânia celor mai puternici îndreptată împotriva noastră, dar uneori aceasta îndeplecă chiar statornicia și neclintirea sufletului.

239. Tu poți, când ești răpus de mâhnire și te duci la vale în toate ale vieții, să te legeni și să te mângâi cu gânduri mai blânde, ba uneori să mergi și până la măgulire; dar trebuie, atunci când împrejurarea o cere, ca numai puțin să-ți dojenești și să-ți trezești sufletul spre îndeplinirea datoriilor, să te rușinezi și să te temi de rațiunea suverană și de conștiință, astfel încât să pășești înaintea lor cu respect, ca în fața unor stăpânitori, și să nu dai câtuși de puțin înapoi în cuvinte și în fapte.

240. Nerestrângerea cheltuielilor noastre până la trebuință ne duce adeseori la risipă, înșelându-ne sub pretextul dărniciei.

241. Cel ce sădește un pom, culege fructe; sădește un om și te va desrădăcina.

242. Cel ce îți povestește ție întâmplările altora, povestește și ale tale altora.

243. Preludiul supărării e furia[23], iar epilogul pocăința.

244. Păzește-te de cel necunoscut ție.

245. Uneori o pagubă mică e de preferat unui câștig mare.

246. Ascultă și învață, îmbrățișează și păstrează tăcerea.

247. Biblioteca sigură este capul[24].

248. Nebunul se supără fără temei, sporovăiește fără folos, în toate are curaj, răscolește cele bine orânduite, cere ceea ce nu i se cuvine, nu deosebește pe prieten de dușman.

249. Bogăția multă și multa vorbărie sunt pacostea oamenilor.

250. Cel ospătat se află în puterea celui care l-a ospătat.

251. Nefericitul fără răbdare e lampă fără untdelemn.

252. Un tânăr fără pocăință e o casă fără acoperiș.

253. Nu e mic lucru în viață să nu îngrijești de cele mici.

254. Fii fără prihană.

255. Roagă-te pentru cele ce-ți vor fi de folos.

256. Deprinde-ți sufletul, care urmează pe Dumnezeu, să-și pună în gând ceva mare pentru sine.

257. Vorbele lipsite de noimă sunt o mare ocară.

258. Iubește adevărul.

259. Amorul propriu generic e lăudat, iar cel individual e foarte osândit.

---

[23] În grecește, *μανία*, nebunie.

[24] În grecește, *στῆθος*, piept ca sediu al simțirii și gândirii.

260. Necredința în treburile politice e mama siguranței.

261. Nu întâmpinăm îndeobște atâtea rele și necazuri din partea celor care au suferit din pricina noastră din diferite cauze, câte suferim din partea acelora cărora le-am făcut bine, care, îndemnați de nerecunoștință sau aprinși de pizmă și neputând deloc îndura meritul și superioritatea, fac toate eforturile ca să doboare pe cel mai bun decât ei.

262. Se cuvine să suportăm cusururile celor cu care trăim împreună, pentru ca și ei să suporte calitățile noastre.

263. E propriu oamenilor de seamă să fie împresurați de cusururi peste măsură de mari, ca de spini.

264. Motivele reale și hotărâtoare ale întreprinderilor politice sunt lăuntrice și tăinuite în adâncul inimii celor ce dețin puterea. De aceea de cele mai multe ori greșim în judecarea întâmplărilor, fie că învinuim, fie că lăudăm pe întreprinzători, pe de o parte, fiindcă începutul și îndeplinirea ne sunt necunoscute, pe de altă parte, fiindcă sfârșitul și rezultatul, bun sau rău hotărăște. E un lucru care arată obrăznicia celor mulți, că, deși sufletul omenesc are multe cute și multe sunt cele ce zac în partea lui cea mai adâncă și înșală simțirea și cunoștința fiecăruia din noi (căci și cel care strălucește prin duhul profetic și cel care se mândrește ca împărat, fierbinte se roagă de Dumnezeu ca să-l curețe de cugetele ascunse), ei ajung la o astfel de îndrăzneală, încât cu multă nesocotință și ușurință se fac judecătorii oricărei întreprinderi.

265. Viciul dă ca tribut virtuții ipocrizia.

266. Întrebuințarea minciunii e ca a otrăvii.

267. Vorbește când tăcerea e primejdioasă.

268. Faptele ce îți aduc ocară dacă le faci, să nu le impui altora prin porunci.

269. Cere de la Dumnezeu tărie ca să faci bine până și dușmanilor.

270. Cuvintele tale să fie pline de evlavie.

271. În orice lucru să ai înaintea ochilor pe Dumnezeu.

272. Nu e destul să vorbești bine, ci trebuie și să faci bine.

273. A trăi nu depinde de noi, dar a trăi cum se cade depinde cu totul de noi.

274. Străduiește-te să fii de folos obștii.

275. Dacă vrei să trăiești bucuros, să nu faci multe, căci prea multă hărnicie strică bucuria.

276. Fă parte fiecărui om.

277. Critică la momentul potrivit, dar cu moderație.

278. Cel ce e înțelept pentru tine, e cu adevărat înțelept.

279. Nerecunoștința celor ce au văzut bine de la tine să nu pună capăt binefacerii tale.

280. Nu spune nimic despre Dumnezeu, din ceea ce nu ai învățat despre Dumnezeu.

281. Cel ce nu face rău nimănui, nu se teme de nimeni.

282. Ce trebuie să faci, fă de bună voie.

283. Inima celui ce se teme de Dumnezeu e păzită de mâna lui Dumnezeu.
284. Înțeleptul chiar și atunci când tace îl slăvește pe Dumnezeu.
285. Deprinde-te să privești totdeauna spre Dumnezeu.
286. Cel ce se cunoaște pe sine e nevrednic[25] în ochii săi.
287. Voiește a trece cu vederea.
288. Cel ce se străduiește a se birui pe sine se află în război neîntrerupt.
289. Fără preget năzuiește spre ce e mai desăvârșit.
290. Cu adevărat mare e cel ce are dragoste mare.
291. Cu adevărat mare e cel ce e smerit în ochii săi.
292. Mintea curată și simplă și sigură nu se împrăștie la multe lucruri.
293. Nu crede orice vorbă, nu urma orice îndemn, ci cumpănește lucrurile cu luare aminte și îndelungă răbdare, cum e plăcut lui Dumnezeu.
294. Fă-ți datoria pe cât e cu putință și îți va veni ajutor de sus.
295. Întovărășește-te rar cu străinii.
296. Fă lucruri edificatoare.
297. Dragoste să ai pentru toți, însă intimitate[26] față de cei care trebuie.
298. A sluji sub altul aduce uneori bucurie, căci micșorează grijile.
299. Greșita închipuire despre căile vieții a înșelat pe mulți.
300. Deseori pentru pace renunțăm, în chip lăudabil, la părerea și fapta proprie.
301. Foarte ușor din deșertăciune ne înjosim și ne înrobim.
302. Cunoaște timpul prielnic unei răsădiri folositoare.
303. Cel care se bucură de toate și nu poftește nimic, în nenorocita-i fericire bolește chiar fiind sănătos.
304. Nu numai toți cei ce par a fi nebuni sunt cu adevărat nebuni, ci și mulți din acei ce nu par a fi.
305. Învață a contrazice la momentul potrivit.
306. Învață a simula neștiința.
307. Deprinde-te a trece cu vederea.
308. Să știi să placi celor mai puternici decât tine.
309. Învață a trăi după cum o cere împrejurarea.
310. Făptuiește ca în fața martorilor.
311. Adu-ți aminte că imaginația are nevoie de frâu.
312. Întreține simpatii cu superiorii.
313. Nimeni nu e bun, dacă e bun numai pentru sine.
314. Ziua de ieri e învățătoarea zilei de mâine.
315. De primejdie nu poți scăpa niciodată fără primejdie.
316. Rabdă în tăcere ceea ce vei răbda chiar vorbind.
317. Lucrul cel mai frumos și de căpetenie pentru om e de a trăi din cât trebuie, iar restul, înavuțirea, zidirea de case, biruința, domnia și altele de felul acesta, pe toate să le socotești ca un adaos.

[25] În grecește, *εὐτελής*, smerit.
[26] În grecește, *οἰκειότης*, prietenie strânsă.

318. Cel ce biruind se biruie pe sine, de două ori izbândește.

319. Nu disprețui nimic.

320. Nu numai față de cel iubit, ci și față de concetățeni, sunt unele farmece prin care, cei ce le întrebuințează cu pricepere, izbutesc să facă toate după voia lor și, vrăjindu-i în mod miraculos, îi fac robii lor atât pe prieten, cât și pe dușman.

321. Nici al tău, nici al altora să nu fii cu totul.

322. Egoismul[27] e mare lingușitor[28].

323. Pasiunile obișnuiesc să abată nu numai pe cei ce se laudă cu înțelepciunea, dar e lucru de mirare că și unii proști, stăpâniți fiind de ele și ajunși la ananghie, uneori au ajuns să se arate prin faptă ca oameni buni.

324. Modestia arătată de cei fericiți, de cele mai multe ori este nu rodul virtuții, ci al unei sorți favorabile.

325. Nu numai cei cuprinși de mii de răutăți sunt de nimic, ci cu nimic mai prejos trebuie socotiți cei ce nu au nici o virtute bărbătească.

326. Grozavi oratori sunt patimile, căci meșteșugul lor nu e un împrumut din afară, ci, sub comanda firii, ele ies la luptă cu arme de oțel[29] și în chip minunat câștigă biruința. De aceea, chiar oamenii de la țară, stăpâniți de vreo patimă, nu se arată mai prejos de nici un orator de tribunal, pe când cei lipsiți de patimi de cele mai multe ori pledează în mod lipsit de viață afacerile lor publice și particulare.

327. Toate celelalte răutăți, care silesc sufletul omenesc la dobândirea unei virtuți contrarii, de multe ori sunt îndepărtate, când rațiunea ajunge la maturitatea tinereței; slăbiciunea însă și indolența firii are atâta putere, încât nu primește nici o vindecare.

328. A nu reveni din ambiție[30] asupra celor spuse odată, fie ele și nedrepte, înseamnă slăbiciune a minții, iar a nu înțelege că, de cele mai multe ori, tot ce-i mai bun se află dincolo de cuprinderea noastră, e o boală mare a cugetării noastre.

329. Lauda și mândria pentru firea și meritul nostru sunt, din punct de vedere moral, întotdeauna condamnabile, însă, din punct de vedere politic, dacă sunt făcute cu inteligență, sunt uneori de iertat.

330. Întocmai precum cei turbați atacă pe cei aflați din fața lor, strecurând într-înșii un fel de venin, așa și pizmuitorii, adeseori sub înrâurirea patimii aprinse la vederea celor dinaintea lor, urăsc și batjocoresc și defaimă, ba chiar doboară la pământ pe cei pizmuiți. Și de aceea, toți cei care, mai ales în viața politică, își dau seama că nu mai poate fi suferită capacitatea sau soarta lor, se retrag cu ochii plini de ură și, luându-și rămas bun de la curțile amenințate cu pieirea, își trăiesc viața într-un adăpost undeva la țară, departe de Zeus și de trăsnet, dar uneori cu săgețile pizmei, asemenea săgeții lui Abaris, atacă și răpun cu o lovitură de moarte pe cei sălășluiți departe de dânșii, căci la o atât de mare răutate ajunge uneori omul.

---

[27] În grecește, *φιλαυτία*, iubire de sine, egoism.

[28] În grecește, *κόλαξ*, lingușitor. Vezi La Rochefoucauld V: 2, L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs.

[29] În grecește, *ἀρραγής*, care nu poate fi rupt.

[30] În grecește, *φιλαυτία*.

331. Cel nerecunoscător nu pricinuiește rele mici binefăcătorului său, dar și acesta să fie socotit un rău foarte mare, și anume micșorarea și slăbirea râvnei de a face bine.

332. Precum bolile neîngrijite obișnuiesc să ajungă, în decursul timpului, de netămăduit, așa se întâmplă și că vrajbele neîmblânzite aduc, de obicei, foarte repede pieirea.

333. Pedepsim adeseori cu pedeapsa ce se cuvine numai celor nerecunoscători pe cei care poate vor fi fost recunoscători, lipsindu-i de orice binefacere de teama unei închipuite nerecunoștințe.

334. Prietenul ce refuză să fie lămurit, dă bănuiala de perfidie.

335. Cei ce doresc să izbândească deplin în întreprinderile lor nu trebuie în niciun chip să uite să servească și să cerceteze pe fiecare în parte.

336. Nestatornicia norocului, pe câtă mâhnire aduce fericiților, pe atâta bucurie împărtășește[31] în schimb celor nenorociți, ridicându-le spiritul abătut prin nădejdea neașteptată de schimbare a lucrurilor spre mai bine.

337. Calitățile care cu multă pricepere apar, când trebuie, pe scena vieții, uimesc mai tare pe privitori decât virtuțile care zac în ascuns și care sunt într-adevăr sigure și nepieritoare.

338. E mai ușor a suferi bărbătește nenorocirile de față decât a le prevedea pe cele viitoare.

339. Ușurința și prostia celor ce peste măsură se mândresc pentru binefacerile lor, e pricina că mulți, slujindu-se de ingratitudine ca de o scară, rup adeseori roadele proaspete ale bunătăților și stârnesc o furtună de râs asupra nătângiei celor ce vânează, cu ceea ce au, niște laude trecătoare.

340. Dragostea și pizma judecă de obicei faptele altora.

341. Și nenorocirile aduc ceva bun.

342. Întrucât supărarea folosește foarte puțin, e mai bine să preferăm liniștea sufletească, izvor de nenumărate bunuri.

343. Considerația bună din partea mai multora răscumpără ocările câtorva.

344. Dobândește-ți adăpost și ajutoare pentru viață.

345. Precum doctorii se cade să cunoască cele mai bune și folositoare mijloace de vindecare și întremare a bolnavului, așa și cârmuitorii se cuvine să aibă la îndemână tot ce poate folosi mai mult în viață; aceștia ajungându-și mai cu curând scopul prin mărimea faptei lor uimesc pe concetățeni.

346. Cei bătuți de nenorociri, de nimic nu au mai multă trebuință decât de viață; căci dacă viața lor, cu ajutorul lui Dumnezeu, se prelungește, are un sfârșit și nenorocirea lor.

347. Întocmai precum noaptea și ziua, prin perindarea lor, fac suferințele mai ușoare și odihna mai plăcută, iar anotimpurile anului își reînnoiesc farmecele și plăcerile, așa și clipele de fericire venite după necazuri se arată cu mult mai plăcute celor ce îndură nenumărate rele.

[31] În grecește, *ἀποστάζω*, a lăsa să cadă strop cu strop, a picura.

348. Unii își ating ținta lăudând cu vorba, iar alții strângând din dinți.

349. Cel ce-i deștept și poate să se strecoare, scapă mai ușor de primejdiile ce-l amenință.

350. Întreprinderile sunt definite de rezultate.

351. Când cel ce n-a încercat încă propria sa putere mărturisește despre sine că nu e în stare să ajute un prieten aflat în necazuri, ce-i vorba lui altceva decât temeiul îndestulător împotriva jurământului său fără ocol că are prietenie pentru tine.

352. Dacă într-adevăr ingratul ar fi fost mai puternic decât cel mărinimos și nobil, nimeni nu ar fi putut triumfa de două ori asupra nerecunoștinței.

353. Cei ce se căiesc de păcatele săvârșite, nu numai se leapădă adeseori de purtarea lor de mai înainte, ci și îndepărtează primejdiile iminente printr-o pocăință superficială.

354. Pretextul virtuții nu mai puțin decât răutatea, slujește năzuințele oamenilor.

355. Multele tulburări și necazuri ale oamenilor sunt în grija proniei dumnezeiești.

356. Dragostea de sine și trândăvia nasc multe pretexte, iar uneori ele ajung până la o astfel de grosolănie, încât chiar printr-o prefăcută însușire a defectelor ce nu le au, răscumpără adeseori ocara ce li se face.

357. Prietenia statornică e averea cea mai roditoare, mai mănoasă, mai scumpă.

358. Ceea ce faci, nu fă alene și cu nepăsare.

359. Cel mai de seamă lucru pentru un om în viața prezentă e negreșit a trăi.

360. Deprinde-te să te vorbești cu bunăvoință și cu inferiorii tăi.

361. Nădăjduiește la mai bine.

362. Puterea minții ascultă de obicei de pornirile inimii[32].

363. A lăsa o corabie valurilor și pânzele vânturilor e uneori semnul unui cârmaci bun.

364. Cel ce mereu are întinsă cursa, cu siguranță prinde vânatul.

365. În liniștea sufletului stă fericirea oamenilor și de aceea toți caută să aibă parte de liniște și veselie. Unii amestecă multe cuvinte, iar alții, mergând pe calea cea mai scurtă, aproape cu ochii închiși, se supun poruncilor proniei. Și cei răzimați pe cuvinte bine combinate, și cei urmând cu ascultarea lor neprefăcută, ajung deopotrivă la treapta unei nepăsări neturburate, puțin păsându-le de ceea ce s-ar putea întâmpla în viață. Din o asemenea nepăsare se naște liniștea și veselia sufletului.

366. Laudele provenite din faptele ce ies la lumină sunt mai adevărate și mai sigure decât acele care se fac, ca de obicei, cu cuvinte calificative.

367. Virtuțile moderate adeseori înșală de bună voie și abat ochii pizmași, căci omul vede și se miră de exagerări; deci nu dă nume de erou numai celui ajuns la treapta cea mai înaltă a virtuții, ci și celui ce a trecut de hotarele oricărei răutăți.

[32] În greceşte, *κινήσεσι, κίνησις*, mișcare.

368. Când dușmanii sau prietenii ne înșală, grozav ne revoltăm, însă când noi înșine ne înșelăm, nu ne supărăm nicidecum.

369. Blândețea, afabilitatea, iertarea nu numai câștigă și păstrează simpatiile, dar chiar și ura o vindecă cu ușurință.

370. Cel ce socotește că înșală pe alții, se înșală de-a dreptul pe sine[33].

371. Nu numai sluțeniile chipului, ci și slăbiciunile minții se fac, pe măsură ce îmbătrânim, mai nesuferite.

372. Pe lângă celelalte lucruri și acesta e propriu împăraților: ei vor ca nu pe jumătate, ci pe de-a întregul să fie ai lor cei care îi servesc. Dar ce zic eu pe jumătate? Ei nu îngăduie ca nici cea mai mică parte dintr-înșii să fie a femeii, a copiilor, a prietenilor, a lor, ci trebuie ca cel de lângă ei, dacă vrea să-și câștige un nume bun, să se lepede nu numai de lume și de trup, ci și de însuși sufletul lor. Meargă dar, cine voiește și slujească pe împărați cu aceste condiții.

373. Când se iscă răscoala și dă naștere la învrăjbiri, prietenia nu e mai puțin rea decât dușmănia.

374. A te întrece în binefaceri e dovadă de caracter nobil.

375. Pentru oricine e un folos peste măsură de mare întrebuințarea la vreme a cântecelor, care obișnuiesc să farmece poporul.

376. A nu ajunge să regreți e măsura nu numai a unei firi cuvioase, dar și a blândeței.

377. Nădejdile celor treji sunt visurile celor treji și înșală adeseori pe cei ce nu au curajul trebuincios; pentru cei ce luptă cu suferințele e mai de folos a avea nădejde bună decât a se cufunda în deznădejde socotind cu de-amănuntul relele; nu numai prin cugetări mai blânde se poate ajunge la liman, ci și prin nădejdi; ca printr-un somn nespus de plăcut să alunece pe nesimțite spre sfârșitul vieții e mult mai ușor decât, fiind ca și zdrobit de cruzimea gândurilor și aproape mort de teamă, să se expună la cele din urmă primejdii.

378. Oricine ar fi omul căruia îi placi, tu poartă-te astfel încât să placi celui ce place; căci poți câștiga pe toți prin asemănarea dispoziției.

379. De multe ori când lenea sau sfiala ne oprește să făptuim lucruri mărețe, prudența, cu istețime atribuindu-și totul, ascunde slăbiciunea noastră.

380. Nu fii nepriceput la vânătoarea oamenilor.

381. Cel ce fuge de o cauză inerentă și ca înnăscută unui lucru, însă nu se apucă să facă nimic, rămânând nefolositor și fără nume în teatrul obștesc, de bună seamă va petrece o viață slăvită.

382. Sunt mulți cei care par foarte destoinici pentru anumite demnități care nu li se încredințează, dar care cum ajung la cârmă, desmint părerea bună ce-și fac oamenii despre dânșii.

383. Uneori dând bani la vremea cuvenită cumpărăm nădejdi.

384. Nimeni nu-i întotdeauna înțelept.

---

[33] Vezi Marcus Aurelius, Cartea a IX-a, 4; *Ὁ ἁμαρτάνων ἑαυτῷ ἁμαρτάνει· ὁ ἀδικῶν ἑαυτὸν ἀδικεῖ κακὸν ἑαυτὸν ποιῶν*.

385. Plugarii care dau de nenorociri la seceriș, seamănă mai cu curaj.

386. Au o călătorie bună aceia care îndrăznesc să meargă pe mare după naufragiu.

387. După neizbândă trebuie să încerci norocul.

388. Nimeni nu-i cu totul desăvârșit, nici fără vină, nici fără prihană în viață; cel ce întreprinde așadar orice lucru, cu toate aceste păcate, trebuie să meargă înainte răscumpărând orice vină cu succesele dobândite.

389. Atracția fiecăruia pentru avere se învederează după pierderea averii.

390. Nu numai bunăvoințele nasc binefacerile, ci adeseori ele sunt roadele unei deosebite binefaceri; și când cineva din întâmplare a făcut bine unuia cu care până atunci nu-l lega nicio prietenie, de atunci încolo iubește pe cel căruia i-a făcut bine și îngrijește și caută cu drag de dânsul ca și când ar fi al său. Și de aceea, cei care umblă să câștige dragostea stăpânitorilor se cuvine să-i trezească cu dibăcie la binefaceri, pentru ca pe viitor să se bucure în chip statornic de dragostea lor.

391. A păstra neatins sufletul, când e cineva bogat și glorios, și a nu ține nici la avere, nici la glorie, e cu adevărat smerenie.

392. M-aș întveseli sau m-aș mâhni?

393. Pentru cei care, după pierderea averilor, găsesc destulă mărinime într-înșii și inspirați de simțăminte cu adevărat de filosofi se bucură din belșug de liniștea sufletului, cuvintele mângâietoare ce întâmpină sunt anoste și supărătoare; tot astfel îngrețoșează pe cei cu adevărat sănătoși amintirea doctorilor.

394. O blândețe de o clipă risipește adeseori un rău îndelungat.

395. Pasagerii și marinarii pot să se îmbete și să cânte și să doarmă sforăind când corabia e favorizată de vânt, și să plângă dacă e bătută de valuri; sufletul cârmaciului însă, când plutirea e ușoară, e cuprinsă de valurile grijii de ceea ce are să vină, iar când vine furtuna, e plin de curaj și mândrie.

396. Calea prin pilde nu e doar mai scurtă, ci și mai puternică, căci pildele au atâta putere chiar asupra firii însăși, încât aceasta, luându-se uneori după aparențele unor tipuri din apropiere și abătându-se de la calea dreaptă, atacă mii de monștri printre viețuitoare și plante; și omul se îndeamnă uneori la imitarea virtuții aproapelui, ba de multe ori se leapădă de răutățile încuibate într-însul de stricăciunile ce fără rușine stăpânesc pe cei ce vin în atingere cu alții, și imitația lor merge până la laudă.

397. O mână dumnezeiască întărește slăbiciunea blândeței.

398. Cei ce nu se adâncesc în cunoașterea esenței virtuților numesc blândețea starea sufletească cea cu totul lipsită de mânie, dar cei ce dau dreapta ei definiție, cinstesc cu numele blândeței mânia venită numai când trebuie.

399. Podoaba evlaviei e blândețea.

400. O mică precauție previne o pagubă mare.

401. Cei înțelepți trebuie să aibă cămașa cinstei ceva mai groasă, ca nu cumva să fie ruptă la atacul oricărei creaturi de nimic.

402. În orice om e o scânteie de virtute.

403. Biruința cu adevărat vitează și sigură nu renunță la răzbunare mai puțin decât înfrângerea.

404. A călca pe leșul dușmanului, chiar și după triumf, întrece orice cruzime.

405. Răzbunarea e un neg pe fața prea frumoasă a biruinței.

406. Excesul biruitorului, după victorie, e necuviința biruitorului.

407. Biruința îndoită e coroană adevărată pentru biruitor.

408. Pedeapsa, când lucrurile sunt în siguranță, e răzbunare de-a dreptul revoltătoare.

409. Iertarea dată celor biruiți e ca și o dijmă ce se dă lui Dumnezeu, dătătorul biruinței.

410. Cel ce după biruință amână iertarea, e vădit un hoț de cele sfinte, care fură dijma ce se cuvine stăpânului și dătătorului biruinței.

411. Cel ce e biruit de biruință nu biruiește decât pe jumătate.

412. Cruță-i pe prietenii tăi.

413. E o gândire curat negustorească și vulgară aceea care are drept țel numai interesul propriu și vrea să câștige de la toate, lipsită de demnitate, lipsită de mărinimie și în chip josnic răstoarnă și coboară la starea de rând pe cei ce au parte de ea.

414. Firea slujește de multe ori norocului, căci, pe cel ce norocul vrea să-l doboare, firea însăși, făcând oarecum pe placul lui, îl lovește cu mii de pedepse. Cineva, printr-o minune a norocului, cade în disgrația împăratului: firea îi usucă ogoarele prin secetă, neghina îi strică bucatele, foametea îi bântuie turmele, moarte îi răpește copiii. Dar și norocul, la rândul său, de multe ori ține hangul firii, căci oricare are fi darurile cu care firea își împodobește eroii, aceștia, fără ajutorul norocului, nu pot să facă nimic vrednic de mirare pe scena vieții.

415. Vai de acela pe care soarta și firea întovărășite îl prigonesc.

416. Nu numai întru cele sfinte mărturisirea greșelilor aduce iertare, ci și în ale cârmuirii, când nu-i nicio altă reparare a greșelilor, mărturisirea păcatului nu numai scapă de mii de primejdii pe cei ce-și caută într-însa ca un fel de adăpost, ci chiar și cele care par a fi ireparabile îndată își găsesc ispășirea lor din partea stăpânitorului.

417. Oamenii înțelepți se folosesc chiar și de cele rele; deci mulți au întrebuințat boala la nevoie, nu numai recăpătându-și conștiința prin suferință, dar și când au recăpătat sănătatea s-au îngrijit mai tare de păstrarea ei. Mulți însă, chiar sănătoși fiind, sub cuvânt numai că-și caută de boală, uneori trag mari foloase în ale cârmuirii; deci pretextul bolii e de cel mai mare preț pentru cei mai cuminți.

418. Întruparea lucrurilor bune date de noroc e o slujnică frumoasă pentru cel înțelept, însă o stăpână foarte cumplită pentru cei nebuni.

419. Acei ce trăiesc la curți domnești și nu au calitățile cerute la curte, sunt batjocoriți ca niște maimuțe.

420. Pe împărații de pe pământ i-am putea asemăna, nu fără dreptate, cu stelele cele mai mari, căci înrâuririle lor nu învie și nimicesc numai pe oameni, ci și neamuri întregi.

421. Precum soarta, triumfând asupra firii și virtuții, îmbracă de multe ori cu nespusă bogăție și glorie pe cei ce sufletește și trupește sunt răi, tot astfel, în chip opus, virtutea și firea împodobesc uneori cu frumusețe, cu sănătate, cu tărie și cu cele mai scumpe daruri pe cei ce soarta cea oarbă i-a lăsat de izbelişte pe undeva la capătul drumului.

422. Faima, în chipul râului, ridicând pe cele ușoare, le cufundă pe cele solide.

423. Norodul de rând are laudă pentru calități ordinare, arată admirație pentru cele mediocre, dar nu are nicio pricepere pentru cele mai înalte.

424. Deprinderea e un tiran care luptă cu firea, dar uneori, de la o cauză mică, e înlăturată.

425. Nu fără potrivire a zis cineva că soarta este asemenea cercului de lapte, căci e ca un fel de legătură a unor virtuți, care nici nu se văd, nici nu au parte de nume.

426. Nebunia unuia e adeseori mama fericirii altuia.

427. A prețui mai mult bunurile vieții decât însăși viața e o dovadă clară de nebunie.

428. Precum asemănarea omului cu maimuța e un adaos de sluțenie, așa e mai de râs și superstiția înfrumusețată cu evlavie.

429. Afectarea și nefirescul atât în viața socială cât și în cea religioasă atrage scârba celor sănătoși la minte.

430. Stăpânitorii care și-au împlinit datoria, fără să-și cruțe vreo osteneală pentru păzirea și îmbunătățirea cârmuirii, sunt foarte puțin de învinuit, când lucrurile nu merg spre bine: „căci nu e destul numai ca cineva să facă tot ce trebuie, ci și cel bolnav și cei ce se află de față și toate cele de afară”. Aceasta însă nu atârnă, de cele mai multe ori, nici de puterea doctorilor, nici de cea a domnitorilor.

431. Reformează-te și reînnoiește-te pe tine însuți, dacă se poate, zi de zi.

432. Ia seama ca niciodată să nu fii neatent.

433. Ai curaj bărbătesc.

434. Nu fii mercantil în gândire.

435. Neînfrânarea în cârmuire, condusă de prepusuri, e de-a dreptul nebunie.

436. Mânia și lașitatea sunt foarte urâcioase mame de gânduri violente.

437. Silnicia în cârmuire e odrasla mâniei și a lașității.

438. Doctoriile puternice și care nu sunt date la nevoie dau naștere unor noi rele.

439. Nevoia obișnuiește să fie sfătuitoarea și lucrătoarea unor fapte silnice.

440. Cele mai multe primejdii nu îi biruie pe cei viteji, ci îi înșală, surprinzându-i numai cu zvonul și cu închipuirea.

441. O anumită schimbare făcută când trebuie în pregătirea și chiar felul unui lucru duce la atingerea celor urmărite; dar trecerea de la o stare la alta cu totul deosebită e plină de mândrie și aduce neizbândă.

442. Trebuie considerate pe rând pregătirea și întreprinderea.

443. Neînfrânarea în pregătiri trage în jos, adeseori pierzând astfel prostește prilejurile bune.

444. Micile greșeli nu sunt numai folositoare, ci uneori și trebuincioase celor ce cârmuiesc, căci tot ce este extrem în bine e pretutindeni primejdios.

445. Dintre cei ce slujesc pe împărați unii se supără și se necăjesc, chinuindu-se uneori cu vorba ori cu tăcerea ori cu ținuta, iar alții cu mintea sănătoasă, imitând pe doctorii încercați, chiar prin greșeli făcute uneori cu dinadinsul, ispășesc pentru înalta lor poziție, împăcând oarecum în acest chip ursita cea pizmuitoare.

446. Ia lucrurile mai cu ghiotura, căci așa izbânzile îți vor fi mai ieftine, iar pierderile mai puțin păgubitoare. Tratarea lor amănunțită și grija prea mare sunt primejdioase în viață.

447. Păstrează și nu folosi decât la nevoie puterea de abatere și repingere; căci ea nu e de mai puțin folos decât puterea de atracție.

448. Se cade cu oamenii să te porți omenește, căci de cuvintele și de faptele care prea cercetează cu de-amănuntul și cu exactitate lucrurile, oamenii fie uimiți, fie cuprinși de teamă, fug ca de niște draci sau îngeri.

449. Când cineva dintru început se ascunde și se codește și nici nu-și încearcă puterea cu dinadins să ceară ajutoare și servicii pentru prietenii care suferă, ce înseamnă altceva decât că se leapădă fățiș de prietenie?

450. Mai întâi om, apoi zidar, ori plugar, ori prefect, ori rege.

451. Ochii trupului văd întâi întâmplările, iar ochii[34] minții, trecând peste suprafață, pătrund în firea lucrurilor.

452. Unii oameni răi, disprețuiți pentru micimea lor, scapă de pedepsele pe care legile neînduplecate le cer până la obol de la oamenii distinși.

453. Mândria e primejdioasă pentru norocul ce se sprijină pe părerea altora ca pe niște temelii putrede.

454. Atât de mult se îngrețoșează omul de starea de față a lucrurilor și tânjește după schimbări, încât, atunci când nu poate schimba lucrurile, schimbă cu dibăcie numele lor.

455. Norocul dă degeaba celor zăbavnici tot ce obișnuiește a vinde celor grăbiți.

456. Chiar după trecerea și contracararea primejdiilor, obișnuiesc să rămână o vreme urmele lor, care trebuie urmărite de către cei înțelepți; căci ele, ca și rămășițele bolilor, obișnuiesc a se întoarce din nou.

457. Oamenii înțelepți, când lucrurile sunt tulburi și stau ca între două prăpăstii și sunt pline de primejdie sau ca pe tăișul briciului, cu o privire chibzuită și statornică pândesc prilejul potrivit al întreprinderii, iar dacă ele se clatină când într-o parte când într-alta, fără preget fac tot ce li se impune și le este de folos.

458. Cei ce umblă după un lucru cu pas agale, abia apucă umbrele acestuia.

459. Începuturile întreprinderilor trebuie încredințate lui Argus, iar sfârșitul lor trebuie săvârșit de Briareu.

460. Începuturile lucrurilor mari au nevoie de ochi mulți, iar facerea și ducerea lor la capăt cu izbândă e rodul multor mâini.

---

[34] În grecește, *ὄμμα*, cuvânt poetic pentru *ὀφθαλμός*, ochi.

461. Timpul e mare inovator.

462. Ceea ce e spontan și improvizat e mai frumos uneori decât lucrurile care sunt anume împodobite ca să servească drept pildă.

463. A tulbura buna orânduială e foarte primejdios; odată ce lucrurile, împinse ca de un curent neîntrerupt, merg tot spre mai rău, dacă e nevoie de revoluție, uneori nimeni să nu caute prin judecată serioasă și prudentă a îndrepta cele ce curg la vale; zi de zi înaintând, unde se va opri răul?

464. Atrag asupra lor multă batjocoră cei care, în conduita lor de viață, ca niște sclavi, robesc unui obicei învechit în vremea de față.

465. Nici cu cele mai vechi monede nu am putea cumpăra cele ce ne trebuie pentru viață, nici cu obiceiurile ce se duc nu vom plăcea concetățenilor noștri.

466. Prezentul râde de cei ce se agață cu încăpățânare de ceea ce a trecut.

467. Când legile dorm, violența încalcă uneori apărarea unei părți.

468. Domnitorul îmblânzit prin lingușire, poate fi uneori îndreptat spre virtute.

469. Se poate povățui, în egală măsură, și pe calea lingușirii spre îndeplinirea datoriilor un domnitor, care își închipuie că sfatul neprefăcut ar fi micșorător demnității lui.

470. Urâciunea lingușirii pornește de la comedie; pricinuind pagube mari celor de care se apropie, ea umple viața cu tragedii.

471. Lingușirea ce vine de la alții îi afectează puțin pe cei ce nu se lingușesc pe sine.

472. Orice om e cel mai iscusit lingușitor al său.

473. În cursul vremii de azi cel dibaci în lingușire și îmbelșugat în cugetările nouă ale unei măguliri rafinate e ridicat în slavă și cinstit printr-o lingușire reciprocă, ca și când ar fi atins culmea oratoriei și sublimul vorbirii.

474. Înțelepciunea e pentru oameni cel mai mare dar din partea lui Dumnezeu.

475. Fiecare devine fericit pe măsura înțelepciunii sale.

476. Nu este minte, dacă nu îndeamnă la ceea ce trebuie.

477. În relațiile politice, împreună cu cuvenita economie, a ști să întrebuințezi laolaltă seriozitatea și gluma[35] are cea mai mare putere pentru atingerea scopurilor urmărite.

478. A trăi o viață măcinată[36] e condamnabil; dar a rosti cuvinte măcinate nu numai că nu e de criticat, ci și aducător de glorie, de multe ori chiar de mântuire.

479. Omul fără înțelepciune e cal lipsit de frâu.

480. Ocările unei pretinse cumințiii adeseori le pun pe socoteala celei mai depline înțelepciuni aceia care sunt orbi în judecare dreaptă a lucrurilor.

481. Evlavia e temelia înțelepciunii.

482. Înțelepciunea lipsită de evlavie e umbra neputincioasă a înțelepciunii.

---

[35] În greceşte, *παιδιή*, joc copilăresc.

[36] În greceşte, *βίος ἀληλεμένος ἀληλεσμένον* – viața civilizată în care se folosește grâu măcinat, și nu fructe crude.

483. Plăcerea cu adevărat autentică[37] e aceea ce nu naște niciodată sațul.

484. Cel ce se învârtește în preajma centrului universului e cel mai bun om și cetățean.

485. Chibzuit e acela care cumpănește și lucrurile secundare.

486. Credința e lucrul cel mai de căpetenie pentru îndeplinirea cu izbândă a oricărei lucrări; aceia, dar care din lipsă de credință, nu știu când e nevoie să se prefacă și cu mii de podoabe să-și ademenească pe semenii lor, nu izbutesc de cele mai multe ori să ducă la bun capăt întreprinderile lor.

487. O ipocrizie reciprocă e dreapta pedeapsă a ipocriziei; căci cui pe cui se scoate.

488. Țelul potrivit în viață e cornul Amlteei, căci aduce cu sine toată virtutea.

489. Înțelepciunea e frâul răutății, centrul virtuții, un Argus pentru cele văzute, un Linceu pentru cele nevăzute; vindecă relele de față, îngrijește de cele viitoare, acoperă orice urâciune, îmbracă lumea cu ce-i frumos.

490. Oglinda minții tulburată de simțământul dreptății nu redă adevăratele imagini ale lucrurilor, ci înșeală pe cei trufași cu nălucirile spontane ale unei fantezii primejdioase.

491. Uneori prin urbanitatea vorbelor înmuindu-se tonul unei convorbiri care tinde la realizarea unui lucru oarecare, mai curând câștigă sufletul celui ce ascultă, furându-i oarecum învoirea dorită pentru scopul urmărit.

492. Puțini pot să împace cu iscusință în modul lor de viață seriozitatea și gluma, așa încât, amestecându-le una cu alta, să le întrebuințeze la nevoie cu succes.

493. Uneori cu hazul ca și pe un vehicul usturimea adevărului mai lesne pătrunde în sufletele ascultătorilor.

494. Grimasele și mișcările cumpătate ale feței, care constituie în retorică mult lăudata acțiune, sunt ca și sarea și tot ce dă gust desfătător, atât elocinței, cât și chiar felului de a se purta al omului.

495. A nesocoti eticheta consacrată în politică e tot așa ca și când te-ai adresa concetățenilor într-un grai străin și injurios.

496. Cei ce simulează la nevoie sunt înțelepți în prescurtare.

497. Subterfugiul oportun e înțelepciune prescurtată.

498. Sufletul dezvelit e tot atât de vrednic de râs precum trupul gol.

499. Un adăpost sigur al vieții e simularea nevătămătoare care nu tinde cu totul să înșele.

500. Ipocrizia e coiful gândului.

501. Cei care nu izbutesc să dea dovezi de extraordinare aptitudini politice, conștienți de slăbiciunea lor, folosesc în exces prefăcătoria, refugiindu-se la dânsa ca într-un adăpost.

502. Cel ce îmbrățișează îndeobște tăcerea n-are idee bună despre sine.

503. Tăcerea la vreme e vârful înțelepciunii, iar tăcerea neîncetată e vălul omului cu minte puțină.

---

[37] În grecește, *ἀκήρατος*, pur, neamestecat.

504. Precum apa stătută se face vătămătoare, așa și gândurile care nu sunt exprimate și nu se canalizează prin mijlocul vorbirii, răspândind mirosuri pestilențiale, devin un imens focar de rele.

505. Prin tăcerea ce se face împrejur pe rând ca și printr-un somn foarte plăcut și printr-un leac alinător, înțelepciunea, reînoindu-se, cu mai multă vigoare tratează lucrurile.

506. Tăcerea la timpul potrivit e semnul unei înțelepciuni sigure.

507. Cel înțelept e mulțumit întotdeauna de aceleași persoane, vorbe și lucruri [ca și ceilalți], iar aceasta e dovada înțelepciunii, că uneori se coboară și are de-a face, fie chiar la suprafață, cu lucruri care atrag și farmecă pe semenii săi.

508. Cel ce conduce mulțimea se conduce pe sine.

509. Precum ductilitatea e o însușire inerentă aurului, așa și maleabilitatea și docilitatea la nevoie e cu adevărat caracterul ales al unei naturi de aur.

510. Nu aștepta nimic mare de la cel care nu se gândește de îndată la cele trebuitoare.

511. Cel ce chiar pe nepregătite arată pricepere adâncă, acela cugetă cu adevărat puternic.

512. Cei ce nu-și fixează în viață o țintă statornică, ci se conformează cu cerințele oricărei aptitudini, sunt asemenea sculptorilor, care sculptează deosebit capul, mâna, piciorul, și nu dau mai departe decât anumite părți slute; iar cei ce și-au ales o concepție înaltă a vieții și bărbătește pășesc spre ținta lor, imitând fără ocol firea, dintr-o singură pornire se formează pe sine pentru a fi buni întru toate, nelăsând nimic fără îngrijire.

513. Pornirea ce are stăpânitorul spre bănuială e foarte supărătoare pentru cei dimprejurul lui, dar e mai supărătoare încrederea lui in oricine; căci, dacă chibzuința conduce bănuielile, înfrânează zborul acestora, și integritatea caracterului celor ce-l slujesc în cele din urmă înlătură orice temei de bănuială. Dar ce leac vom găsi noi pentru cel ce crede oricui și care nu e bolnav numai de urechi, ci mai suferă și de boala incurabilă a minții?

514. Chiar dacă Dumnezeu, care îngrijește de toate, poartă grija fiecăruia, făcând ca soarele să răsară pentru cei drepți și nedrepți, iar prin îngrijirea în parte, cu dragoste fără margini de oameni, cârmuiește binele fiecăruia, e îngăduit, ba chiar se impune fiecărui om să îngrijească de sine, să caute tot ce asigură paza și folosul sufletului și trupului.

515. Pronia dumnezeiască are grijă de tine și de toate, dar și tu să ai grija ta.

516. Dreptatea și înțelepciunea, înduplecând blândețea să lucreze pentru binele obștesc, pedepsesc fără milă la nevoie răutatea ajunsă ori bănuită.

517. Cu prisosul unei blândeți mărinimoase, tu cruță chiar pe dușmani, dar, mai degrabă, cruță-te pe tine însuți.

518. Unii într-atât își fac o podoabă din o blândețe prostească, încât cruțând pe dușmani, nu se cruță pe sine.

519. Cel tăinuit[38] trebuie negreșit să se alipească de părtașii tainelor sale, dar totuși, măsura de siguranță ar fi mai mare, dacă acei care stau mai aproape de domnitori și au relații mai strânse cu dânșii nu s-ar face câtuși de puțin ascultătorii lor în tot ce e legat de primejdie; căci ei nu sunt în primejdie numai când destăinuiesc secretele lor, ci uneori, când cad în dizgrație, bănuiala și numai teamă de a nu divulga aceste secrete aduce pieirea lor. Tot așa și unele femei necăjite de urâciunea proprie sparg, în furia lor, oglinda ce le arată limpede slutenia înfățișării.

520. Chiar și în corpul politic, lăsarea de sânge la vreme vindecă uneori o mare boală.

521. Cei îndrăgiți de domnie peste măsură sunt, de multe ori, pacostea[39] statului, porniți fiind spre cele două extremități, nestatornici, tulburi, înșelători și, într-un cuvânt, făptuitori de toate relele.

522. Dreptatea nu poate cu totul să înlăture de la mijloc răul, dar îi tocește totuși ascuțișul și îi ia veninul, care altfel s-ar putea transmite și la vecini.

523. Dreptatea nu are atâta putere ca să smulgă din rădăcini răutatea din sufletul omenesc, dar, ca un bun cultivator prin altoire, recoltează roade mai blânde[40] chiar de la pomi sălbatici și cu barda retezând crengile rele, împiedică fecundarea sucurilor vătămătoare.

524. Dreptatea, avându-și temelia pe „ce ce ție nu-și place, altuia nu face", o faptă strălucită a dreptății e și iertarea la timp.

525. Dacă într-adevăr trebuie dat fiecăruia ce e al său, iertarea trebuie acordată mai mult slăbiciunii omenești, și nu răutății.

526. E, în mod limpede, o pacoste stăpânitorul ce dă ascultare cuvintelor venite de la oricine, căci așa fiind el, această boală cumplită bântuie pe toți cei dimprejurul lui și unii dregători exploatează sfiiciunea și lașitatea lui, trezind în sufletu-i o năpraznică flacără cu mii și mii de cuvinte ca și cu niște tăciuni, alții îi întăresc pizma ca niște furii răscolindu-i patimile împotriva celor capabili și talentați, iar alți defăimând pe mai mulți își spală petele de care sunt mânjiți, alții iar, încolțind pe rivalii lor, își câștigă siguranța și pun mâna pe tot ce râvnesc; mulți pun, ca pe o scenă, tragedii pline de dramă împotriva potrivnicilor; dar și cei care, cinstind caracterul cumpătat se găseau înainte înecați de potopul răutăți și se temeau de șerpii cei ascunși, se abat și ei de la calea dreaptă trecând de partea celor ce dau goană pe calea răului cel neînfrânt, și, când lucrurile ajung la această treaptă de decădere, stăpâniții, bătuți de valuri din toate părțile, numaidecât pier jalnic împreună cu stăpânitorul lor.

527. Strădуința neîntreruptă și cu căldură susținută pe calea virtuții nu numai că, în viața pieritoare, nu e cu putință celor apăsați de greutatea trupului, ci e și primejdioasă când nu are măsură, întrucât slăbește puterile și silește sufletul să se

[38] În grecește, *ἐχέμυθος*, taciturn, înfrânat la vorbă.
[39] În grecește, *λοιμός*, ciumă, molimă.
[40] În grecește, *ἥμερος*, domesticit, cultivat.

dedea nepăsării; dimpotrivă, odihnirea măsurată și răgazul de la ostenelile ce impune virtutea de multe ori mărește tăria noastră întru săvârșirea faptelor viruoase și astfel efectele lor sunt contrarii, din activitatea încordată se naște odihna și lenevirea, iar aceasta ne face pe rând destoinici și ne îndeamnă la fapte bune și mari, ceea ce confirmă din nou vestita vorbă „nimic prea mult”. Dar și celor ce în toată odihna se dedau cu totul dorinței studiului și teoriei, adeseori îngăduie Dumnezeu să-i cerceteze dezgustul și săturarea sufletului, ca un fel de pedeapsă și înfrânare a mândriei care-i cuprinde pe nesimțite, pe cât timp, prin amintirea slăbiciunii lor, îi face să fie mai calzi la invocarea ajutorului divin.

528. Orânduiala și armonia și măsura și înlănțuirea, călăuzind gânduri, patimi, vorbe și fapte, sunt bunuri cerești și cu adevărat caracteristice eternității.

529. Suferințele trupești au nevoie de narcotice, iar cele ale sufletului de cuvinte de îmbărbătare.

530. Nu numai contribuția virtuților negative, ci și a celor pozitive face pe oameni capabili de a făptui lucruri mari; căci însușirile negative pot produce numai integritatea, dar nu și o virtute sigură.

531. Mintea ce ocupă cu siguranță locul cel mai de la mijloc și se teme la vreme de nevoie să încline spre extremități, ca și un om bolnav și istovit de puteri, e cu totul nepricepută în întreprinderile politice.

532. E de preferat mai degrabă capacitatea înflăcărată și energică întru izbândirea întreprinderilor politice.

533. Statornicia e temelia virtuților.

534. Întrucât toate ale omului se găsesc în necurmată curgere și agitare, măcar cel ce suferă acestea să fie statornic și neclintit, ca o stâncă bătută de jur împrejur de valuri, dar nedoborâtă nicidecum.

535. Din toate părțile suntem împovărați de nenumărate neajunsuri; la orice vârstă, în orice moment al vieții dăm de rele proaspete ca de niște dușmani noi. În tinerețe, ușurătatea, prostia, desfrâul ne mână și îndrumă; când viața e așezată, ambiția ne supără, dragostea de avere ne tulbură; bătrânețea nu este numai uneltitoarea relelor trupești, ci deopotrivă și în cele ale sufletului, pe de o parte pornit spre mânie, pe de alta, îndărătnic și plin de scârbă și cârtitoar față de bunurile aproapelui; pe lângă acestea ea dă înapoi cu mintea și împrumută de la tinerețe și copilărie toată nătângia și ridicolul. Chiar și varietate vieții naște prilejurile pentru rele; simpli cetățeni sunt fricoși și umiliți, iar cei ce dețin puterea sunt brutali, neînfrânați în dorințe ca și în mânie, dușmani adevărului, plini de pizmă, setoși de sânge, și, într-un cuvânt, întru toate răi; dar și cei care duc viața în liniște, ori se pervertesc cu amintirea vieții trecute, ori își pierd vlaga în urma neîngrijirii trupului și a minții, ori, în urma unei fantezii bolnave, cad în zadarnice bănuieli, gânduri și temeri, ori, închipuindu-și că au ajuns culmea virtuților și semeț călcând toate cele de jos, își schimbă firea și zboară oarecum în aer. Într-un așa noian viforos, noi, sărmanii bătuți de valuri, în ce chip am putea avea parte de o cât de puțină liniște? ori câștiga-vom sufletele noastre în răbdare printr-o simplitate chibzuită?

536. Tăria și neclintirea uneori nu e numai podoaba virtuții, ci și a unei răutăți neobrăzate.

537. Nestatornicia[41] gândului nostru, adăugându-se la nestatornicia norocului, ne face restul vieții de nesuferit[42] clătinați astfel ca de necontenite valuri.

538. Sub umbra virtuților, uneori defectele tăinuite aduc mai puțină rușine celor ce le au.

539. Atât de mare de putere și cinste[43] au virtuțile, încât ridică uneori până și rușinea[44] defectelor ce le însoțesc[45].

540. Omul ajunge uneori la atâta istețime[46] sau, ca să zic mai adevărat, nerușinare[47], încât înconjoară numele virtuților cu viciile[48] învecinate.

541. Și aceasta e o îndrăzneală[49] sau suficiență[50] politică, ca atunci când nu-ți ajung puterile pentru izbândă, să cumperi bănuita ta cădere cu părăsirea năzuințelor tale.

542. Cu greu vor putea trăi cei înțelepți fără societatea nebunilor.

543. Și atunci când lăudăm, și atunci când mustrăm, urmărim, îndeobște, cele în folosul nostru.

544. Adeseori lăudăm din dorința de a fi lăudați.

545. Cei ce resping laudele voiesc să fie de două ori lăudați.

546. Chiar calitățile mari au nevoie de economie; căci prin rezervă și cruțare se vindecă scârba ce are sufletul chiar către cele bune.

547. Virtutea care tânjește după faimă să caute adunările celor mulți și străluciți, fugind de singurătate și de liniște.

548. Fiecare seceră doar ce a semănat.

549. Cei ce au o singură îndeletnicire aduc mare slujbă vieții comune.

550. Născocitorii lucrurilor noi și mari s-au îndeletnicit în viața lor numai și numai cu o lucrare.

551. Nu numai să vezi cele din fața ta, ci să și miroși cele ce se află mai departe, pentru ca, pregătindu-te pe tine însuți, să întâmpini la vreme răul.

552. Acele pe care le dorim cumpărând voturile, departe de a ne fi lucruri indiferente, noi le socotim și susținem (vai de prostia noastră!) ca ireproșabile, nepieritoare, sfinte.

553. Și în cumințenie, o vârstă e mai bună decât altă vârstă[51].

554. Soarta întunecă multe din scăderile care sunt ca și înnăscute și pe care nici firea, nici virtutea n-au putut să le îndrepte.

---

[41] În greceşte, *εὐμετάβολος*, uşor schimbător.
[42] În greceşte, joc de cuvinte, *βίος ἀβίωτος*, de netrăit, insuportabil.
[43] În greceşte, *κόσμος*, podoabă, cinste.
[44] În greceşte, *ἀκοσμία*, dezordine, absența de, în sens moral.
[45] În greceşte, *παραφύομαι*, a creşte alături.
[46] În greceşte, *εὐφυία*, inteligență, deşteptăciune înăscută.
[47] În greceşte, *ἀναίδεια*, lipsă de, *αἰδώς*, ruşine.
[48] În greceşte, *κακία*, opusul lui *ἀρετή*.
[49] În greceşte, *θρασύτης*, îndrăzneală, obrăznicie.
[50] În greceşte, *περίνοια*, considerație, deliberare, dispreț.
[51] În greceşte, *ἡλικία*, vărstă, generație.

555. Are prilejurile sale potrivite și sumptuozitatea cea mai presus de critică.

556. Roagă-te și silește-te să te procopsești; iar dacă tu ești în lipsă, chiar bunăstarea vecinului socotește-o ca fericire.

557. Când, de multe ori, din cauza inerției înnăscute, nu ne îndeplinim datoriile ce avem în viața noastră socială, în zadar ne căznim atribuind neglijența noastră unei concepții greșite, unei pretinse urmăriri a interesului.

558. Stăruința firii e mai tare decât povața înțelepciunii; iar înțelepciunea omului și aici trufindu-se, se laudă și se mândrește de neînfrânatele porniri firești ca și de niște merite proprii.

559. Nu numai virtuțile, ci și numele virtuților slujesc celor ce cu dibăcie[52] urmăresc interesele lor.

560. Și cei care se bucură de sănătate desăvârșită sunt atacați uneori îndată de boli din cele mai primejdioase, iar cei înzestrați cu cele mai mari virtuți, când uneori norocul se schimbă, cad în prăpastia ticăloșiei.

561. Atât virtuțile cât și viciile, cauza mântuirii sau pieirii noastre, atârnă de voința noastră; dar cu dreptate am putea zice că condițiile unora din calități nu mai puțin decât ale unora din defecte au fost hotărâte și fixate de natură; pentru că nici truda, nici timpul, nici soarta nu sunt în stare unora să le oprească pornirea, altora să le priască sporirea.

562. Muncind și mistuind vreme îndelungată pe mulți, viciile și păcatele îi lasă istoviți ca și niște schelete; iar ei se îngâmfă și se trufesc ca și când ar fi îndepărtat și spălat petele răutăților ce i-au bântuit; astfel sunt toți aceia care, secătuiți și abia răsuflând de bătrânețe, își închipuie că s-au cumințit, și care, împrăștiind tot avutul lor, se prefac că sunt cruțători și economi.

563. Ca și bolile trupești, așa și cele sufletești se întorc de obicei; prostia multora, crezând că armistițiul pasiunilor e o înfrângerea desăvârșită, se fălește ca la un triumf; dar curând, fiind covârșită de dușmanul care, de la pândă, o năpădește cu o mai mare putere, ea plătește prețul mândriei sale.

564. Când lașitatea, sau egoismul, sau lenea de multe ori renunță la apărare, cei ce nu adâncesc lucrurile atribuie totul blândeței, neînțelegând că pentru unii amintirea nedreptăților nu e mai puțin grea și supărătoate, decât pentru ingrați amintirea binefacerilor de care s-au bucurat.

565. Temerile și speranțele noastre fiind de multe ori neîntemeiate și zadarnice, pronia dumnezeiască, în chip negrăit și cu mijloace și căi care nici prin minte nu ne trec, izbândind cele mai multe lucruri, aplică prostiei o pedeapsă exemplară.

566. Progresul treptat e mai sigur și mai statornic decât norocul neașteptat.

567. Acei care au obiceiul de a se lepăda de vechii prieteni ca de o haină ponosită pentru a urmări o prietenie nouă, găsind pretexte și adresând unele plângeri meschine prietenilor lor, pășesc încetul cu încetul spre o ruptură plănuită.

[52] În grecește, *εὐφυῶς*, inteligență.

568. Atât în relațiile private cât și în cele politice, chiar dacă rănile sunt vindecate într-un chip, cicatricile rămân; ia aminte, deci, ca nu cumva intervenind vreun mic pretext să sângereze iar.

569. Unii oameni par că slujesc unei patimi cu ceva mai mult cumpăt; nu doar că sunt mai potoliți și se tem de exagerări, dar, fiind împresurați de patimi multe și cumplite, sunt siliți să-și fărâme scurtimea vremii și să se sustragă unei patimi preocupați de alta.

570. Ușor dăm uitării acele greșeli care, ascunse altora, sunt cunoscute doar de noi.

571. Oamenii obișnuiesc, chiar în contra adevărului, să ridice în slavă cu laudele pe unii, ca astfel, prin vorbele bune ce spun cu privire la un rival, să aducă o mai mare insultă celor urâți de ei.

572. Deșertăciunea tinde să fie combustibilul ce aprinde râvna multora întru câștigarea virtuții.

573. Trufia nu pe puțini, care altfel trândăvesc îi îndeamnă ca un bold spre a-și însuși virtutea.

574. Mulțumirea cu puținul în nepieritoarea bogăție a sufletului e de-a dreptul răutate și caracteristica unei minți lipsită de putere.

575. Cel ce își închipuie că poate trăi din destul fără a avea legături cu semenii săi, nu se înșală mai puțin decât cel care își închipuie că statul e cu siguranță primejduit, dacă e lipsit de ajutorul și participarea lui.

576. Cel ce trăiește în lumină și se însoțește cu oameni cinstiți[53], acela e cu adevărat cinstit; răutatea iubește nu numai întunericul caselor, ci se ascunde, cum merge vorba, și în ipogeele[54] inimii.

577. Omul se mâhnește și se vaietă de relele întâmpinate; dar în oficiul[55] proniei dumnezeiești ordinea, numărul, prilejul, felul și durata întâmplărilor sunt hotărâte irevocabil.

578. Întreită e, ca să spun pe scurt, înșelarea care în cârmuirile politice se abate din drumul drept; una e sfiicioasă și nu pășește departe de virtute, dar e amestecată întru câtva cu oarecare răutate; de felul acesta ar fi neîncrederea, bănuiala extremă, prefăcătoria și însușirile și meșteșugurile de felul acesta; a doua, mergând mai departe, o rupe mai tare cu virtutea, apropiindu-se de răutate; aceasta obișnuiește a lucra pe ascuns atrăgând la sine pe cei din slujba altora, corupând cu daruri, ținând în suspensie prin nădejdi, amăgind, ademenind și născocind mii de mijloace minunate în interesul său propriu; iar omul din cea din urmă treaptă năzuind spre culmea răutății, își ia rămas bun de la virtute și chiar de la orice lege și cu cea mai mare sfruntare îmbrățișează răutatea și devine trădător, nedrept, urgisit, un al doilea Salmoneu sau Tantal. Dar cei ce au o concepție mai moderată

[53] În grecește, *ἔντιμος*, onorați.

[54] În grecește, *ὑπόγαιος*, cameră subterană, construcție subterană unde cei din vechime își depuneau morții.

[55] În grecește, *ταμιεῖον*, vistieria.

asupra cârmuirii socotesc treapta întâi vrednică de iertare, uneori tolerează și a doua, dar pe a treia o osândesc cu strășnicie ca o pacoste politică.

579. Firea chiar în sufletele eroice a picurat un strop de nebunie sau, mai drept vorbind, de furie.

580. Nimeni nu-și atribuie nereușitele.

581. Unii sunt înlănțuiți mai repede de o singură binefacere însemnată, iar cu binefacerile necurmate cad pe brânci ca niște hamali proști.

582. Binefacerile care sunt mai prejos de așteptare adeseori se fac pricina[56] nerecunoștinței.

583. Întreagă, mulțimea e mai ingrată decât oamenii în parte; de aceea, binele făcut unui neam întreg adeseori se pierde în zadar; dar dacă întâmplător nenorocirea, venind după întâia prosperitate și fericire și zguduind statul, redește amintirea binefăcătorului anterior, atunci în adevăr cei ce au văzut binele slăvesc cu mii de laude pe binefăcătorul lor și fac ca binefacerile lui să fie de neșters, împărtășind veacului ce vine proaspătă și nepieritoare amintirea lor.

584. Miluirile celor nelegiuiți sunt nemiloase; căci nu milă, ci cruzime este a cruța răutatea care triumfă spre nenorocirea particularilor și a înseși obștii.

585. Însoțirea și a puține metehne mărunte aduce uneori o mare ocară virtuților.

586. Unii, în beția zelului lor inoportun, strică întreprinderilor celor mai vrednice de mirare, iar cele ce nu sunt coapte și nu ies la lumină într-o vreme hotărâtă nu au numai o viață vremelnică, ci adeseori nenorocesc și pe cei ce le dau naștere.

587. Prostia oamenilor, rivalizând cu prevederea și chibzuința, hotărăște și ea rostul vieții așa cum socoate că e bine.

588. Tot atât de ascuns ca și schimbător, egoistul, pierzându-și averea simulează mărinimia; și, iubindu-se pe sine cu adevărat peste măsură, vindecă chiar fără voie durerea arzătoare cu leacul alinător al cumpătului. De asemenea, când îi mor copiii, dragostea de sine oprește cursul lacrimilor; dar iarăși măgulindu-se, se mândrește cu numele răbdării și luptând cu boala și prea marea-i dragoste pentru sine, rabdă și foc și fier, dar și atunci îmbracă mândra podoabă a vitejiei; când e sănătos, se înțelepțește pe sine, dar nu pentru că iubește înțelepciune, și îngrijind de sine nu încetează, în interesul său propriu, a purta și grija altora: face bine, face dreptate, cercetează scrupulos cele trebuitoare, și cu mai mari silințe își îndeplinește datoriile către semenii săi; și dacă din întâmplare călătorește prin pustiuri, pe când ceilalți sunt cruțați, egoistul, sub pretext că numai de bani nu vrea să știe, găsește, plătind mai din gros, pe călăuzele cele sigure; când patria e împresurată de dușmani, nu-și cruță nicidecum averile, ci numind acest lucru chibzuință politică și cumpărând o mântuire înjositoare pentru țară, își pune la cale siguranța sa proprie; iar când navighează pe mare, în caz de temere de naufragiu, câtă vreme ceilalți își arată micimea lor prin dragoste de sine și refuză a împăca furia lui Poseidon prin lepădarea greutății, adevăratul egoist își lasă cu mare plăcere chiar cămașa, prefăcându-se că disprețuiește bogăția în pretinsul lui prisos

[56] În grecește, *ὑπέκκαυμα*, combustibil.

de dărnicie; și în acest chip mascându-se oarecum, pe când cei care suferă de un egoism mai grosolan și de rând se vaită de sărăcie și-și pierd cumpătul, adevăratul egoist, punând numaidecât masca evlaviei, ridică mâinile spre cer și, făcând a se crede că luptă pentru mântuirea comună, își câștigă pentru sine siguranța; dar e foarte anevoios, dezvăluind cu de-amănuntul, să desfaci orice cute a egoismului; lucrul e adânc și are trebuință de un scufundător din Delos.

589. Dragostea de sine este poate luminosul vehicul al sufletului[57].

590. Nu e de mirare că tainele sufletului se descoperă, deoarece simțirile ca niște spioni supraveghează mișcările acestuia și îndată îi trădează dispozițiile intime.

591. Cel ce umblă mult după informații dă bănuială de spion.

592. A înșela răutatea și a o respinge cu dibăcie e de-a dreptul înțelepciune.

593. Aurite trebuie să fie rotițele care se oferă ca premiu celor ce excelează în cuvântări.

594. Adevărul este ca o fecioară preafrumoasă: plecându-și ochii vrăjitori, obișnuiește a te-nsoți numai sub văl.

595. Folosește pe rând simplitatea și finețea.

596. Nici cele mai deosebite prietenii nu renunță la excepții.

597. Dacă vrei să fii iubit, iubește.

598. Prieteniile răsar din simpatie ca dintr-o rădăcină.

599. Rușinea nu merge laolaltă cu iubirea.

600. Dragostea e mai curajoasă decât ura.

601. A iubi nu pricinuiește mai puțină plăcere decât a fi iubit.

602. Gurile rele sunt canalele murdare ale statelor.

603. Ura încetul cu încetul risipește și strică, în vreme ce dragostea se răspândește ca un foc năvalnic.

604. Greșita părere despre sine a fiecăruia e o boală incurabilă.

605. Cel ce se face judecător într-ale sale, corupt fiind de patimi, își mituiește hotărârile.

606. Iubirea de sine seamănă cu microscopul care dă mărime lucrurilor celor mai mici și le apropie pe cele aflate departe; dar preschimbă după voia sa nu numai cantitate, ci și calitatea, nu mai puțin a obiectelor decât a persoanelor.

607. Cele mai multe nenorociri, fiind odraslele nebuniei, au ca doică puținătatea sufletului.

608. Contrazicerea inteligentă e o momeală la urmărirea tainelor.

609. Cel ce caută cu lumânarea cearta în relațiile personale, de obicei aprinde război în case.

610. Luarea aminte în raporturile tale cu ceilalți ține loc de suflet.

611. Fugi de superlative și comparative, căci dau naștere certurilor.

612. Înclinarea spre uitare e uneori mai de preferat ținerii de minte.

---

[57] În grecește, *τὸ αὐγοειδὲς τῆς ψυχῆς ὄχημα*. Doctrina că sufletul incorporal este unit cu corpul apare în *Oracolele caldeene* secolul al II-lea și, începând de la Iamblichus (cca 245 – cca 325 CE), devine parte a antropologiei neoplatonice. Cu redescoperirea neoplatonismului în timpul Renașterii, teoria vehiculului reapare.

613. Supărarea la nevoie e caracteristica mărinimiei.

614. Asprimea, laolaltă cu blândețea caracterului, e puternic păzitor al respectului și al cinstei ce se cuvine din partea celor ce vin în atingere cu tine.

615. Bunătatea la cârmuire fără bold e o virtute comună și naivă.

616. Pătimirea și văietarea pentru înjosirile suferite nu naște milă, ci mai tare aţâță pe potrivnic spre noi înjosiri.

617. Oamenii înțelepți prin binefaceri previn atacul dușmanilor.

618. Uneori în politică cineva se poate lăuda pe sine fără a greși; ostentația oportună, intervenind în mod inteligent, e frumusețea și podoaba întreprinderilor.

619. Înțelepciunea sigură conduce patimile ca de un frâu.

620. Urmărirea eroilor e treaba unui erou.

621. Respectul și curajul să înflorească în relația ta cu un om care te întrece.

622. Dintre domnitori, cei care arată mai mult iubire de oameni decât despotism, aceia sunt cu adevărat cei mai vrednici de cinste.

623. În relația cu superiorul tău fii fără frică, dar nu fără respect.

624. Cuvintele regilor săpate ca pe lespezi se păstrează pe veci în vistieria vremii.

625. Când întristarea e covârșitoare, nădejdea e cel mai prețios antidot.

626. Nu fii risipitorul tău propriu.

627. Adapă și hrănește buna nădejde atât pentru tine, cât și pentru cei din jurul tău.

628. Învață să disprețuiești pe disprețuitori.

629. Unii, chiar și cu toate metehnele înnăscute, se arată agreabili; alții, cu multe însușiri bune, displac și par a fi niște inși supărători.

630. Pronia dumnezeiască a schimbat adeseori otrăvurile în leacuri.

631. Să ai la îndemână cuvinte și fapte de același fel, ca să eviți încercarea vicleană a vrăjmașilor și rivalilor.

632. Să știi să răscolești pasiunile.

633. Adu-ți aminte să-ți împlinești și datoriile către dușmanul tău.

634. Fiecare primește cu aplauze favorurile făcute mulțimii întregi, dar toți stau pe gânduri când e vorba să se achite față de ele, măcar că socotesc în sine că e o nerecunoștință de a nu plăti datoria obștii.

635. Niciodată nu e o mare nădejde de pace, ca atunci când cele privitoare la război se tratează cu fermitate.

636. În război, nu numai frica, ci și închipuirea și umbra fricii strică foarte mult.

637. Mulți, găsindu-și părtași la păcatele lor, își procură astfel siguranța și pentru ei înșiși.

638. Cel ce ia seama la fapte iartă îndrăzneala vorbelor.

639. Oamenii luptă cu mai multă înfocare pentru vatră decât pentru altar.

640. Ceea ce place domnitorului din partea cuiva e a sluji, însă nu a lucra de capul său.

641. Răutatea pătrunzătoare și lacomă e iscusită la găsirea momentului potrivit pentru a împroșca veninul din lăuntru.

642. Antipatiile de la vârsta fragedă[58] și, să zicem așa, hărțuielile dispozițiilor sufletești potrivnice, luând proporții mari în decursul timpului, se prefac în războiul cel mai amarnic.

643. Nenorocirile care vin multe și deodată, lovesc ca un trăznet; iar cele care vin succesiv, ca un foc aprig bântuie și mistuie pe cel ce le suferă.

644. Cei care, în făgăduielile lor, cu surle și trâmbițe pun drept condiție premergătoare siguranța, de multe ori în faptă își calcă cuvântul, abuzând de naivitatea celor ce-i cred.

645. Deopotrivă de greu este a face cele poruncite și a porunci cele de făcut.

646. Nu trebuie a răni pe cei pe care nici nu e chip și nici nu e sigur că poți să-i înlături de la mijloc.

647. Nu poate sta pe culme cel pe care mulți, năvălind de pretutindeni, îl împing la vale.

648. Cel îndărătnic poate fi mânat uneori mai ușor, oriunde îți e voia, cu un frâu slăbit.

649. Frica este paza legilor.

650. Cele mici sunt mai sigure prin micimea lor.

651. Când mulți greșesc, stăpânirea, fiind pusă în încurcătură, nu pedepsește pe nimeni.

652. Trebuie să-i fie dată fiecăruia partea cuvenită între viață și moarte.

653. Atât de mare e puterea adevărului, încât și minciuna, luând ceva din podoaba lui, se înfățișează ca și înarmată, înșelând cu această aparență pe cei care îi ies în cale.

654. Cei care nesocotesc moartea, nesocotesc totul.

655. Nevoia de a birui e cea mai puternică armă a biruinței.

656. Oamenii aduc cu prisos servicii de tot felul către cei ce nu se apropie.

657. Un stăpânitor cu plăcere ia sub protecție și hrănește pe acei cu care, ca și cu niște victime sacrificiale, poate împăca mulțimea, dacă se întâmplă ca aceasta să se răscoale.

658. Nu se poate ca aceia ce îi urăsc pe cei din jurul stăpânitorului să-l iubească pe el.

659. Domnitorii nu cad niciodată singuri.

660. Mărinimia respinge făgăduințele de daruri; iar, din prisosință de noblețe, a nu arunca nici măcar privirea către cele de față, ci a le refuza, întorcându-le spatele, e o virtute negrăită[59] și mai mare decât mărinimia.

661. De multe ori așezarea în calea primejdiei și riscul luat de bună voie sunt un leac foarte bun pentru primejdiile iminente.

662. Primejdia comună e o legătură indisolubilă între cei aflați în ea.

663. Sufletul pornit[60] spre trădare nu poate fi înfrânat cu niciun fel de lanțuri; nesocotește binefacerile cu care a fost încărcat, disprețuiește primejdiile ce îl

[58] În grecește, *ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων*, din copilărie.

[59] În grecește, *ἀνώνυμος*, fără nume, de nespus, lipsită de glorie.

[60] În grecește, *ὠδίνουσα*, participiu de la *ὠδίνω*, a fi în chinurile nașterii.

amenință, și nici nu vrea să știe de rușinea ce îl pândește după aceea; iar pe răutatea ce plănuiește, sacrifică ca pe un altar gloria comună și proprie, și orbit fiind cu totul, ca o hecatomba arde și preface în cenușă o fericire vădită și bogată.

664. Abuzul nu se opune uzului.

665. Învață de-a lungul întregii vieți să trăiești frumos, dar învață și să mori frumos.

666. Omul chibzuit trebuie să trăiască în prezent și să aibă grija unei vieți mai bune în viitor; a părăsi prezentul în dorința unei bogății sau a unei cinstiri mai mari nu e viață, ci umbra vieții și visul unuia treaz.

667. Când primejdia zguduie deja o stare de lucruri și relele amenință în chip vădit, cei ce nu îmbrățișează una din cele două părți, ci păstrează o poziție de mjloc, de multe ori sfârșesc rău, căci bolile cele mai acute cer remedii foarte urgente, care vindecă într-o zi, și nu tardive și răsuflate, care vin pentru prohodirea și îngroparea bolnavului.

668. Caută sfat de la Dumnezeu.

669. Atât de mare putere are adevărul, încât, chiar dacă e ascuns de mii de minciuni ca de norii cei mai groși, tot luminează, scânteierile sale strălucind dumnezeiește.

670. Cu măsură și cumpănă pedepsește Dumnezeu.

671. Nu practica o prudență extremă, ci una înfrânată, însoțită de simplitate.

672. Virtutea tânără și curată e lipsită de prefăcătorie.

673. Când urgia dumnezeiască cade asupra cuiva, înțelepciunea și iscusința nu folosesc la nimic.

674. Extremele virtuților, la vreme de mare nevoie, izbucnesc scânteind/scăpărând precum cremenea[61] frecată de amnar[62].

675. Înrudit cu cel nevinovat e cel ce greșește cu stânjenire și rușine.

676. Stăpânitorul să-și dea toată silința nu numai în privința rănilor, ci și a cicatricelor, ca nu cumva acestea să aducă urâciunea.

677. Uneori, mai rău decât cel care suferă de un viciu puternic e cel ce pătimește și e copleșit de mii de însușiri rele, fie și mai ușoare.

678. Să nu ai încredere nici în fiarele sălbatice și nici în răutățile domolite.

679. Se poate ca împodobind și slăbitele vlăstare ale răutății cu numele virtuții, încetul cu încetul, perseverând cu multă grijă, să le altoim la virtuțile sigure.

680. Și cei goi au arme.

681. Nevoia dă arme chiar și celor goi.

682. Rânduielile iubirii sunt mai largi decât prevederile legii.

683. Interesul[63] robului e supus interesului stăpânului.

684. Garanția reciprocă e chezășia siguranței.

685. Ceea ce vine pe neașteptate deseori corupe sentințele.

686. Orice colț e un liman pentru cel ce iernează.

---

[61] În greceşte, *πνρίτης λίθος*.

[62] În greceşte, *χάλυβος* = *χάλυψ*, fier.

[63] În greceşte, *συμφέρον*, *ὄντος*, *τό*, profit, avantaj.

687. Nimic nu e sigur pentru cei care se tem.

688. Teama nu doar mărește greutățile întâmpinate, ci le pune în fața ochilor și pe cele îndepărtate.

689. Naufragiații nu refuză nicidecum să se suie pe orice scândură adusă în calea lor de întâmplare.

690. Viclenia a băut câteodată otrava pe care o pregătise pentru alții.

691. Nimeni nu e atât de refractar la tămăduire și împăcare, încât să nu aibă într-însul mijlocul prin care ar putea fi ușor îndrumat.

692. Uneori oamenii înțelepți, cedând și supunându-se, se urcă pe nesimțite spre înălțimi.

693. Chiar cu mii de binefaceri ca și cu lapte de vei hrăni puii de năpârci, totuși nu ești deloc scutit de primejdie dacă, luându-i la sân, îi încălzești.

694. Disprețul chibzuit uneori răstoarnă mai repede uneltirile nevolnice ale dușmanilor.

695. Cel ce se clatină e lunecos.

696. Torțele stinse de curând, chiar și de la o scânteie se aprind îndată.

697. Când părțile se pripesc, mișcarea întregului e mai înceată.

698. Cei pentru care cinstea e mai scumpă decât viața, aceia când sunt răniți cu săgeata cuvântului ca și când ar fi morțiș loviți în inimă, nu se lasă de apărare, nici dacă sunt pe jumătate morți, ci aprinși de râvnă pentru cinstea lor, ca niște nebuni chiar prin foc năvălesc împotriva celui ce i-a rănit.

699. Cei cu mintea sănătoasă nu trec cu vederea nici chiar trupurile dușmanilor lor care zac deja la pământ și nici nu se apropie fără pază de ele.

700. Niciodată o nenorocire nu obișnuiește să lovească singură.

701. Pizma, ce vede cu ochi ager fericirea, e oarbă în privința virtuții.

702. În întuneric și cei goi zic că sunt înveșmântați în alb.

703. Prilejul favorabil dă însemnătate chiar și celor mici.

704. Uneori e mai sigură ignorarea primejdiilor ce aduce mântuirea, pe care teama ar fi pierdut-o.

705. Neînfricarea naște uneori șirul primejdiilor.

706. Nicio mască nu poate ascunde întreg chipul domnitorului, dar, precum soarele în eclipsă, așa și pe el, în prefacerea lui, îl caută mai cu stăruință mulțimea.

707. Frica e un grozav făcător de minuni.

708. Zi de zi se dau multe dueluri pe arena inimii.

709. Prostia[64] străbate prin toată vârsta și forma vieții, dar când nu e cu totul contradictorie[65], ci așa zicând, potrivită cu vârsta și viața fiecăruia, atunci ori scapă observației, ori suferă mai ușor ocările.

710. Cei mai mulți obișnuiesc să aibă despre fiecare o părere potrivită cu hotărârea soartei.

---

[64] În grecește, *μωρία*. Cf. *Encomium moriae* sau *Laus stultitiae,* „Elogiul nebuniei" (Erasmus din Rotterdam).

[65] În grecește, *ἀπῳδός*, în dezacord.

711. Chiar vitejia în război este, de cele mai multe ori, odrasla dragostei de sine, care cu iscusință să facă totul pentru păzirea vieții și cinstei, ca și pentru câștigarea unei glorii mai mari.

712. Tocmai precum cei ce se împrumută dau împrumutul înapoi când vine sorocul, pentru ca să poată să se împrumute iar cât se poate mai ușor, așa și mulți oameni își arată recunoștința către binefăcătorii lor, pentru ca și în viitor să-i poată îndemna la facerea de bine.

713. Discreția[66] și fidelitatea la păzirea cuvintelor destănuite cresc adeseori din iubirea de sine ca dintr-o rădăcină, căci mulți păzesc secretul ca să atragă și pe alții să le comunice secretele și astfel să câștige pentru sine glorie.

714. Mărinimia, fiind departe de orice meschinărie, disprețuiește toate, ca să fie stăpână pe toate.

715. Întrucât orice domnie vine de la Dumnezeu, și împărații pe pământ nu sunt decât umbrele lui Dumnezeu, cei ce se pun în capul cârmuirii, renunțând nu numai la casă, la femeie, la copii și la prieteni, ci și (ceea ce e cel mai greu dintre toate) lepădându-se de sine, se cuvine poate fără greș să fie numiți niște bărbați politici sfinți și viteji luptători, care aproape se jertfesc pentru mântuirea semenilor lor.

716. Binefăcătorul dus fiind de o pornire nesățioasă și înnăscută spre facerea de bine, sau îmboldit fiind de ambiție, iartă uneori pe omul nerecunoscător, neîmpiedicându-se firește de spini, ci culegând trandafirul cel mai plăcut al gloriei; iar cel ce are recunoștință și-și aduce aminte de binefacere, în mod firesc și fără de voie, nu se împacă niciodată cu cel nerecunoscător.

717. Dragostea de sine încuibată în suflet este izvorul și rădăcina multor rele; de aceea dar cei ce renunță la lume se presupune că au gura suverană ca să se lepede de sine; căci adevărata înțelepciune, care scrutează inimi și măruntaie, știe că mulți care fug de societatea oamenilor nu sunt mai puțin egoiști și în pustiuri; dimpotrivă, cel ce nici nu trage nădejde, nici nu se teme, ci arde de o dragoste curată și nestinsă, este cu adevărat culmea înțelepciunii dumnezeiești.

718. Vigoarea nu exclude blândețea. Se poate așadar să fii în același timp viguros și blând față de oameni și lucruri.

719. Culmea virtuților e lepădarea de sine[67].

720. Plăcerile, ca să ademenească foarte lesne pe cei din calea lor, se ivesc la mijloc împodobite și gătite cu mii și mii de vrăji, până când farmecă pe cei ce le urmează, tăinuindu-le relele înnăscute și fatale; căci dacă durerea de cap și amețeala ar fi precedat beția, cei mai mulți ar fi căutat să fugă de multă băutură. Deci plăcerile cu brațele deschise cuprind și strâng pe bieții oameni ca să-i sugrume.

721. Tratează toate cu spirit nobil și bărbătesc.

722. Gândul cu adevărat curajos este acela care niciodată nu îngăduie biruința din partea vremii.

723. Unii, chiar când nu beau, se îmbată.

---

[66] În greceşte, *ἐχέμυθος* taciturn, înfrânarea vorbirii.

[67] În greceşte, *φιλαυτία*, dragostea de sine, amorul-propriu.

724. Binele neatins de răutate, chiar și ascuns, se dă singur în vileag.

725. Nerecunoștința nejustificată e și curată[68] nedreptate.

726. Nerecunoștința întrece toată limita răutății, așa încât, legile omenești negăsind cuvenitele pedepse, Dumnezeu își păstrează, în mod special, pentru sine și răzbunarea asupra nerecunoscătorilor.

727. Dintre oameni unii slujesc numai lui Dumnezeu, alții numai lumii, iar alții și lui Dumnezeu și lumii; dar în orice formă a vieții amorul propriu are o bună parte și nu e niciunul care nu-și slujește sieși, unul dorind liniștea sufletească, altul banii, altul gloria.

728. Cel ce se ține nedezlipit de virtute, însă nu găsește plăcere în sine însuși, acela ar putea fi mult prețuit de către cei ce cugetă drept.

729. Cel ce a mers până la culmea virtuții și s-a dezbrăcat de orice fel de egoism și e aprins numai de dragostea sfântă de a vieții în Dumnezeu, e o raritate; iar cei încurcați în tot ce-i pieritor, nu pot să se lepede pe deplin de iubire de sine, să fugă din răsputeri, ca de un tiran crud, de egoismul propriu și de rând, care se rotește împrejurul plăcerilor scârboase și slujește unei deșertăciuni vulgare și unei bogății ce se duce și se învârtește ca la un centru în preajma trupului și a trecătoarei lui vieți; în locu-i, fiindcă e slabă firea omenească și adeseori nu recunoaște binele suprem, să prefere fără murmur egoismul mai general care purcede spre partea cea mai bună, împodobește sufletul din belșug și se întinde asupra rudelor și neamului și aduce cuvenita slujbă vieții comune; căci omul fiind un animal sociabil, o parte dintr-însul o datorește patriei sale mai mari și mai mici, parte progeniturii, parte – nu cea mai puțină – prietenilor, iar pe sine întreg se datorește lui Dumnezeu. Omul, tăvălindu-se în egoismul, cum se zice, individual, nu numai nu ar fi un cetățean al lumii, ci nici măcar un simplu cetățean și nici om, întrucât nu lucrează nimic, nu îndeplinește nici o datorie. Îndemnat spre amândouă direcțiile, ar putea să-și ducă viața cuminte și cu cinste, iubind nu numai corpul, ci și sufletul, bucurându-se în chip legiuit de plăcerile neoprite și împăcându-se pe sine prin muncă, prin ocupații serioase și în răgaz făcute, bucurându-se mai mult de nepieritoarele bunuri ale sufletului, exercitând zilnic virtuțile morale și civile și cu drag îndeplinindu-și datoria față de viața comună; dar înainte și mai presus de toate, dându-se și încrezându-se pe sine întreg lui Dumnezeu Atotdătătorul și cuprinzătorul, supunând lucrările sale succesive credinței și frumosului, care sunt lucrurile cele mai de căpetenie pentru un om; dacă pe acestea, ca pe niște temelii bine întărite, și-ar clădi interesele proprii, n-ar putea fi vrednic de dojană. Să imite dar sferele planetelor, care cu neobosită supunere și cu pornire uriașă fac cea mai repede mișcare împreună cu cea mai înaltă sferă, pe când cursa lor proprie, din motive proprii, o fac mai în răgaz.

730. A avea gândire de hangiu e lucru plin de rușine, dar a susține și a întări în discuții argumentele proprii prin pilde uneori inteligent luate din viața particularilor și a meșteșugarilor de rând, e ceva vrednic de Socrate și de un filosof;

[68] În grecește, *ἄκρατος*, pură, neamestecată.

căci meșteșugurile, ca slujitoare ale firii, din vistieriile acesteia nasc pe nesimțite nu puține lucruri bune pentru viața comună.

731. Nu numai propriile noastre patimi, ci și însăși mintea noastră e un lucru neîmblânzit; căci cu toate că e legată în lanțuri din cele mai groase, ea tot se smulge și, îmboldită de deșertăciune și ambiție, se împinge pe sine în chip jalnic peste prăpăstii. Îngrădită în strâmtoarea legilor stă închisă, poartă mii de zăbale, se împiedică de moravuri, e înfrântă de povețe și porunci, se leagănă și se încântă de făgăduințe, de răsplătiri omenești și divine; dar măcar că ea are de față atâția și atât de mari supraveghetori, aprozi și paznici, tot păcătuiește și o apucă nebuniile, și de multe ori rupând orice lanț, alunecă, se abate și cade în chip ticălos în prăpăstia pieirii.

732. Legile divine și omenești ca niște înfricoșați supraveghetori și pedagogi păzesc și conduc mintea noastră, care-i în stare de pruncie și aproape de nebunie.

733. Mintea seamănă cu o sabie goală, căci tăind toate lanțurile din jurul ei, deseori ucide și pe acela ce o poartă.

734. Nu numai răutatea oamenilor, ci uneori și nebunia se face unealta proniei, care obișnuiește a se sluji spre bine și de puterile potrivnice.

735. Chiar prin nebunia mulțimii, când mijlocește pronia dumnezeiască și ajută izbândirea binelui, se batjocorește și se înjosește îngâmfarea și obrăznicia mândriei.

736. Precum locașurile sfinte care, fie arătând întemeierea puterii dumnezeiești deasupra oricărei legi, fie împărtășind învățătura asupra dreptății legilor, sau milostivindu-se de slăbiciunea firii și deschizând ușile pocăinței, dăruiesc adăpost celor ce greșesc, așa și virtutea oficială[69], care-i cu adevărat ceva sfânt, uneori aduce mântuire și siguranță chiar răutății potrivnice.

737. Legile omenești nu cercetează comorile din adâncul sufletului.

738. Cetățenii buni pot împăca interesele personale cu ale obștii, fiind gata, când e nevoie, să sacrifice interesele proprii.

739. Însăși firea pare a ierta pe cei ce întreprind un lucru, fără de care nu pot fi în stare să îndeplinească poruncile ei.

740. Mândria și deșertăciunea bântuie în felurite chipuri pe oameni; de multe ori încearcă a ne amăgi chiar sub masca smereniei. Unii așadar prin cuvinte, alții prin tăcere vânează gloria; unii chiar împărtășind și altora din ceea ce au, își fac o fală din dărnicia lor, alții acoperind zgârcenia lor murdară o numesc economie și se laudă cu ea sub cuvânt de înțelepciune; iar îngâmfarea, semeția și uneori decăderea până la acele suflete înjosite fac pe dascălii simpli și pe mulți meșteșugari de rând să se umfle într-atâta în pene, încât nu puțini din boierii care se plimbă în trăsuri sunt cu adevărat mai modești decât ei, cu toată greutatea dregătoriei lor.

741. Mintea omenească poartă în sine sămânța legii sfinte, năzuința de a fi crescută în virtute îi este firească; dar adeseori, fie din împrejurări silnice din afară, fie din slăbiciunea firii, abătută fiind din calea dreaptă sub tirania patimilor, săvârșește fapte stranii și monstruoase; dar întocmai precum monștrii născuți din fire au în parte forma prototipului, așa și sufletele cotropite de stricăciune, atât ca o

[69] În grecește, *ἐπίσημος*, însemnată, purtând semn oficial.

mângăiere în suferințele ce le apasă, cât și pentru ca să aibă putință să îmbrace din nou frumusețea lor de altădată, ca la un amanet sau la o ancoră sfântă urmează a ține din răsputeri la forma superficială a virtuților, ceea ce mulțimea o numește prefăcătorie, dar care uneori poate fi vrednică de laudă; căci ea este unealta care înlătură piedicile, frâul răutății și mjloc sigur pentru recâștigarea virtuților pierdute.

742. Cei ce nu merg dincolo de suprafață și nu se scufundă, ca să zic așa, până în străfundurile sufletului, nu apucă, nu îmbrățișează și nu se laudă decât doar cu umbrele virtuților.

743. Pedepsele cele mai mici par a fi foarte grele, când e pedepsit cel nevinovat.

744. Și cei mai mediocri oameni întind brațele și foarte lesne se împacă cu gloria care pasămite îi urmărește deși ei fug de ea.

745. Chiar și acei oameni ce arată o modestie dusă până la extrem *uită* virtuțile tăinuite în suflet, când uneori se ivesc afară urmărind o glorie moderată.

746. Îndărătnicia, ca un portar ursuz și morocănos, închide multe lucruri de folos.

747. Pizma nu are niciodată răgaz.

748. Precum unele dintre otrăvuri nimicesc acțiunea altora, astfel se întâmplă că uneori și mândria mărginește viciile sufletului.

749. Mulți, cuprinși de boala unei mândrii copilărești, ca să pară virtuoși, practică cu adevărat virtuțile.

750. Mândria, inaccesibilă pretutindeni, se ferește de înjosire și popularitate, precum și de compania oamenilor defectuoși.

751. Cei mândri și trufași, fugind de orice companie și abia suportând răutățile ei firești, foarte puțin se dezbracă de relele ce bântuie pe cei cu care vin în atingere.

752. Toate celelalte păcate sunt dușmane neîmpăcate ale virtuților; numai mândria crește alături de toate virtuțile.

753. Oamenii se tem de moarte din neștiință, precum copiii de întuneric.

754. Pregătirea ce se pune la cale împotriva și în jurul morții, face ca moartea să fie mai înfricoșătoare.

755. Dăinuirea mai îndârjită a mâniei, a milei, a dragostei, a urii, a mâhnirii, a nădejdii și a oricărei alte patimi, învinge deseori frica morții.

756. Virtuțile care pot fi văzute dau naștere laudelor, iar cele necunoscute atârnă de întâmplare.

757. Laudele sunt ca și niște răsfrângeri ale razelor ce izvorăsc din virtuți.

758. Zvonul nu e, îndeobște, nici vestitor al adevărului, nici judecător nepărtinitor.

759. Cei învestiți cu puteri mari sunt admirați și cinstiți ca și corpurile cerești, dar fiind în continuă mișcare, nu au niciodată repaus.

760. Dragostea de neam începe de la propria vatră.

761. Cel ce săvârșește o căsătorie și se face tată de copii, a ajuns să dea soartei suverane amaneturi sigure și scumpe.

762. Cei dedați la economii, îngrijind prea mult de păzirea și sporirea averilor proprii, de obicei se preocupă puțin și cu nepăsare de interesele comune.

763. Se zice că gândurile care vin pe urmă sunt mai înțelepte,[70] dar adeseori gândurile dintâi sunt de la Dumnezeu.

764. Uneori apărătorii virtuților sunt cei care n-au fost dăruiți din fire cu frumusețea trupului.

765. Și la cei morți și la ruine noi cinstim vechimea; deci se cuvine ca mai mult s-o cinstim când ea respiră și este în viață.

766. Dacă nu vor ține seama de noblețe, cu ce se vor deosebi fiii oamenilor de dobitoace?

767. Nu uita ca și în suferințele mici să te deprinzi cu răbdarea, pentru ca mai ușor să poți duce suferințele mai mari când vor veni, după cum le e dat oamenilor.

768. Înțelepciunea, și atunci când migălește lucrurile mici, lucrează cu teamă și cu toată luarea aminte și nu cutează să se apuce de lucruri mari.

769. Pornirile sufletului care nu ies la lumină, nu sunt supuse hotărârilor judecătorilor pământești, însă ele se judecă și se osândesc în cer.

770. Pedepsele dumnezeiești nu sunt îngrădite în țarcul vremii.

771. A iubi pe față și a urî pe față e propriu sufletului tânăr și mărinimos.

772. Cel fricos e îndrăzneț, când ajunge pe marginea prăpăstiei.

773. Frica fără margini este sora îndrăznelii.

774. Cei care în vorbe și în fapte umblă pe căile largi și bătute se bucură de liniște sufletească.

775. Unii obișnuiesc a cinsti atât de mult prietenia, încât nu încetează a iubi, deși cei iubiți de dânșii își împlinesc prea puțin datoria față de ei. Oamenii ca aceștia, departe de a fi vrednici de ocară, trebuie mai curând să ne slujească de pildă. Căci folosirea chiar pe jumătate de cele bune aduce multă plăcere; iar cei care sunt grei la prietenie și veșnic nemulțumiți și, cum zice proverbul, (de zgârcenie) despică în două boabele de chimen, în lipsă de prieteni, întocmai ca într-o noapte duc o viață întunecată și oarbă; dar cei care nu se lipsesc ușor de bunurile vieții consideră egoismul cel vrednic de laudă ca motiv îndestulător pentru îngrijirea de unii prieteni; căci omul e din fire doritor de societate, neputând suferi nicidecum singurătatea.

776. Cel ce știe să petreacă frumos în odihnă știe să și făptuiască frumos.

777. O nădejde slabă și îndoielnică e mai bună decât deznădejdea.

778. Bolile se vindecă nu cu vorbe înflorite, ci cu doctorii salutare.

779. Ia seama ca nu cumva, atunci când ești sănătos, să risipești ajutoarele împotriva bolilor.

780. După sat să nu faci nimic.

781. Satul e întru totul primejdios.

782. Schimbările, chiar și în corpul politic, să se facă încetul cu încetul și pe nesimțite.

783. Doctoriile nu sunt întotdeauna de folos bolnavilor, dar sunt întotdeauna vătămătoare celor sănătoși.

[70] Euripide, Hipp. 436. *αἱ δε πως φροντίδες σοφώτεραι*, gândurile de după sunt mai înțelepte.

784. Ce nu tămăduiește cuvântul vindecă îndrăzneala.

785. Optimismul, când nu se arată nicio rază a nădejdii, și neabătută stăruința în a procura și a cheltui ceea ce trebuie, atât în viața trupească, cât și în cea politică, duce izbânda mântuirii chiar până la minune.

786. A putea suporta lipsa unei mângâieri divine și omenești, e cu adevărat o mare noblețe a sufletului.

787. Învață-te să renunți pentru Dumnezeu la toate lucrurile care îți sunt dragi și plăcute.

788. Închipuirea a înșelat pe mulți prin schimbarea locurilor.

789. Timpul este cea mai de preț comoară: să nu fie petrecut în trândăvie.

790. La moartea vârstei tinere și bine legate nu plâng vărsând lacrimi multe (cum e firesc) unii care ajung la bătrânețe, ci povestesc chiar cu plăcere binele de care au avut parte în tinerețea lor; dar se tem de moartea unui trup schilod și șubred ce-l poartă acum, îmbătrâniți și încovoiați până la pământ.

791. Retrăgându-te din lumea de afară, adună-te, pe cât e cu putință, în tine.

792. Nu numai în natură pieirea unuia este nașterea altuia, ci și în viața sufletească, când încetează teama, sau grija, sau preocuparea, sau patima, sau pățania; din – ca să zic așa – focul uneia din ele, îndată se naște alt neajuns, care nu mâhnește și doare mai puțin; și astfel sărmanul om, purtat de la o corabie la alta, e bătut de rele și de valuri, până când naufragiază în mult zbuciumatul noian al vieții; și numai acei care, ca între două ancore sfinte, se clatină întru răbdare și smerenie, plutesc mai sigur și, cu ajutorul de sus, își îndreaptă cârma spre limanul mântuirii.

793. Omului împovărat de suferințe, nu numai din partea dușmanilor și a oamenilor socotiți, ci și (ceea ce e foarte neplăcut și ciudat) din partea celor ce-l iubesc i se dă, când îi iese sufletul, oțet în loc de apă; căci omul este atât de lunecos la fire, încât cu toată neadormirea și grija mare ce poartă, uneori tocmai din această cauză, iubitorul e oarecum orbit față de cel ce iubește.

794. Adeseori suntem înșelați cu privire la treapta puterii noastre, dar când cădem în nenorocire luptând cu nenumărate nevoi, simțim și pricepem din experiență, că sărmanul suflet, chiar fără voie, e un adevărat purtător de poveri.

795. Când suntem loviți de nenorocire, învățăm ce fel suntem.

796. Nimeni nu va tăgădui, că patimile sunt mai tari la întâia lor năvălire și de aceea uneori valul lor i-a și înspăimântat chiar pe oameni cu adevărat viteji; dar ceea ce dă înțelepților biruință și multă siguranță este întâmpinarea vitejească și mai pe îndelete a dușmanului după închiderea și zăvorârea porților chiar de la începuturi.

797. Atât în cuvintele și în faptele noastre cât și în însuși sufletul nostru sunt multe porniri ascunse care ne înșală și pe noi, deși cu multă chibzuință le urmărim, le cercetăm și cu curiozitate căutăm să ni le deslușim.

798. Cel care e plin de dragoste pentru Dumnezeu și aproapele său, acela e negreșit făcător de lucruri mari.

799. E lucru rar în viață iubirea sinceră, mai presus de trup, curățitoare de orice patimă, depărtată de egoism, disprețuitoare de răsplată, liniștită, netulburată de teamă și care cu ochii închiși să năzuie spre bine numai de dragul binelui.

800. Iubirea mincinoasă fiind născută din ură, toate minunile ce face din mânie, din pizmă și din teamă, cu viclenie le atribuie iubirii curate care slujește unui singur Dumnezeu.

801. Scânteia iubirii, ca și vestita piatră alchimică, face ca și cele mai neînsemnate lucruri, dându-le o formă strălucită, să fie mai scumpe decât aurul cel mai încercat.

802. În elemente, în anotimpuri, în animale și în oameni mulțumită unei tainice și prea drepte distribuții, pronia dumnezeiască a pus semințele binelui, întemeind oarecum rațiunea societății politice pe nevoi reciproce; deci o parte de pământ rodește fructe, altă parte bucate, un anotimp dă naștere florilor, altul roadelor, altul umple hambarele cu grâu; unul ară, altul seamănă, altul adapă și altul culege fructele cele mai dulci; și altă parte a pământului produce fier, alta aramă, alta scoate argint, alta aur. Tot așa Dumnezeu printr-o împărțire foarte justă a dat oamenilor bunurile, pe unii îmbogățindu-i cu frumusețea trupului, pe alții cu strălucirea minții; și unii plutesc în bogăție, alții se bucură de nepieritoarea avuție a liniștii sufletești și gustă cu prisos din bunurile universului, deși petrec în ascuns neștiuți de nimeni; și unii înfloresc în primăvara tinereții, alții după curgerea vremii ca într-o vară aduc roade, pe mulți iară și livada bătrâneții îi arată vestiți și slăviți. Trebuie în adevăr ca omul cuminte să socotească și aici temperaturile, atât aceea a vremii particulare, cât și mai vârtos aceea a celei generale (înțeleg politice) a vârstelor (căci și ea are arșițe, înecuri, călduri caniculare și geruri), pentru ca printr-o neobosită și statornică observare să culeagă la vreme fructele cele mai dulci, și ca nu cumva din neîngrijire să piarză anotimpurile și din lăcomie să culeagă fructe necoapte.

803. Blândețea e de multe feluri, căci una, care e darul fățiș de la Dumnezeu, înflorește în sufletele nepieritoare, prielnică, voioasă, împărtășind celor greșiți zestrea milei și dragostei de oameni, amintitoare de slăbiciunea omenească, iertătoare, cu prisosul generozității făcând bine chiar celor ce au săvârșit o nedreptate. O altă blândețe e vlăstarul cumințeniei și înțelepciunii: ea se scârbește de păcatele săvârșite, iar cu nădejdea îmbunătățirii și îndreptării ea se preface cu pricepere în milostivire, potolește în vremea de față sufletul aprins după răzbunare și-și rezervă timpul potrivit. Mai este și un altfel de blândețe reprobabilă, care, plină de fățărnicie și viclenie nespusă, caracterizează pe acei care pe tăcute îi mușcă și nu-i cruță nici măcar pe cei ce greșesc din neștiință, ci printr-o neîmpăcată supărare și încruntare atacă de-a dreptul măduva și oasele. Mai este și o altă stare sufletească, care are drept mamă uneori trufia, alteori frica. Neavând nicio încredere într-însa, nu se ivește la lumină, ci ridică fruntea și se mândrește preferând numele unei biruințe îndoielnice, unei blândețe pretinse. Iar a trece cu vederea călcarea fără cuvânt a cinstei proprii, bogata comoară sub pretext de blândețe, e în firea unui suflet de rând. Uneori blândețea și blajinitatea naște lenevia și trândăvia sufletului,

căci nu poate suferi, ci ca o povară îndepărtează amintirea insultei ce i se aduce și cere o tărie de suflet pentru răzbunare.

804. Hărnicia e roditoarea multor bunuri, iar lenevia e cu totul vătămătoare, întrucât nu împiedică numai dobândirea foloaselor ce o întâmpină din afară, ci în chip de rugină atacă și pe cele ce le are și le strică. Cel puțin cel cuminte trebuie să muncească, dar pe temeiul unei chibzuințe premergătoare, care știe alege cele folositoare când merge cu pas încet și nu grăbește deloc lucrările mâinilor; căci graba cea peste măsură e dovadă de nebunie. Cei ce umblă cu chibzuință greșesc uneori, dar greșesc din încetineală, care stă în legătură cu stăruința și adâncimea minții; iar cei ce nu au în vedere decât numai sfârșitul și nu țin seama de mijloacele ce duc la acesta, nu numai că nu-și ating scopul, ci și provoacă multă batjocoră, alegându-se cu rușinea. Sunt cu toate acestea în viață câteva prilejuri când se cere numaidecât râvna fierbinte și neadormirea. Atunci să se asculte sfatul bătrânului din Cos: „la bolile grave, ajutor neîntârziat", și ale oratorului atenian că „trebuie să hotărâm încet, dar ce am hotărât, să săvârșim repede". Fiecare zi are de îndeplinit fapta ei, pe care săvârșind-o cu grija cuvenită și fără zăbavă, noi, ușurați și gata de lucru, vom aștepta a doua zi spre a plăti și acesteia, cu aceeași grabă și grijă, datoritul bir. Dar principiul nostru în fiecare întreprindere să fie așadar „grăbește-te încet!".

805. Mâhnirea e de-a dreptul otravă; umple închipuirea cu ceață, întunecă frumusețea minții, umple cu negreală obrazul, și chiar împărtășește celor ce suferă de ea un aer pestilențial, așa încât și ei, ca și cei de la oracolul Triphonios (precum se zice), sunt lipsiți de râsete și veselie. Unii însă, această stare de grosolănie, de amuțire și asurzire, caută s-o împodobească cu numele virtuții, înțelepciunii și conștiinței evlavioase și, fie din prefacere, fie din melancolie, atrași prostește spre o astfel de părere absurdă, împiedică pe oameni de la veselie. Înțelepciunea, dimpotrivă, alungă cu totul întristarea inimii, pricinuită de orice soartă, de orice părere asupra vieții, și filosofii stoici, măcar că deprindeau pe școlarii lor să stăruie cu tărie în viața aspră și primejdioasă, nu îngăduiau însă nici dedarea la întristare, ci chiar și pervertită, virtutea, după credința lor, trebuia să strălucească în veselie. Iar cei ce au îmbrățișat religia creștină și nepieritoare, trăind în necontenită bucurie, în orice fel de primejdie, sunt lăudați și încoronați. Cât privește întristarea ca și jalea superficială a celor care, urgisiți de împărat, petrec în temniță sau în surghiun, ele trebuie socotite folositoare lor, pentru ca nu cumva cei osândiți, petrecând pe față și fără rușine în veselie și bucurie, să împingă la o mai mare mânie pe cel ce impune pedeapsa și care-i suveran în această privință.

806. Frica e mama urii.

807. Se cuvine ca domnitorul să cruțe și sângele cel mai de rând.

808. Cel ce osândește repede, osândește numai după bunul său plac.

809. Ceea ce aduce cu mult mai multă glorie, atât chirurgiei cât și politicii, este vindecarea, iar nu amputarea membrelor putrezite.

810. Chiar fiii doctorilor nu întrebuințează aceleași medicamente față de oameni de rând ca și față de oamenii vrednici de respect prin noblețe, ci pentru aceștia din urmă se slujesc de mult mai blânde și mai bogate mijloace terapeutice.

811. Trebuie ca stăpânitorii înțelepți, dacă din cauza urgenței n-ar fi exagerate și defăimate măsurile lor, să însărcineze pe alții pentru săvârșirea faptelor ce le displace și să facă singuri tot ceea ce îi place, încântă și desfată sufletele.

812. Scurtat trebuie să fie timpul până la aplicarea pedepsei, nu îmbucătățită pedeapsa și dată de mai multe ori, ci dintr-o singură lovitură sfârșit tratamentul necesar.

813. Se cuvine ca rănile și tăieturile să fie numaidecât tratate cu o mână blândă, întrebuințându-se ca și niște cataplasme binefaceri mai mult față de cei care suferă și să se înlăture orice bănuială de cruzime.

814. Cei care împilează pe supușii lor cu biruri dese, e peste putință să scape de urmările lăcomiei lor; întrucât ei aprind o năpraznică flacără de ură, căci pentru cei mai mulți oameni averea e sânge și suflet; deci e tot atât de rău a-i despoia de viață ca și de avere. Trebuie dar ca perceperea dărilor să rezulte din adevărata trebuință spre vădita pază și mântuire a binelui obștesc; dările se cade să fie moderate și să nu smulgă cu cruzime, după cum zice proverbul, și pielea împreună cu lâna; un rege generos urăște și pe grădinarul care taie verdeața din rădăcină. Nu mai puțin de temut sunt și desele dări și numirile nouă care li se dau, căci ele nu micșorează mai puțin decât sporesc ura; deoarece mulțimea, înșelată fiind, hulește cu mai puțină frică învinuind pe stăpânitor de lașitate și dându-și seama de puterea ce are. Dar trebuie a se supraveghea cei care strâng birurile, dintre care cei mai mulți despoaie nu mai puțin stăpânirea decât pe supuși. Briarei cu multe brațe, lipitori a-tot-mistuitoare care nu sug numai laptele, ci și sângele bieților oameni, și care multă nenorocire aduc stăpânilor, sfâșiindu-i ca și câinii legendari pe Acteon. Pe lângă asta, plătirea cu păsuială și pe îndelete a dărilor ușurează povara acestora și o face aproape nesimțită, și economia cu cruțare și traiul cumpătat al stăpânitorului face ca supușii să fie mai bucuroși la îndeplinirea datoriilor lor publice. Iar acei care cheltuiesc prostește averile ce se dau cu suspinuri și lacrimi, sunt asemenea copacilor din prăpăstii, ale căror fructe le mănâncă corbii și șoimii, și de care oamenii nu se folosesc deloc; căci adevărata bogăție, cum zice Mecena, nu se strânge atât din mulțimea veniturilor cât din puținătatea cheltuielilor. Dar și de un alt lucru trebuie să se țină seamă, ca nu cumva dările să fie neegale și nedrepte, astfel încât unii să se amărească, iar alții să profite de naivitatea stăpânitorului; căci el e dator să fie tată comun și să îngrijească și să caute de statul întreg ca unul care vrea să se poarte ca adevărat domnitor, și nu ca tiran; de aceea și Platon laudă cinstirea averii.

815. Bătrânețea ca un neîmpăcat tiran nu lasă pe oameni să se bucure de plăceri și de cele oprite; ea amenință pe față pe cei ce uită legile ei.

816. Cei mai mulți oameni, tot ceea ce cu nespusă trudă tăind, retează din defectele lor firești, o adaugă la mândria lor și cu acest adaos zilnic fac ca aceasta să ia proporții mari; și așa, pe când patimile din noi sunt pedepsite întru câtva, îngâmfarea ia aerele unei biruințe și ale unui triumf.

817. Cei mândri nu numai spală cu mii de obrăznicii acele defecte, de care nu sunt întâmplător astfel împresurați, ci și nimicesc acele însușiri bune pe care nu le au.

818. Nu numai din calcul, ci și din trufie îngăduim lucrurile detestabile.

819. Închipuirea e roditoarea multor idoli; dar nici așa nu e în stare a zugrăvi cu exactitate icoanele felurite și ciudate, întipărite în inimă de mulțimea patimilor.

820. Amintirea trecutului și grija de cele viitoare sunt înnăscute numai omului; celelalte animale vremelnice și lipsite de rațiune se învârtesc în prezentul care ca un șuvoi se scurge foarte repede.

821. A respinge întrebările viclene printr-o întrebare potrivită, e o trăsătură a înțelepciunii, care are ca dascăl gura suveranului.

822. Unii sunt de părere că a săvârși nedreptate în parte este iertat, pentru ca astfel să se poată face dreptate multora; dar răul rezultat de la nedreptatea prezentă e însemnat și sigur, ci despre cel viitor cine va chezășui? Se cuvine cel puțin ca acei care cinstesc virtutea să facă tot ce e bine, drept și de folos obștesc, și să lase viitorul pe seama proniei dumezeiești, și să nu-l hotărască în chip fals cu o mână nesigură, sub pretext că fac dreptate.

823. Cu multă risipă de vorbe caută fiecare să laude acele defecte, de care e atât de împresurat și apăsat, încât nu poate să le îndrepte și nu poate șterge petele lor prin întrebuințarea unor doctorii potrivite.

824. Nebunia unui bătrân e mai mare decât nebunia celui încă tânăr și a copilului.

825. Nimic nu e mai supărător decât nebunia, care are o parte de inteligență[71].

826. Nici răutatea neaoșă nu declară război fățiș împotriva virtuții, ci precum socotește, cinstind și respectând numele ei, o împroașcă în tot chipul cu insultele răutății și o defaimă în tot felul și îi aduce mii de învinuiri, și, murind, îi atacă pe devotații virtuții ca pe niște dezertori care au trecut în tabăra viciului.

827. Cei mai mulți oameni, disprețuind tăinuirea și interesul material și dorind ori să atragă mila pentru supărările și suferințele lor, ori să fie admirați pentru isprăvile lor, preferă uneori francheța față de o tăcere mai sigură.

828. Patimile care clocotesc în suflet împing la multe fapte absurde și ciudate chiar pe cei care se fălesc cu înțelepciunea lor, dar mai mult decât toate, iubirea tinde să se lăude cu nenumărate asemenea fapte vrednice de râs.

829. Omul în copilăria lui, nu numai sentimentele sale false obișnuiește a le împodobi cu numele virtuții, numind bunăoară chibzuială lașitatea, ambiție deșertăciunea, mărinimie încumetarea, afabilitate lingușirea ordinară, seriozitate și severitate de caracter îngâmfarea și sagacitate înșelăciunea; ba uneori oamenii merg atât de departe cu nerușinarea, încât susțin ca virtuți viciile care sunt cu totul opuse acestora și fără să roșească se prefac că posedă aceste virtuți; ei suferă de lașitate și totuși fac înaintea tuturor pe curajoșii, ei sunt zgârciți până la scârbă și totuși se laudă cu dărnicia, se tăvălesc în noroiul plăcerilor și totuși pretind că se închină cumpătului, îi chinuiesc pe nedrept pe supușii lor și totuși revendica dreptatea. Atât de iscusit este omul păcătos, omul care bate toate căile și caută din

[71] În grecește, *ἀγχίνοια*, isteține.

toate părțile să-și tragă perdele spre a împrăștia și a împinge învinuirile și mustrările ce-i vin de la cei ce-l înconjoară.

830. Foarte lesne iertăm greșelile prietenilor noștri, când ele nu ne pricinuiesc nicio pagubă; dar defectele lor care ne supără, chiar dacă sunt neînsemnate, prin limbaj elegant le pedepsim în mod exemplar și aproape le înfierăm ca nesuferite prin uitarea prieteniei. Și aici, de bună seamă, hotărăște egoismul după bunul plac.

831. Cei ce din inimă laudă faptele vrednice de mirare se arată ca și părtași la săvârșirea lor.

832. Fatală, când e vorba de frică, este partea aceea dintr-însa, care umple de întuneric mintea și, sub pretext de siguranță, ne face să ne abatem de la drumul mare; iar partea aceea care pe cei care se mândresc și se îmbată de buna lor stare îi deșteaptă ca printr-un fel de bolduri amintindu-le slăbiciunea, e de mare folos și îndepărtează multe primejdii. Iar orice temere și sfiiciune într-o întreprindere strică tot ce-i vrednic de laudă, întrucât e o cedare stângace la amenințările zadarnice ale dușmanului și o nesocotire a bunelor prilejuri. A înfrâna însă o soartă desfrânată printr-o teamă înțeleaptă și, printr-o potrivită rezervă și prevedere, a pregăti și a-și netezi drumul coborâtor la vederea schimbărilor omenești, e un lucru mai de preferat decât o neînfrânată îndrăzneală; în cazul acesta, omul nu se prăbușește dus fiind peste prăpăstii, ci ca un călător sprinten și cu fața veselă își bate drumul înainte. Și cei stăpâniți de frică, fie când plutesc pe mare, fie când se bat în război în vreun șirag, nu-și fac numai sieși mare rău, ci și altora, boala aceasta ușor răspândindu-se; iar aceia ce ascultă de căpetenie prin cuvânt, și când aceasta poruncește, unesc bărbăția și îndrăzneala cu rașiunea și-și stăpânesc avântul ca și cu un frâu, duc corăbiile și statele la limanul mântuirii.

833. Foarte anevoiasă e deosebirea adevărului atât în lucruri, cât și în cugetări și în cuvinte. Multe sunt cele ce ademenesc, înșală și maschează simțurile și închipuirea, care, pe temeiul lor, plăsmuiesc nenumărate năluciri, ci și mintea o învăluie cu întuneric, așa încât, în fiecare zi și în fiecare ceas, omul are deosebite păreri despre oricare persoană sau oricare lucru, înalță viciile cu numele virtuții, terfelește virtuțile și laudă sau scade fapte indiferente săvârșite din întâmplare și ieșite la lumină uneori fără voia făptuitorilor, fapte absolut străine de răutate și virtute. Dar, adeseori, când lucrurile se schimbă prea puțin, mintea, prin afirmări și negațiuni luptând cu sine, își arată tulburarea din lăuntru și triumfă nestatornicia și șubrezimea și chiar neplăcerea, așa încât injuriile soartei care se schimbă des nu însoțesc mai puțin sentimentele sufletului care se clatină astfel și care merge până la extrem prin gingășia, frăgezimea și desăvârșita-i moliciune. Și dacă soarta ticăloasă ar fi avut glas, poate ne-ar fi mustrat și ne-ar fi învinuit de prostia care niciodată nu găsește plăcere și nu se mulțumește cu bunurile de față.

834. Oamenii înțelepți își dau seama și știu că folosul tăcerii e sigur și că, dimpotrivă, mari sunt relele ce pricinuiește vorba multă și împărtășirea tainelor, dar întrucât prietenia nu e numai o podoabă și o frumusețe, ci și un turn de tărie și un stâlp de reazim, iar rodul cel mai plăcut al prieteniei e purtarea sinceră, ei preferă în

locul tăcerii belșugul vorbelor. Căci pentru un suflet pătimitor împărtășirea gândurilor dureroase nu e mai puțin de folos, decât evaporarea umorilor supărătoare pentru un corp apăsat și înăbușit. De aceea, unii regi vestiți prin înțelepciunea lor, familiarizându-se cu vreunul dintre slujitorii lor, obișnuiesc să-l ridice la o treaptă de cinste egală, pentru ca, atunci când ei voiesc, lepădându-și masca regală, să comunice cu el fără înconjur și pe față, bucurându-se de o prietenie nefățarnică, ceea ce într-adevăr e un dar dumnezeiesc.

835. Simplitatea și neprefăcătoria e imaginea adevărată a naturii primitive, căci ele poartă curate și neamestecate trăsăturile frumoase și strălucite întipărite de Dumnezeu, ziditorul tuturor făpturilor. Chiar artele, care reproduc mai nemijlocit natura, sunt cele mai admirate. Iarba și copacii răsăriți de la sine, neatinse de fier, izvoarele de ape veșnic curgătoare care țâșnesc de la sine din sânul pământului, cu mult răpesc și încântă ochii și sufletul decât grădinile curățite cu mâna murdară a grădinarului și cu nespus farmec împodobite din belșug în vederea unei plăceri trecătoare, și decât o frumusețe mijlocie care înșală cu dresuri și sulimanuri. Ceea ce se mândrește cu culoarea dată din fire atrage mai curând chiar ochii înțelepților; dimpotrivă, tot ce-i stricat, trecând obraznic peste legile firii și bizuit fiind pe mii de înșelăciuni, cu multă greutate și osteneală trădează podoaba ce naște simplitatea, și departe de a-și atrage laude, stârnește râsul în hohot al oamenilor cuminți.

836. În alcătuirea politică domnește sau legea sau forța. Căci de multe ori forța imită legea, și unele legi cuprind mai mult forță decât dreptate. Iar nedreptatea are trei izvoare: forța nețărmurită, înșelăciunea haină ce s-ascunde sub forma legii, neîngăduirea și severitatea înnăscute legii.

837. Rațiunea mântuirii comune e mama legilor, deci ori de câte ori, în decursul vremii, unele legi păcătuiesc în paguba statului, interesul comun impune înlăturarea lor.

838. Sub umbra legilor fiecare doarme fără frică; căci, chezășuind siguranța, toți trăiesc și se veselesc. Dar păzitorii legilor sunt căpeteniile, și dacă acestea au mintea sănătoasă, legile înfloresc și dau roade foarte gustoase, iar dacă sunt pornite spre tiranie, cu totul slabe și zadarnice sunt armele procurate de legi.

839. Fericirea celor ce alcătuiesc statul este scopul de căpetenie a legilor; iar temelia singură a fericirii este evlavia, stâlpii ei, cinstea și cuviința moravurilor, păzitorii legilor și statului sunt armele care abat puterea silnică ce năpădește de afară și izbucnește din lăuntru. De aceea, așadar, legile bine întemeiate ocrotesc liniștea, învață supunerea către stăpânitor, aduc bogăția și nenumărate alte bunuri și ca un fel de nervi leagă laolaltă părțile statului, oprind orice rupere și desfacere a lor.

840. Și legile au legi și limite care, dacă nu-i țin în frâu pe tirani, devin cumpliți sau, mai bine zis, neîmblânziți călăi. Trebuie dar ca legile să ceară tot ce-i cu putință și potrivit formei de stat, tot ce inspiră virtutea supușilor, pentru ca nu cumva, împovărați de greutăți nesuferite, să se răzvrătească fără de voie, sau, luând învățături de viclenie de la legi, să fie atrași mereu de ispita răului.

841. Poruncile legilor trebuie să fie tuturor cunoscute.

842. Acele legi sunt sigure și salutare care, prin concizia și claritatea lor, nu au deloc nevoie de tălmăcirea judecătorilor.

843. Înțelepciunea omenească are hotare înguste. Deci nu e îndeajuns a cuprinde amănuntele și a hotărî feluritele împrejurări pe care zilnic le scoate la iveală timpul inovator. Drept care, chiar legile cele mai desăvârșite nu sunt cu totul scutite de trebuința unei tălmăciri, căci multe sunt cazurile care nu sunt prevăzute în legi. Acestea rămân dar să fie hotărâte și puse la cale de un stăpânitor priceput și cuminte, care adică e luminat de rațiune și întru câtva condus de antecedente. În cazurile neprăvăzute de lege ce nu se cuvine însă ca să se ia hotărârile cu ușurință și cu îndrăzneală nesocotită, ci trebuie să se procedeze cu multă rezervă și luare aminte și cu cea mai temeinică judecată, ținându-se mai mult seamă de rațiune decât de obicei; căci nesocotința și nedreptatea nu poate deveni pildă de urmat pentru cei ce cinstesc dreptatea.

844. Oamenii înțelepți trebuie să prefere cea mai amănunțită și largă tălmăcire a oricărei legi, când aceasta privește de-a dreptul folosul mai înalt al obștii unei țări.

845. Pervertirea legilor pentru pervertirea semenilor tăi e ceva respingător. Deci nu se cuvine ca legile privitoare la pedepse, și mai ales la cele capitale, să fie abătute și siluite, aplicând cruzimea acestora la nedreptățile comune; iar crima fiind cunoscută legilor dintru început și deosebindu-se numai în chip și formă, măcar că ea nu se lămurește în lege, nu se cade ca o curiozitate inoportună să lase răutatea nepedepsită.

846. Legile sunt odraslele vremii și trebuinței; deci dacă vremea aceea trece și se schimbă, cerințele împrejurărilor de față, legile nu pot merge mai departe și nici nu pot fi luate ca pildă, căci ele nu pot folosi decât scopurilor pentru care ele au fost create de la început; cele cu aplicare mai generală se desființează și se șterg cu totul: aceasta o impune interesul comun.

847. În legi nu e dată, într-adevăr, concluzia concluziilor; căci astfel inteligența unora pornită spre înșelăciune va deveni oarecum mai tare decât înseși legile.

848. Nu se cuvine ca stăpânirea să se modeleze după exemplele timpului tiranic, căci ele sunt bastarzii timpului, aducând multă nenorocire; iar celor ce arată zel pentru îmbunătățirea statului nu le folosesc nici exemplele recente, căci acestea, când sunt puse în vederea unor memorii tinere, sunt de disprețuit, căci îndeobște nu deșteaptă cu tărie dorința imitării; lucrurile mergând din rău în mai rău, trebuie ca și prin aceste exemple să se răspândească boala care bântuie statul, iar când drumul se face noaptea, trebuie ca cineva să se servească de o călăuză mai sigură. Iar exemplele vechi se întunecă în decursul îndelungatei vremi și nu întipăresc o formă curată, ci prin schimbarea stării de lucruri dau bănuiala unei inovații, în care caz la nimic nu folosește vechimea care e înjosită din partea multora dându-i-se numele noutății. Pildele unei vremi nu prea îndepărtate au desigur mai multă putere și greutate, și adeseori sunt mai potrivite cu timpul actual decât cele arătate de curând, precum de multe ori se întâmplă că nepoții poartă în față trăsăturile bunicului, și nu ale tatălui.

849. Când nu mai luminează lumina legii, mai sigur e să păşeşti înainte dibuind cu luare aminte şi cu socoteală.

850. Oricând nu străluceşte lumina legii, este mai sigur să înaintăm doar orbecăind cu atenţie şi grijă.

851. Atât la tălmăcirea legilor cât şi pe terenul întreprinderilor politice, a păşi la fapte fără nicio chibzuinţă, neavând altă călăuză decât ruinele şi fragmentele exemplelor, fără a cunoaşte pe deplin împrejurările din trecut cu tot ce a fost, tot ce a urmat şi s-a strecurat pe de lături, e lucru ce poate aduce mari nenorociri.

852. Cei ce practică virtutea, nădăjduind că vor face pe alţii să fie ca dânşii, adeseori se înşală şi se expun la nenumărate pericole; iar oamenii răi sunt foarte bănuitori şi nu se încred niciodată nici în duşmani, nici în prieteni; îndemnaţi de propria lor ticăloşie şi instinctivă josnicie şi incapabili de a concepe o bunătate sinceră, ei se supără când aud cuvinte blânde şi văd binefaceri mari şi nu se găsesc în bunătatea extremă decât o făţărnicie; de aceea şi fără preget îşi varsă veninul asupra celor ce au toată încrederea în virtutea cea neprihănită. Deci trebuie ca bunătatea cea uşor de învins cu chibzuinţă şi înţelepciune să-şi caute adăpost nestrăbătut împotriva răutăţii şi mereu să cugete la firea neîmblânzită a acesteia.

853. Transformarea legilor existente nu e deloc permisă judecătorilor, ci numai tălmăcirea lor întemeiată pe dreptate, împărtăşindu-se slăbiciunea omenească cu mila cuvenită prin dezvoltarea părţilor ambigue în sens mai uman.

854. Mituirea este otrava dreptăţii; numai aceia care au mâinile curate de mită sunt în adevăr judecători integri şi de formă şi de fapt.

855. Unii judecători prefac în absint judecăţile, precum spun cuvintele sfinte, vânzându-şi oarecum hotărârile şi schimbând dulceaţa şi amărăciunea aşteptată din partea dreptăţii; iar alţii, cu trăgănarea lor cea peste măsură de mare, prefac judecata în oţet.

856. Dreptatea luptă cu violenţa şi cu viclenia, şi cu cât violenţa e mai făţişă, cu atât e mai funestă, şi cu cât viclenia şi înşelăciunea se ascund şi întrebuinţează mai multe tertipuri, cu atât capătă mai multă greutate şi proporţie.

857. Priceperea şi înţelepciunea judecătorului atunci străluceşte cu deosebire, când cu multă dibăcie înlăturând piedicile fie prin glumă şi discuţie, fie prin protecţie, şi când ea şi pe un teren neted înalţă cu o neclintită soliditate strălucitul locaş al dreptăţii.

858. Pervertirea legilor, şi mai ales a celor ce impun pedepsele, este plină de mare cruzime; deci să se păzească judecătorul de un scrupul din care izvorăşte sângele, şi să-şi aducă aminte de indulgenţa, cu care nu mai puţin decât cu severitatea legilor se susţine omenirea; legile draconice să ameninţe, dar să nu abunde în curse şi de cele mai multe ori să adoarmă fără a fi trezite de o năpraznică răutate.

859. Când e vorba de viaţa omului, care este strălucita făptură a mâinii dumnezeieşti, judecătorii trebuie să-şi aducă aminte de blândeţe şi să întâmpine răutatea cu ochi crunţi curmând izvorul răului, dar totodată cu lacrimi privind pe cel vinovat.

860. Cu îndelungă răbdare şi seriozitate trebuie ca judecătorul să-i asculte pe cei ce se plâng şi pe cei ce se apără; căci şi aceasta e o calitate mare a justiţiei. Dimpotrivă, cel ce în intervalul acesta se face ecou şi nu încetează de a vorbi, este

ca o tobă răsunătoare. Se poate însă ca el uneori să oprească torentul și fluxul prisosului de vorbe ale părților și diferitelor persoane, cu dibăcie cercetând măduva, așa zicând, a dreptății, care de multe ori se ascunde sub mulțimea vorbelor; căci trebuie ca judecătorii după pilda lui Dumnezeu să umilească trufia și să înalțe smerenia coborâtă la pământ.

861. Mântuirea supușilor este temelia și coroana legilor.

862. Cugetătorii minuțioși socotesc că rațiunea sănătoasă a unei cârmuiri bine conduse nu se conformează cu înțelesul legilor drepte, dar totuși există între ele o analogie și o concordanță, și în prietenie se zice că un suflet locuiește în două corpuri, aici însă legea și rațiunea ca un fel de suflete și nervi, însuflețindu-se reciproc, lucrează și merg împreună.

863. Judecătorii să-și aducă aminte și de valoarea lor și că se cuvine ca ei să interpreteze legile cu mintea sănătoasă, stabilind un termen de mijloc între exactitate și indulgență.

864. Bunurile fericirii sunt dorite de cei mai mulți, iar cele ale nenorocirii sunt admirate în adevăr de toți; căci e o minune tot ceea ce trece peste hotarele naturii; e negreșit ca și o minune a suporta cineva cu bărbăție și vigoare nenorocirile și relele ce vin, pe de o parte, păstrând corpul nemișcat, iar pe de alta, imitând natura divină și bucurându-se în suflet de o mare liniște și sănătate. De aceea în umbra legii viața de față cultivă sămânța fericirii și dădea fructele sale imediate, iar în *Noul Testament*, care ne dăruiește legea cea desăvârșită, nu se socotesc fericiți decât acei care cu bărbăție disprețuiesc bunurile trecătoare și cu un neîntrerupt curaj suferă toate relele și greutățile; și condeiul duhului cu mai strălucite culori zugrăvește rănile dreptului Iov decât fericirea cea prea înfloritoare a înțeleptului împărat; și lira lui David este plină de jeluiri; dar precum cei ce sunt putrezi de bogați și se mândresc cu rangurile sunt necăjiți de nenumărate griji și roși de nesfârșită temere, astfel în caz contrar trăiesc în speranță veselă, în mulțumire, și precum picturile și țesăturile când culorile sclipitoare se înfățișează oarecum cu umbrele, ne încântă mai mult ochii, așa și plăcerile capătă ceva divin și superior, fie că se împreună cu nefericirile de afară, fie că înfloresc din seninătatea sufletului; și miresmele când se topesc și ard răspândesc mirosul cel mai plăcut; pe lângă această fericire mai au o însușire, că scot la lumină răutățile ascunse; iar în nefericire numaidecât strălucesc virtuțile sufletului.

865. Mintea noastră, cu mii de cugetări ca și niște arme îngrădindu-se și apărându-se pe sine, triumfă uneori împotriva relelor trecute; dar printr-un prisos de trufie se socotește pe sine mai presus de relele viitoare; relele prezente triumfează pe față împotriva minții, dându-i lecție meritată pentru mândria ei.

866. În adevăr mare este puterea naturii; bolnavă fiind, se întemeiază pe neașteptate și, spre uimirea doctorilor, ea singură operează vindecările; prefăcându-se că doarme, de multe ori veghează și se folosește de orice prilej ca să-l doboare pe adversar. Deci trebuie ca oamenii prudenți să nu se încreadă deloc fie celor trudiți și adormiți, fie celor ce pătimind se prefac că se odihnesc, imitând pisica lui Esop, care, când s-a arătat șoarecele și-a lăsat masca la o parte, și îndemnată de năravul ei firesc, s-a repezit la vânat.

867. Fericiți cu adevărat sunt aceia a căror alcătuire a corpului și natură a sufletului concurează și sunt de acord[72] cu felul vieții, pe care îl determină.

868. Firea fiecăruia naște de la sine atât ierburi bune, cât și otrăvitoare; trebuie, așadar ca pe cele prielnice să le uzi, iar pe celelalte să le smulgi cu totul.

869. Iubirea de oameni este mai presus de toate virtuțile, căci ea poartă imaginea și caracterul curat al naturii divine. Și prin aceasta omul se înalță mai presus de toate, căci altfel el ar fi un animal mult tulburător și nelegiuit și mizerabil ca și viermele care se târăște pe pământ sau roade și strică tot ce găsește. De aceea bunătatea instinctivă reprezintă focul sacru și dumnezeiesc al iubirii; și virginele vestale cu ochi înțelepți odinioară supraveghind mereu un foc bastard, material, searbăd, imaginea eternității, îl întrețineau cu un combustibil trecător: dimpotrivă, focul dragostei divine, care-i prinsă în inimă, naște și nutrește sfântul cor al virtuților fără a se stinge vreodată, căci în chip nevăzut e alimentat de razele unei lumini cerești.

Sfaturile renumitului domn Nicolae Vodă către fiul său, domnul Constantin Vodă, date în anul 1726

1. Frica de Dumnezeu să o cunoști drept temelie a fericirii[73]; fără ajutor dumnezeiesc deșarte[74] sunt toate.

2. Dreptatea este virtutea cea mai cuvenită a cârmuitorilor.

3. Mânia[75] e păgubitoare, blândețea are tărie.

4. Vitejia și mărinimia[76] sunt mare dar al lui Dumnezeu.

5. Stăpânirea de sine e podoabă[77] minunată.

6. Sila[78] și tirania[79], fie din partea domnitorului, fie din partea celor din jurul său, pentru bani și pentru avere, sunt pierzătoare[80]; mai cu seamă [cele care se fac] pentru împlinirea unei pofte rușinoase (de nu s-ar întâmpla! de nu s-ar întâmpla!), au mii de pilde dureroase și învățăminte din istorie.

---

[72] În grecește, *συνᾴδω*, a cânta împreună, a fi de acord.

[73] În grecește, *εὐτυχία* (noroc, soartă favorabilă, prosperitate, fericire), cuvânt cu o bogată tradiție filosofică, derivat de la *εὖ* (bun, favorabil) și *τύχη* (întâmplare, soartă)**.**

[74] În grecește, *μάταια*, deșertăciune. Trimitere la *Ecclesiastul* 1, 2**:** *Ματαιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης*! Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni!

[75] În grecește, *θυμός*, inițial, respirație, viață, apoi, suflet, spirit, devine locul unde sunt simțite emoțiile, sediul mâniei.

[76] În grecește, *μεγαλοψυχία*, măreție a sufletului, magnanimitate. În *Etica nicomahică* IV.3, Aristotel asociază *μεγαλοψυχία* mai degrabă cu mândria, decât cu sensul modern al cuvântului.

[77]În grecește, *στολισμός*, echipare, înzestrare, podoabă. Funcționalitatea capătă valențe estetice.

[78] În grecește, *βία*, forță brută, violență. Opusul lui *βία*, în discursul politic și retoric clasic, este *πειθώ*, persuasiune. Contrastul dintre ele este contrastul dintre *νόμος* și *ἄνομος*, dintre lege și fărădelege.

[79] În grecește, *δυναστεία*. Pentru o idee asemănătoare, vezi Grigore de Nyssa, *Omillii la Ecclesiast*. *Τοῦτό ἐστιν ὁ ἀνθρώπινος βίος, ψάμμος ἡ φιλοτιμία, ψάμμος ἡ δυναστεία, ψάμμος ὁ πλοῦτος*.

[80] În grecește, *ὀλέθριος*, distructiv, ucigător.

7. În inimă [să fie] smerire, căci înaintea lui Dumnezeu cu toții suntem țărână și cenușă[81]. În față [să arăți] severitate; vorbe puține și blânde, fără mișcarea ochilor și a feței, fără mișcarea mâinilor; poruncile [să fie date] cu demnitate domnească, într-un chip lipsit de șovăială, fără larmă.

8. Păstrarea demnității[82] e absolut necesară. Supunerea, precum din partea ta către împărăție și la sfaturile părintești, și, înainte și mai presus de toate, față de poruncile marelui Dumnezeu, tot astfel e trebuincioasă și din partea supușilor către Domnitor. Fără supunere toate sunt moarte; cu toate acestea, pentru a fi ascultat, se cuvine să poruncești [lucruri] după puterea [celui ce le face].

9. Să nu făgăduiești; totuși, dacă ai făgăduit, nu-ți călca făgăduiala; să nu-ți calci cuvântul dat în niciun chip, chiar dacă ai făgăduit fără jurământ.

10. Să nu te împrumuți fără socoteală, nici cu dobânzi prea grele; iar când, de nevoie, te împrumuți, fie de la creștini, fie de la [oameni de] alte neamuri, să ai hotărârea de a plăti înapoi; altfel, dacă mănânci dreptul altuia, păcătuiești de moarte și, dacă te pocăiești, ai iertare doar dacă plătești dreptul străinului; bagă de seamă, bagă de seamă![83]

11. Nu fii risipitor, ci cumpătat; nu lacom, ci econom. Întinde-ți picioarele după plapuma[84] ta.

12. Fala deșartă, multele veșminte, multele podoabe, caii mulți, clădirile să lipsească. Darurile fără măsură, fie către străini, fie către ai tăi, aduc nume rău; pentru localnici sunt nesuferite; aduc suferință tuturor supușilor. Dacă tatăl tău a greșit în această privință, pățaniile lui să-ți fie ție învățătură[85].

13. Ia seamă să te lipsești de clădiri; câtă vreme ești domn, ai palate[86]; când ești în Constantinopol, îți ajunge vatra părintească. Dacă vei construi cu bani de împrumut, multe ai să suferi și sufletește și trupește. Ia seama!

14. Să te lipsești de inovații[87]; să umbli pe drumul cel bătut[88]; să nu-ți strici numele cu sfaturi viclene, cu biruri noi, cu obiceiuri noi[89], căci dobândești nume rău; de nu s-ar întâmpla aceasta!

---

[81] Cf. *Pulvis et umbra sumus*, Horatius, *Carmina* IV,. 7, 16; „Pulvis es et in pulverem reverteris", *Septuaginta*, Genesis, 3, 19.

[82] În greceşte, *ἀξίωμα*, lucru pentru care cineva e considerat demn, onoare, reputație.

[83] În greceşte, *πρόσεχε, πρόσεχε*, repetiție care accentuează caracterul imperios al îndemnului.

[84] Folosirea proverbelor e una din caracteristicile stilului lui Mavrocordat. În greceşte, *πάπλωμα*, cuvânt neogrecesc. În greaca veche, *πέπλωμα* însemna veșmânt, robă.

[85] În greceşte, *τὰ παθήματα του μαθήματα*. Ideea că omul învață prin suferință are o îndelungată tradiție în gândirea grecească. Cf. Eschil *Agamemnon* 177**,** *πάθει μάθος*.

[86] *παλάτια*, cuvânt neogrecesc, reședință regală.

[87] În greceşte, *νεωτερισμός*. Ideea că tot ceea ce e nou, îndepărtându-se astfel de tradiție, constituie o potențială primejdie este o altă idee specifică gândirii grecești. Echivalarea noului cu răul *(κακόν / καινόν*) apare în numeroase proverbe. Cf. Aristotel, *Historia animalium: ἀεὶ Λιβύη φέρει τι κακόν / καινόν*. Această idee apare și la romani, cf. *Ex Africa semper aliquid novi.*

[88] Mavrocordat folosește din nou un proverb pentru dezvoltarea și întăririrea ideii enunțate inițial.

[89] Din nou, asocierea noului cu răul. Obiceiurile noi (*νέα*) aduc o reputație proastă (*κακόν*). Pentru un domn care cârmuia o țară străină, acest îndemn dă dovadă de prudență politică și diplomație.

15. Să-ți fie tăinuite rugăciunile; adeseori, în taină, să chemi ajutorul dumnezeiesc[90]. Veghează, ai grijă; cel ce are grijă are belșug. Întreabă, sfătuiește-te, învață; nu conteni să cercetezi, să afli și să cunoști lucruri, oameni, boieri, prieteni, vrăjmași, indiferenți. Cunoaște și însușirile bune și cusururile acelora cu care ai de cârmuit, îndeosebi ale domnilor, ale oamenilor cei mai de seamă, ale boierilor pământeni, ale vecinilor. Cunoaște istoriile lor, cunoaște întâmplările curente, chiar cu toate amănuntele lor. Gândește-te la cele ce vor veni; cercetează-i pe oamenii încercați, ca să afli cele ce au văzut, au făcut și cunoscut. Ai grijă ca sfetnicii[91] tăi să nu fie lacomi, înșelători, lingușitori, nesilitori, neînvățați, răzbunători, neînfrânați la vorbă, trufași, mincinoși.

16. Să afli cusururile boierilor pământeni, să te păzești de ele; cu toate acestea, să le treci cu vederea, de dragul liniștii, însă pe cele alor tăi să nu le suferi. Să nu spui altuia părerea ta. Să nu le dai nas[92], ca să nu-și bată joc de tinerețea ta; fă-i să se jure pe numele lui Dumnezeu că vor fi iubitori de adevăr, îngrijitori de cele ce trebuie, neadormiți prieteni ai dreptății, incoruptibili, smeriți, cumpătați[93]. Să ai asupra lor un spion[94] iubitor de adevăr și înfrânează-i, că mulți domnitori au pierit din neorânduielile[95] oamenilor lor. Pământul e cinstit cum se cuvine când domnește cel care se cade: „nu-i bună domnia a mai mulți, să fie domn doar unul singur”[96]. Pățăniile altora să-ți fie învățături[97]. De doi sau de trei oameni, cei mai presus de orice îndoială în credința lor, pot fi știute tainele domniei, și nu toate; pe cele mai însemnate[98] să le scrii tu și numai tu.

17. Să cunoști județele[99], puterea lor în fiecare împrejurare, cu care părți se mărginesc și care sunt boierii și mazilii[100] care locuiesc în fiecare județ; să cunoști datoriile de supunere către împărăție, cele cuvenite către han, purtarea către pașalele și cadii din împrejurimi, cele către leși, către germani. Să ai apoi catastif curat de venituri; păsuială și milă față de slăbiciunea țării; mărinimie când lucrurile nu merg după voia ta. Divanuri[101] dese, mese puține, plimbări puține. Nu risipă, nu

---

[90] Noțiunea că rugăciunea ascunsă e adevărata rugăciune apare în întreaga tradiție patristică. Pentru originile ei biblice, vezi, de pildă, Matei 6.5: *σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι*. Ci tu, când te rogi, intră în odăița ta, încuie-ți ușa, și roagă-te Tatălui tău, care este în ascuns; și Tatăl tău, care vede în ascuns, îți va răsplăti.

[91] În grecește, *σύμβουλος*, cel cu care ții sfat (*βουλή*).

[92] În grecește *πρόσωπον*, față.

[93] În grecește, *ολιγαρκής* frugal, care se mulțumesc cu puțin.

[94] În grecește, *κατάσκοπος*, spion, dar și supraveghetor, inspector.

[95] În grecește, *ἀταξία*, lipsă de ordine, indisciplină, opusul lui *εὐταξία*, bună orânduială.

[96] Homer, *Il*. II, v. 204.

[97] Din nou *παθήματα μαθήματα*.

[98] În grecește, *ἀναγκαιότατα*, superlativ de la *ἀναγκαῖος*, necesare, trebuincioase.

[99] În grecește, *καδηλίκια*, turcism, de la *kadi*, judecător având uneori și atribuții de judecător ecleziastic, cuvânt care devine în limba română *cadiu*.

[100] În grecește, *μαζήλιδες*, turcism, de la *mazul*, care desemna un membru al unui rang inferior al boierimii format din boierii rămași fără slujbă și din urmașii acestora, sărăciți cu timpul.

[101] În text, *διβάνια*, cuvânt neogrecesc, de la *διβάνι*, divan (mobilă).

beții. Vânători puține, nu în locurile îndepărtate. Îndeletniciri să-ți fie treburile, îndeplinirea poruncilor împărătești, cercetarea veniturilor și a cheltuielilor, comunicarea cu chibzuință a treburilor curente trebuincioase cu boierii tăi și cu cei pământeni, cititul răvașelor, întâmpinarea musafirilor[102], răspunsul la scrisori.

18. Să păstrezi orânduială în treburile tale; să nu le amesteci una cu alta, să le împarți fiecăruia după slujba sa; cu toate acestea, să nu le lași fără grijă, ci să cercetezi dacă au fost împlinite.

19. Să spui dregătorilor să-ți dea de știre dacă ai tăi se poartă rău și să-i ții cât se poate de mult în frâu[103].

20. Să ai puțini servitori[104], puțini Fanarioți[105].

21. Să faci ce-i face, ca oamenii locului să te iubească.

22. Să nu crezi cu ușurință învinuirile țăranilor[106] asupra boierilor, însă, pe de altă parte, să nu lași ca țăranii să fie năpăstuiți.

23. Măsura este bună; să nu dai ușor privilegii[107] și drepturi și scrisori de scutire, căci din pricina acestora se strică veniturile.

24. Ia seama să nu fie pecetluite scrisorile, dacă nu știi ce conțin.

25. Să nu dai o scrisoare, iar apoi s-o anulezi și să îți pierzi cinstea, iar scrisorile tale să fie disprețuite. Cuvântul tău să fie cuvânt, hotărârea ta hotărâre. Domnii cei tineri, chiar dacă greșesc numai puțin, câștigă nume rău și e luată în râs tinerețea lor.

[102] În text, *μουσαφήριδων*, turcism de la *misāfir*.

[103] În text, *ζάπτι* pentru *ζάφτι*, stăpânire, cuvânt neogrecesc.

[104] În text, *τεβαπί*, turcism.

[105] În text, *φαναριώταις*, Una dintre primele mențiuni scrise ale cuvântului. Așa cum precizează Bouchard: „Au cours de mes recherches antérieures, j'ai rencontré le mot grec *Φαναριώται* dans les instructions données en 1727 par le prince Nicolas Mavrocordatos à son fils Constantin qu'il destinait au voïvodat ; il lui conseillait d'avoir une suite restreinte, peu de Phanariotes : *να έχης ολίγον τεβαπί, ολίγους Φαναριώτας*. Ce texte important, rédigé en langue vernaculaire, ne fut pourtant publié qu'en 1880 par Émile Legrand**.** La seconde mention du terme se trouve dans le *Catalogue historique* de Césarios Dapontes (1714–1784), texte daté d'avant 1784, année de la mort de l'auteur, publié par Sathas dans le 3e tome de sa *Bibliothèque médiévale,* en 1872"**.** (Jacques Bouchard, *Perception des Phanariotes avant et après Zallony*, „Cahiers balkaniques" [Online], 42 | 2014)

[106] În text, *τζάραννων*, cuvânt neogrecesc.

[107] În text, *πριβιλέγγια*, cuvânt neogrecesc.

[INTERVIU]: O CONVORBIRE DE ACUM 32 DE ANI CU ŞERBAN CIOCULESCU[*]

Domnul Şerban Cioculescu a fost printre puţinii oameni care nu ţineau seama de diferenţele de vârstă şi de distanţele de titluri academice şi poziţii sociale, care se interpuneau în alte multe cazuri în convorbiri.

Discuta cu oricine deschis, cu toată sinceritatea, şi dacă-i convenea schimbul de opinii, te apuca de nasturele de la haină – cum m-a ţinut şi pe mine de multe ori – şi nu-ţi dădea drumul decât când considera că s-a rostit tot ce era de spus.

De multe ori venea – dacă nu găsea pe altcineva – şi mă lua de la sala de Manuscrise a Bibliotecii Academiei, al cărei director a fost o vreme, şi, pe holuri, peripatetic, punea întrebările care, se vede că-l frământau, spre a răspunde tot el, disecând în fel şi chip „cestiunea" în cauză.

Dar îl interesa – nu numai formal – şi ce făceai, ce lucruri interesante ai găsit, sau ce ipoteze ţi-ai format în legătură cu materialele descoperite.

Bazându-mă pe deosebita Domniei Sale amabilitate, l-am rugat ulterior să purtăm convorbiri asupra personalităţii lui Lucian Blaga. Textul rezultat, în urma înregistrărilor din 25 martie 1986, a fost inclus în volumul *Lucian Blaga printre contemporani. Dialoguri adnotate*, ediţia I, în 1996; iar ediţia a II-a, revizuită, augmentată, necenzurată, a apărut în 1995, cu prilejul centenarului Blaga.

Mai târziu, când m-am gândit să alcătuiesc un volum cu mărturii despre *Lumea literară de altădată*, ca argumente în favoarea susţinerii „miracolului" literar interbelic, am apelat din nou la domnul Şerban Cioculescu, odată, într-o convorbire lungă, pe care o încredinţăm acum, spre publicare, „Revistei de istorie şi teorie literară", iar a doua oară, când, spre a-l „încălzi", în vederea răspunsurilor la întrebările pe care avea să i le pună domnul Iordan Datcu, l-am necăjit iarăşi cu problemele care mă interesau pe mine (ambele în cursul anului 1987).

În principiu, după cum rezultă din textul transcris, discuţiile au pornit de la *Amintirile* deja publicate de Profesor, cu dorinţa de a le îmbogăţi cu alte mărturisiri necuprinse în volum.

Evident, punctele de pornire s-au lărgit în funcţie de răspunsurile date, atingând sfere imprevizibile iniţial, întotdeauna însă pline de substanţa unei vieţi exemplare, trăită din plin în mijlocul lumii literare româneşti.

Prin cele trei interviuri – unele de lungi ore – a rezultat un vast material, care lămureşte cel puţin unele aspecte rămase necunoscute până acum istoricilor literari şi ne apropie în orice caz mai mult decât restul documentelor literare de sufletul omului Şerban Cioculescu.

---

[*] Ionel Oprişan în dialog cu Şerban Cioculescu.

RITL, nr. 1–4, p. 331–358, Bucureşti, 2018

*

– Amintirile *dumneavoastră, mult stimate domnule profesor Şerban Cioculescu, conţin nenumărate deschideri către toate zările literaturii române, din epoca foarte veche şi până în cea mai apropiată contemporaneitate. Pe lângă informaţiile, evocările şi creionările concrete privitoare la anumite personalităţi şi momente pe care le-aţi cunoscut îndeaproape,* ***Amintirile*** *îl incită tot timpul pe cititor prin numeroasele sugestii pe care le conţin.*

Personal, însă, trebuie să vă mărturisesc, ele îmi trezesc un imens regret pentru ceea ce nu conţin. Căci, o spuneţi, în repetate rânduri, şi o deduc la tot pasul, că impresiile puse pe hârtie constituie doar o mică parte din foarte multele amintiri din lumea literară. Încerc, cu îngăduinţa dumneavoastră, să vă determin să mărturisiţi şi alte întâmplări (decât cele pe care le-aţi istorisit) şi să evocaţi şi alte figuri din vasta galerie pe care aţi cunoscut-o. Aş dori să începem cu personalităţile din alt veac, pe care aţi apucat să le cunoaşteţi.

– Personalităţile din alt veac? Cea mai importantă, firește, era profesorul Nicolae Iorga. Dar eu am spus în *Amintirile* mele că fără a fi obligat să-i frecventez cursul, l-am frecventat în toţi cei trei ani universitari ai mei. E-adevărat că anul al treilea a fost întrerupt de un incident. Nicolae Iorga, vorbind– la Ateneu sau la Fundaţia Universitară unde se află acum Biblioteca Centrală Universitară – despre Cuza, domnitorul, cu ocazia zilei de 24 Ianuarie, studenţi cuzişti huligani au strigat: „Trăiască domnul profesor A. C. Cuza!“ Or, profesorul A. C. Cuza fusese asociatul lui Nicolae Iorga înainte de Primul Război Mondial, în prima înjghebare politică pe care o făcuse, dar pe urmă intervenise între ei un incident.

Atuncea profesorul şi-a întrerupt conferinţa şi şi-a înaintat şi demisia din învăţământ. Ministrul care era în funcţie, doctorul Angelescu, ştiind că supărarea profesorului nu poate fi potolită chiar atuncea, i-a dat un concediu, firește plătit, pân-la sfârşitul anului.

Eu trebuia să mă prezint, totuşi, la profesorul Iorga – fiind înscris la Limba şi Literatura Franceză – să dau un examen despre istoria poporului francez.

Profesorul Nicolae Iorga avea o carte, pe care o citisem, dar nu s-a prezentat la examen. Şi-atunci a trebuit să schimb examenul.

Dar pentru mine profesorul N. Iorga a fost o prezenţă permanentă până în pragul odiosului asasinat, care i-a pus capăt zilelor. Adică, din primul an de Universitate şi până ce profesorul Iorga – când s-a instaurat regimul Antonescu – Horia Sima – şi-a suspendat ziarul. Citeam „Neamul românesc” în fiecare zi.

Ziarul era ilizibil, însă articolul lui era scăpărător. Fără să fac politica lui, fără să am nicio obligaţie, din pură plăcere, îl citeam. Nu eram de părerea acelora care pretindeau că N. Iorga este ilizibil. Mă acomodasem cu arborescenţa frazelor lui, care aveau ceva organic, totuşi. Rareori trebuia să citesc a doua oară o frază ca să-i prind sensul.

Aşa încât, personalitatea care m-a fascinat la început, a fost profesorul N. Iorga. L-am abordat, o singură dată, la dânsul, în clădirea care era pe fostul

Bulevard Bonaparte (cred că Ilie Pintilie se cheamă acum, unde era clădirea lui). Mă trimisese fiul său, Mircea Iorga, care era directorul Liceului Lupeni Industrial (unde eu atunci eram încadrat, la Catedra de Limba Franceză). Îi spusese profesorului că am acte vechi. Ş-am luat actele vechi şi m-am prezentat. Ştiam că este foarte ocupat şi de aceea nu am stat decât o jumătate de oră.

Firește că s-a arătat mirat de sprijinul pe care-l aduc literaturii lui Arghezi. I-am răspuns printr-o impertinenţă pe care a acceptat-o. Dar, în sfârşit, n-a stăruit să-i las documentele, pentru că i-am spus că ştiu şi eu să le descifrez şi să le public.

Însă, a scris binevoitor în „Cuget clar" despre ediţia mea a poeziilor lui St.O. Iosif. A scris apoi foarte binevoitor despre *Viaţa lui Caragiale*. Iar *Vieţii lui Caragiale*, i-a făcut şi un fel de reclamă involuntară, în conferinţa pe care a ţinut-o cu ocazia sărbătoririi centenarului lui Maiorescu. A spus: „Citiţi frumoasa carte a domnului Şerban Cioculescu să vedeţi ce scria tânărul Caragiale despre Titu Maiorescu".

Pe urmă – am povestit aceasta în *Amintirile* mele – ne-am întâlnit la un anticariat. Era în toiul sărbătoririi lui Maiorescu şi văzuse că semnasem trei sau patru articole. Pretutindeni unde mi se ceruse, am dat. Acum, e adevărat că aceste articole, fără să fie scrise împotriva lui Iorga – fiind scrise pentru o directivă căreia i se împotrivea Iorga – Iorga a simţit acest lucru. Şi-atunci – am povestit eu cum în acel anticariat, a ţinut o adevărată conferinţă de aproape trei sferturi de oră ca să dovedească, dacă nu nulitatea, în orice caz mediocritatea lui Maiorescu, comparându-l cu profesori de mâna a doua din vremea lui, dar mai în vârstă ca el: un Epaminonda Francudi, un Frollo. La care n-am mai putut rezista şi-am spus: „Nu se poate, domnule profesor, sunteţi nedrept!" Şi, la plecare, m-a întrebat: „Ei, mai scrii? Uite-te, eu sunt de 50 de ani profesor şi nimeni n-a scris despre acest lucru. Mai scrii despre Maiorescu?" Zic: „Mai scriu, domnule profesor, dacă mi se cere, dar am să scriu şi despre cei 50 de ani de profesorat ai dumneavoastră, sincronici cu 50 de ani de când aţi debutat strălucit în publicistică, cu cronica la *Năpasta*. Aţi fost unul dintre apărătorii *Năpastei*".

Şi-ntr-adevăr, am dat un articol care a apărut, în care vorbeam de dublul cincuatenar.

Ei bine, în acel moment, N. Iorga, deşi era consilier regal, pe nu ştiu ce chestie, neînţelegându-se cu regele, nimeni nu s-a sesizat de…

– *Aniversarea lui Iorga.*

– Nu zic de articolul meu, dar de evenimentul pe care-l anunţa. Un singur ziar de la Cluj l-a reprodus în întregime. Şi-atunci, profesorul N. Iorga, simţitor, mi-a trimis un pachet din ultimele lui cărţi – una singură cu dedicaţie – dar un pachet întreg, pentru că lui îi apăreau în fiecare an vreo 20 de cărţi. Şi-atunci mi-a trimis un pachet de vreo zece volume.

Cărţile lui, în acel moment, nu erau căutate. Astăzi sunt foarte căutate la anticariat, la preţuri foarte ridicate. Eu însumi, când găsesc la anticariat câte-o broşură sau câte-o carte de-a lui, o plătesc la preţul respectiv, pentru că nu mi-am procurat-o din vreme. Asta a fost cu profesorul N. Iorga.

În *Istoria literaturii*, îmi dedică un singur rând, vorbind despre foiletoanele mele, „uneori inteligente, dar nu totdeauna drepte… „Cam aşa ceva, cu o rezervă. Sigur, eram în cealaltă tabără.

– Dar alte personalităţi care trăiseră dincoace de începutul secolului – eu ştiu – Macedonski, Coşbuc, Delavrancea, Vlahuţă – nu aţi cunoscut?

– Nu.

– Aţi amintit de Bocalbaşa…

– Nici pe el nu l-am cunoscut. I-am citit *Bucureştii de altă dată…*

– Davila?

– Nu. Dintre fruntaşii partidului iorghist, care nu i-au rămas credincioşi până la urmă, trecând la liberali, l-am cunoscut pe macedoneanul Nicolae Batzaria, o figură foarte interesantă. Fusese ministrul Învăţământului în primul cabinet „June Turc" acum 65 de ani. Asta nu l-a împiedicat să vină în România, fără pretenţii echivalente şi să se afirme ca gazetar.

– Şi ca autor de poveşti pentru copii.

– A scris povestiri umoristice pentru a releva umorul macedo-român. Şi a condus, cred, „Dimineaţa copiilor", una dintre revistele bune pentru copii. Era una vis-à-vis, „Universul copiilor"... Făcea şi literatură pentru copii. Era un om foarte simpatic, foarte deschis, şi cu cunoştinţe imense despre macedo-români. Am avut întotdeauna simpatie pentru ei, pentru ultimii care veniseră în ţară, lăsând puţintel masa populară a aromânilor, totuşi, cu şcoli, cu licee la Salonic, la Monastir şi în alte părţi, şcoli care pe urmă s-au desfiinţat. Iar populaţia e acum pe cale de a se deznaţionaliza.

– Dar pe Goga l-aţi cunoscut?

– Nu.

– Oare nu l-aţi cunoscut pe Gabaret Ibăileanu?

– Nu, nu l-am cunoscut.

*– Dar aţi vorbit în mai multe rânduri despre **Adela** şi mă întrebam dacă nu l-aţi cunoscut cumva şi pe autor.*

– Personal nu l-am cunoscut. Am scris despre ediţia Eminescu, arătând câteva greşeli, pe care el nu le-a recunoscut. Dar a fost o polemică civilizată. Mi-a răspuns tot atât de urban. Cum şi scrisesem. Îl respectam, în definitiv.

– Dar ediţia n-a fost făcută de el. A făcut-o Topîrceanu…

– Însă am dat câteva lecţiuni care astăzi sunt acceptate drept cele bune. El, însă, a rămas la ale lui. Bunăoară, în *Glossa*, el era pentru „Nu căta când vezi mizerii/La izbândă făcând punte/Te-or întrece nătărăii/De ai fi cu stea în frunte". Eu am arătat că nu este „mizerii", şi după manuscris se vedea că el scrisese: „mişeii", adică să rimeze cu „nătărăii". Una la mână. Alta: „Blanca, ştiu…". El era pentru: „ştiu", eu pentru: „ştii", adresat feti-sii nelegitime. Un „ştii", cu sensul de „a afla".

Însă am scris foarte favorabil despre *Adela*. De altfel, toată critica a fost foarte favorabilă. Chiar şi Lovinescu, care avea o detestabilă părere despre mijloacele literare ale lui Ibrăileanu, a trebuit să recunoască despre *Adela* că e o carte şi bine scrisă, şi e şi un bun roman analitic. Iată, am văzut acum filmul şi îi

găsesc, totuşi, o lipsă. Regia ar fi putut cere scenaristului să-i prezinte nu direct pe erou şi pe eroină, când unul avea 40 de ani şi cealaltă 20, ci să arate cum se legase prietenia lor când era fetiţă. Pe urmă când era adolescentă… Adică, să fi găsit mijlocul să înfăţişeze şi bogatele sugestii ale acestei premise ale iubirii lui Codrescu. Dar, în sfârşit, este bine că a fost filmat.

– *Eu l-am văzut pe ecrane şi are nişte imagini splendide.*

– Da.

– *Mărturiseaţi, mult stimate domnule profesor, în capitolul* „Lovinescu şi «Sburătorul»" *din* ***Amintirile*** *dumneavoastră, că aveţi numeroase amintiri despre mai toţi marii seniori ai literelor române: profesorul Nicolae Iorga, Mihail Sadoveanu, Liviu Rebreanu, Lucian Blaga, Ion Barbu, Hortensia Papadat Bengescu şi E. Lovinescu. Nu aţi concretizat niciodată, din câte ştiu, amintirile despre Mihail Sadoveanu. Aveţi, cumva, vreo reţinere? V-aş ruga să istorisiţi acum câte ceva despre autorul* ***Crengii de aur****.*

– Da. Iată, bunăoară, o amintire pe care n-am scris-o, cred şi destul de surprinzătoare. Când a venit Sadoveanu director al ziarelor „Adevărul" şi „Dimineaţa", am primit sugestia să continui cronica literară. Atunci am vrut să mă prezint directorului, care mă cunoştea personal, şi-mi trimisese toate cărţile lui cu dedicaţie. Scrisesem despre ele… M-a primit. Am avut norocul că era liber şi n-a trebuit să antişambrez. M-a primit foarte cordial şi mi-a spus: „Continuă cronica dumitale. Sunt de cele mai multe ori de acord cu aprecierile dumitale, afară de poezia cea nouă". Şi-a adăugat: „Cu excepţia lui Ion Barbu". Iată, deci, că el şi-a dat seama de un lucru foarte important, că singurul nostru poet ermetic, care merita o atenţie deosebită – chiar şi din partea celora care nu iubeau ermetismul – pentru marele lui talent, era Ion Barbu.

Deci, Sadoveanu îl aprecia la justa lui valoare pe poetul Ion Barbu. Însă pe toţi ceilalţi îi excludea. Fie pe tinerii care îl imitau, fie pe suprarealişti, mişcare iniţiată de „Contemporanul" lui Vinea şi continuată de Voronca, de Saşa Pană, de Ştefan Roll şi de ceilalţi.

Acesta a fost singurul meu contact în anul în care a fost director, până ce au fost suprimate ziarele.

– *Dar pe urmă l-aţi mai întâlnit, bănuiesc, de mai multe ori, la Academie, la Societatea Scriitorilor Români…*

– L-am mai întâlnit, dar am povestit gafa pe care am făcut-o la Predeal. Văzându-l prin geamul unui restaurant… El se pregătea cu uneltele de pescărie să treacă să pescuiască pe Timiş… La plecare, i-am spus: „Noroc! ". Or, ei nu acceptă! Consideră că e de rău augur. Şi-atuncea, mi-a spus aşa: „Noi pescarii aveam obiceiul să înjurăm pe cei care ne urează «noroc!»". El a fost delicat. M-a înjurat indirect. M-a înglobat într-o datină, fără, însă, a rosti o vorbă de ocară. Nu poţi să ştii toate. De unde era să ştiu că pescarii şi vânătorii nu acceptă să li se ureze „noroc! ".

– *Domnule profesor, se vorbeşte mult că s-ar fi ars cărţile lui Sadoveanu. Ce e real în toată povestea aceasta?*

– Iată ce era. Când a luat direcţia ziarelor „Adevărul” şi „Dimineaţa”, sigur că le-a dat prestigiul unui mare nume. Era cel mai mare prozator al nostru şi un fel de poet în proză naţional, nu-i aşa, cântăreţul nu numai al Moldovei, dar al tuturor frumuseţilor patriei. Ei bine, naţionaliştii de dreapta, mai mult sau mai puţin fascizanţi, cuzişti şi legionari, au socotit că e un act de trădare. Şi-i ziceau chiar „Jidoveanu”, în loc de Sadoveanu. Şi au considerat ca un semn simbolic că se leapădă de el, arzându-i cărţile. Or, arderea cărţilor este una dintre manifestările barbariei. Adversarului i se răspunde, fie prin dispreţ, fie prin aceleaşi arme. El scrie într-un fel la jurnal, în carte, dumneata ai dreptul să scrii în alt fel. Dar cartea în sine este un obiect al civilizaţiei. A distruge o carte este ca a arde o casă, în sfârşit, este o crimă împotriva spiritului şi arată îngustimea intelectuală, fanatismul, sălbăticia şi faptul că cei care comit acest lucru nu sunt nişte intelectuali. Un intelectual nu arde o carte. Un intelectual, dacă nu-i place o carte, o aruncă pur şi simplu, dar nu o distruge.

Atunci au protestat scriitorii. Iniţiativa a luat-o Liviu Rebreanu. Şi în grupul de scriitori care au protestat pentru arderile de cărţi, am fost şi eu, fireşte. Căci or fi fost mulţi care s-au abţinut de teamă, pentru că, fireşte, a te alătura acestui odios „trădător” – cum îl considerau – însemna să te expui la un tratament similar, sau să ţi se ardă cărţile sau să fii arătat cu degetul ca un trădător. Însă am fost un număr destul de important de scriitori de toate vârstele, care ne-am solidarizat cu Sadoveanu.

L-am văzut şi după accidentul de sănătate ce i se întâmplase. Se vindecase. Avea un surâs trist. Dar, totuşi, un surâs care vroia să fie binevoitor, fireşte. Gazda nu mai era el, era „doamna Valeria”, cum îi spunea soţiei lui, care şi ea s-a prăpădit acum un an sau doi.

Sigur, a fost o mare pierdere pentru literatura noastră acest accident, dar, după cum se ştie, fusese sfătuit să nu se ducă. Era într-o iarnă şi el se ducea, nu ştiu unde, prin Banat, fie pentru vânătoare, fie pentru pescuit. Şi doctorul lui îl sfătuise să nu meargă. El s-a dus şi a avut acea hemiplegie, care i-a luat graiul. Însă inteligenţa i-a rămas şi a mai trăit câţiva ani.

Mai tristă a fost situaţia cu Gala Galaction, care a trăit 5 ani de zile imobilizat în fotoliu, neputând nici vorbi, neputându-se nici mişca.

– *Dar pe Gala Galaction cred că l-aţi cunoscut îndeaproape.*

– Şi pe el l-am cunoscut foarte bine. Îmi spunea „Padrone“, pentru că fratele meu era la „Revista Fundaţiilor”, ca redactor…

– *Îi plătea…*

– Îi cerea, îi publica şi-i semna şi ordonanţa de plată. Am avut plăcerea să găsesc la anticariat o fotografie a lui Sâr Péladan, care venise în ţară, când Gala Galaction… A fost o răscruce a existenţei lui. Deşi Sâr Péladan era un excentric – umbla în costume asiatice –, era totuşi, un fervent catolic. Şi văzându-l la Biserica Catolică cufundat într-o smerită rugăciune, atunci s-ar fi făcut şi convertirea lui Gala Galaction. Aşa că Gala Galaction a fost, într-un fel, convertit de exemplul lui Péladan.

Ei bine, găsisem la anticariatul de la Casa Anticarilor de la Vama Poştei, o fotografie mare a lui Sâr Péladan şi cu o semnătură cu litere de aproape două degete. Şi mergeam pe stradă şi mă uitam, când, peste umeri, privindu-l, Galaction care venea din urmă a spus: „Asta a fost fotografia mea!" Zic: Am luat-o de la anticariat! „Cât ai dat pe ea?" Dădusem 20-40 de lei. I-am oferit-o. Şi-atunci mi-a dat şi dânsul o fotografie. Mi-a zis: „Ce să-ţi dau în schimb?" „Daţi-mi o fotografie a dumneavoastră!" Şi am o frumoasă fotografie a lui, în care fotograful i-a făcut un fel de aureolă. Şi el mi-a făcut o dedicaţie amuzantă: „Bucură-te, Şerban Cioculescu, uitându-te la barba mea…" etc. Avea barba stufoasă.

Îl comparam – şi-au făcut şi alţii comparaţia –, cu cizmele lui cum umbla, cu costumul din ultimii ani ai lui, cu Tolstoi, într-un fel. Însă, spre deosebire de Tolstoi, care era pentru un creştinism primitiv în afară de Biserică, Galaction a rămas credincios Bisericii şi era preot, însă un preot căruia i se reproşa că este prea latitudinar în morala lui. I se reproşa că scria şi la ziarul evreiesc…

– Ca om se spune că era prea lumesc...

– Era un suflet generos, cu o mare deschidere, cam cum e acum Biserica Catolică, care vrea să se însoţească cu toate cultele. Nu se mai pune acum catolicismul papistăşesc în conflict cu celelalte credinţe, ci caută într-un fel să şi le apropie. Ei, în felul acesta, Gala Galaction trebuie admirat. În cadrul Bisericii noastre, el avea un sens foarte larg al religiozităţii. N-avea fanatismul propriei credinţe. Şi i se reproşa acest lucru.

– Dar ca om cum era?

– Ca om era fermecător, avea conversaţia foarte bogată, avea amintiri foarte numeroase, începute cu Macedonski. Şi rămăsese foarte legat de Arghezi, care, totuşi, în corespondenţa lui, publicată de fiul meu, are momente de severitate şi chiar momente pamfletare la adresa lui. De aceea, cred că, în privinţa caracterului, Galaction era un om mai bun decât Arghezi şi mai înţelegător al oamenilor, al împrejurărilor. El avea ceva din creştinismul primitiv.

– Dar cu N. D.Cocea în ce relaţii se afla?

– Pe Cocea-l considera neserios. Era văr prin alianţă, prin soţia lui. Bunăoară, anumite trăsături pamfletăreşti şi anumite campanii el nu le aproba. Era mai aproape de Arghezi, decât de Cocea, pe care-l considera neserios.

– Vă referiţi în mai multe rânduri la cercul lui Alexandru Bogdan Piteşti. L-aţi cunoscut, cumva, pe amfitrion?

– Nu, nu l-am cunoscut.

– Doriţi să vă opriţi ceva mai pe larg asupra grupării şi a înrâuririi exercitate de ea asupra literaturii române?

– Bogdan Piteşti a fost un om foarte curios. De o moralitate dubioasă… Din acest punct de vedere a avut de suferit cultura noastră. La moartea lui, el îşi lăsase colecţia lui de opere de artă, în care străluceau Luchienii; avea câteva zeci de Luchieni. Fusese unul dintre protectorii lui Luchian. El şi doctorul Angelescu, când a paralizat Luchian, i-au cumpărat tablouri în valoare de 55 000 de lei aur, şi cu

banii aceştia i-au luat casa, care acum este în spatele Pieţei Amzei, casă memorială. În sfârşit, i-au creat mijloace de existenţă ca să nu moară în mizerie şi să moară în propriul lui cuib.

A cerut, însă, ca muzeul în care vor fi încadrate, să menţioneze: „Donaţia Alexandru Bogdan Piteşti". Ministrul Cultelor şi Artelor din acel moment a găsit că nu se poate accepta această clauză din partea unui om care fusese condamnat pentru încercare de şantaj, care fusese expulzat din Franţa, fără motive – dar se bănuia pentru motive de ordin penal, nu politic.

Ei, cum spuneam, în viaţa lui privată era imoral. Însă, trebuie să i se recunoască un lucru, că, fiind foarte bogat, n-a fost un egoist. A protejat literatura şi artele. A fost un mecena. În casa lui ţinea masă deschisă pentru toţi flămânzii, care făceau, ca şi el, literatură şi artă de avangardă, pe atuncea. Îi ajuta băneşte. Era generos. A avut un cult enorm pentru Arghezi. Am povestit că avea *Agatele negre* scrise într-un sul de pergament, ca un *Talmud* şi când cineva, cunoscând acest lucru, voia să transcrie ceva de Arghezi, din acel sul, el îl lăsa, dar şedea lângă el, ca nu cumva individual, cu foarfece sau cu lama să taie pergamentul. Avea gust artistic… A scos şi o revistă, „Ileana"… Avea un cerc artistic. Se pare, însă, că tot el, în timpul neutralităţii, primea bani ai propagandei germane – ca să se mai lupte, nu putea, să intrăm alături –, dar pentru neutralitatea noastră.

Din aceşti bani, el întreţinea (din jumătate) câteva gazete: „Seara", „Minerva"… Chiar şi „Cronica" lui Arghezi şi Galaction apărea cu aceşti bani. Şi dacă urmăreşti aceste ziare şi reviste, vei vedea că erau persiflaţi antantiştii şi cei care cereau realizarea idealului naţional.

Mi-aduc aminte că Arghezi, în „Cronica", unde era director politic, a avut un articol spiritual intitulat: *Găeştii s-au pronunţat*, pentru că şi Găeştii ceruseră intrarea în război, pentru a cuceri Basarabia, Transilvania… M-a luat gura pe dinainte.

– Dar a fost un proces al presei, după război, al lui Slavici, Arghezi…

– El n-a scris în timpul acela. Însă toţi acoliţii lui au scris la „Gazeta Bucureştilor", în frunte cu Slavici. În sfârşit, ei n-au făcut închisoare decât un an şi câteva luni, o închisoare, în parte la un hotel, parte la Văcăreşti, însă cu pachete, cu vizite în afară din oraş sau în oraş… O închisoare suis-generis, considerându-se că sunt nu deţinuţi de drept comun, ci deţinuţi politici. Însă, realmente, acţiunea lor, de a scrie la ediţia românească a ziarului Comandanturii germane, nu era un act patriotic.

Singurul dintre oamenii politici care a avut o atitudine decentă a fost Titu Maiorescu. Până şi P.P.Carp s-a dat în stambă cu nemţii. Şi Marghiloman a avut o atitudine mai decentă, însă cam ezitând între Titu Maiorescu şi Carp. Maiorescu n-a vrut să meargă la Mackensen. Când Mackensen l-a invitat să-l vadă, Maiorescu a spus că locuinţa lui îi e deschisă. Nu s-a dus la el. Nu ştiu dacă, Mackensen l-a vizitat, dar în cazul că l-a vizitat, n-a obţinut din partea lui nicio declaraţie publică şi nicio manifestaţie. Deşi era contra războiului, el considera că din moment ce guvernul legal al ţării e la Iaşi, la Bucureşti, nimeni nu trebuie să aibă o atitudine politică. Punctul de vedere al lui Maiorescu a fost cel just.

Din nefericire, grupul Slavici, Arghezi, Dem Teodorescu, Carnabatt şi alţii, cam din jurul lui Bogdan Piteşti, au fost împinşi de el şi au colaborat cu nemţii.

– Vorbiţi de vechea „Republică a literelor române", referindu-vă ironic la atitudinea lui G.Călinescu faţă de Vladimir Streinu, căruia îi dădea sfaturi stilistice. În ce măsură se poate vorbi, totuşi, neironic de o asemenea „republică", pentru perioada interbelică, pe care aţi cunoscut-o îndeaproape?

– Sigur, o „republică a literelor" este o metaforă. O metaforă care are mai mult o justificare de ordin, nu în sensul modern al cuvintelor, ci de Res-publica, de unde vine cuvântul republică, care însemna lucrul public, adică interesele publicului. Însemna, de fapt, viaţa societăţii. Scriitorii se considerau o comunitate liberă, care chiar dacă nu era constituită statutar, avea, totuşi, un fel de solidaritate de ordin spiritual şi naţional. Sigur că sensul acesta de republică nu avea un sens politic protestatar, dar, totuşi, punea accentul pe libertatea de spirit a scriitorului. Adică scriitorul nefiind constrâns de nicio obligaţie, în afară de aceea a profesiei. E o metaforă care circula şi în alte ţări, fie că erau republicane, fie că erau monarhii constituţionale, ca la noi.

De altfel, vă atrag atenţia că, solicitat fiind Caragiale, când era la Berlin, să asiste la o reprezentaţie dată de studenţi din dramaturgia lui Caragiale, la Iaşi – cum însă studenţii ieşeni devastaseră redacţia ziarului „Opinia" –, Caragiale le-a făcut o scrisoare în care spunea că el nu poate, în mod onorabil, să asiste la această reprezentaţie, pentru că singurul lui sprijin în timpul activităţii lui a fost libertatea scrisului şi că el nu poate sta alături de cei care pun stavilă acestei libertăţi.

Or, republica literelor însemna şi solidaritatea scriitorilor care înţelegeau că condeiul nu cunoaşte şi nu trebuie să cunoască nicio constrângere din afară.

– În mărturisirile multor scriitori interbelici am găsit evocate frecvent discuţiile vii, interminabile, purtate cu prietenii, cu cunoscuţii, cu colegii de breaslă: la Tudor Vianu şi Ion Marin Sadoveanu, la Mircea Eliade şi Camil Petrescu, la Anton Holban şi Şerban Cioculescu… Generaţiile anterioare şi mai ales cele următoare nu au consemnat în asemenea măsură schimbul viu de opinie. Ce au însemnat, de fapt, pentru climatul literar interbelic aceste discuţii? Mi s-a părut a fi un fapt caracteristic pentru epoca respectivă.

– Sunt două feluri de discuţii la care, probabil, faci dumneata aluzie. Sunt discuţiile orale şi sunt polemicile de presă.

– La cele orale mă refer.

– Am spus că epoca interbelică a dat literaturii noastre al doilea clasicism – după acela de la sfârşitul secolului trecut, cu Eminescu, Creangă, Caragiale, Titu Maiorescu, Slavici şi ceilalţi, respectiv, toată marea configuraţie de scriitori: Rebreanu, Arghezi, Lovinescu, Hortensia Papadat Bengescu, Blaga, Bacovia şi alţii.

Să-l luăm, bunăoară, pe Rebreanu. Sigur, Rebreanu a profitat foarte mult din prietenia pe care i-a arătat-o Mihail Dragomirescu. Să nu uităm că în momentul când a venit în ţară, nu era încă perfect acomodat nici cu limba literară românească, nici cu istoria literară românească. Şi-atuncea, cenaclul lui Dragomirescu a putut

avea o importanţă deosebită. De altfel, s-a simţit totdeauna mai legat de Dragomirescu – căruia i-a făcut şi secretariat la „Falanga literară” – decât de Lovinescu, căruia-i făcuse secretariat la primul „Sburător”.

Sigur că discuţiile redacţionale au putut fi foarte folositoare şi formative chiar pentru scriitori geniali ca Rebreanu, care, însă nu se bucurase în prima lui formaţie intelectuală de climatul literar şi spiritual românesc. Era mai legat de cel maghiar şi de cel german.

Discuţiile literare aveau loc mai ales în cele două cenacluri bucureştene interbelice: cenaclul de la „Vieaţa nouă” a lui Densusianu. Cred că-şi întrerupse activitatea în 1916.

Însă Dragomirescu a continuat activitatea lui, iar Lovinescu şi-a deschis-o cu ocazia „Sburătorului”.

Cum Lovinescu avea casa deschisă în fiecare după-amiază, între orele 5 şi 8, scriitorii – dacă se întâmpla să fie mai mulţi, nu numai doar debutantul cu Lovinescu – se angajau o seamă de discuţii. Aceste discuţii pentru tineret erau orientative şi foloseau foarte mult formaţiei lor literare. Sunt scriitori care şi astăzi recunosc – ca Jebeleanu, dintre cei mai însemnaţi de astăzi – importanţa cenaclului lui Lovinescu. Lovinescu era un spirit liber, nu îşi impunea punctul de vedere. La el, teoreticieni fuseseră Fundoianu, înainte de a pleca, şi Aderca, care a scris şi un fel de manual de estetică. Pe urmă, discuţiile literare erau foarte vii.

Camil Petrescu, Camil Baltazar, Vladimir Streinu, Pompiliu Constantinescu întreţineau un climat permanent de discuţie.

Pe urmă, erau discuţiile la cafenea. Sigur că, la cafenea, atmosfera nu era numai teoretică. Mai era şi puţintică bârfă. Însă, între noi fie zis, bârfa nu lipsea nici la cenaclul lui Lovinescu, nici la cenaclul lui Dragomirescu. Curiozitatea cobora nu numai asupra ideilor unor scriitori, ci şi asupra vieţii lor private.

Cafeneaua ştia tot! Şi nu se sfia de niciun fel de discuţie. Pe urmă şi de discuţii politice. Mi-aduc aminte că-n ultimul an de guvernare al lui Tătărescu, în anul 1936–1937, el protesta împotriva „isteriei cafenelei”. Adică ce, se temea c-o să-l răstoarne cafeneaua? A fost răsturnată la alegeri, în toamna anului 1937, neputând lua 40% cât era cota ca să-şi facă majoritatea.

Cafeneaua, prin urmare, era loc de tot felul de discuţii. Însă şi de discuţii literare foarte vii. Aveam discuţii literare la cafenea cu Tudor Vianu, cu Ion Barbu… Şi unul şi altul erau foarte substanţiali în discuţiile literare; amândoi, cu gândirea bine articulată.

Nu mai vorbesc – în cadrul redacţiilor revistelor. Eu am pomenit, vorbind de „Kalende”, mai mult în *Amintirile* mele ce vii erau discuţiile şi cum m-am ridicat eu împotriva lui Streinu, care, fără să ne consulte, a pus un moto, la numărul 2 sau 3: „On va l’esprit”. Or, noi nu eram spiritualişti. Am găsit că acest moto nu ni se potriveşte. Şi pe chestia asta, Pompiliu Constantinescu mi-a dat dreptate.

Discuţiile erau foarte vii. Şi de obicei, discuţiile, în interiorul unei redacţii sau al unui grup literar sunt foarte fructuoase. Când nu sunt de ordin pur personal şi nu

ajung la violenţe verbale, polemicile de ordin literar, chiar în sânul uneia şi aceleiaşi grupări sunt foarte folositoare. Niciodată n-a existat într-o grupare literară un spirit – cum spun francezii – moutonnier, adică un spirit de objecvioasă ascultare a câte unui conducător.

Spiritul de frondă, spiritul de libertate intelectuală şi-l rezerva fiecare. Sigur că mai târziu, când G.Călinescu conducea Institulul, el nu admitea alte păreri decât pe ale lui.

Mi-aduc aminte – cred c-am povestit acest lucru – că acum vreo 30 de ani, bunul meu prieten Alexandru Claudian şi-a anunţat o comunicare la Călinescu, cu o lucrare pe care o avea el în plan ca cercetător ştiinţific la Iaşi: *Realismul în opera lui Maupassant*, şi a citit această lucrare. Cum m-a invitat să vin şi eu, eu m-am dus, m-am aşezat la masa cea lungă. Călinscu, când a venit, a salutat global – nu ne-a dat mâna la toţi şi a început să-şi citească Claudian lucrarea. Lucrarea era foarte metodic făcută, substanţială, bine scrisă şi n-a fost prea lungă – a durat vreo 45-50 de minute.

Cum în acea lucrare, la un moment dat, era expresia: „a face dragoste", care e în toate limbile, sigur cu un sens material, nu spiritual, Călinescu a găsit cu cale să facă o contra conferinţă, nu chiar de trei sferturi de oră, ci doar de 30-40 de minute, în care să slăvească iubirea platonică.

Nu spun motivele de ordin intim care l-au îndemnat să facă acest lucru, dar, sigur că a vorbit cu strălucirea lui obişnuită. După ce-a terminat, a întrebat pro forma: „Mai vrea cineva să ia cuvântul?"

Atunci m-am ridicat eu şi în puţine minute – 5 sau 6 minute –am arătat partea pozitivă a conferinţei. Şi Călinescu: „Da, da sigur, sigur, fără îndoială, conferinţa a fost bună. Da, sigur, aşa e". Adică mă aproba. Însă a ridicat şedinţa şi s-a retras în biroul lui.

Înainte de a pleca – Călinescu s-a retras în biroul lui –, Claudian s-a dus să-i spună: „Bună seara", că era o oră de seară. Şi Călinescu îl întreabă: „Tu l-ai invitat pe Cioculescu?" „Da, eu!" „Uite, m-a mirat, ce-a căutat să-mi tulbure absolutul". Absolutul însemna că numai el avea cuvânt.

Ei, în cenacluri, de obicei, chiar conduse de Dragomirescu sau de Lovinescu, acest absolutism nu exista. Chiar după ce-şi spunea Lovinescu sau Dragomirescu părerea, mai putea să şi-o spună şi altul.

În literatură şi-n artă valorile sunt aproximative şi foarte relative. Adică, nu trebuie să credem nici că valorile pe care le promovăm sunt totdeauna exacte sau bine susţinute şi un sens al relativităţii trebuie să existe.

Or, discuţiile întreţin acest simţ al relativităţii. Nu o singură părere este cea justă şi determinantă. Adeseori ea abia se conturează dintr-o discuţie generală, cu păreri foarte variate. Şi-atunci se lămureşte o problemă.

Ei, toate aceste discuţii au fost foarte vii. Iată, bunăoară cafeneaua. Profesorul Iorga – am uitat să spun – într-un rând, a scris aşa, sub semnătură, că e păcat că inteligenţa mea se întunecă în fumul cafenelelor. Or, cafeneaua pentru mine, n-a

fost nici loc de îmbâcsire a inteligenţei – în cafenelele noastre nu se lua nici haşiş, nici opiu, iar fumul de tutun nu era chiar atât de gros – nici de tâmpire. Dimpotrivă, cafeneaua deschide spiritele. Şi mai mult încă, după cum a observat – cred – Arghezi, care, în diferite rânduri, a făcut apologia cafenelei, prostul nu rezistă. Numai inteligenţii între ei se pot înţelege să-şi găsească un climat de înţelegere reciprocă, chiar dacă au idei şi temperamente deosebite. Iar prostul nu rezistă, pentru că dacă spune o singură prostie, râsul general îl elimină de la acea masă, nu mai vine a doua oară.

Cafeneaua era, deci, un mod de selecţie. Că erau unii proşti care veneau, dar aveau cel puţin bunul-simţ că tăceau. Erau aşa-zişii chibiţi, ca la mesele de joc de cărţi, cei care nu jucau, dar le plăcea să se uite cum joacă alţii. Existau şi chibiţi la cafenea.

– À porpos de cafenea, ***Amintirile*** *dumneavoastră mi s-au părut că au ca epicentru tocmai cafeneaua, prin prisma căreia şi de pe poziţiile căreia priviţi întregul univers literar românesc. Ce vă atrăgea, de fapt, către acest loc de reuniune a unora dintre scriitori? Vorbiţi, vă rog, despre „spiritul" Capşei.*

– La Capşa veneau, dintre bunii mei prieteni, Vladimir Streinu, Camil Petrescu, Tudor Vianu, Al.T.Stamatiad, Mihail Sorbu şi alţii. Perpessicius nu venea, nici Pompiliu Constantinescu, nici G.Călinescu. Conversaţia cu Ion Barbu era foarte nutritivă, cu Tudor Vianu – la fel. Cafeneaua pentru spiritele morocănoase, pentru inteligenţele închise şi reduse era considerat un local de pierdiţie. Or, noi nu ne-mbătăm acolo, femeile – mult dacă venea cineva şi cu soţia lui… Mi-aduc aminte, acum câţiva ani, am avut întâlnire, la Capşa, cu profesorul Duprand şi soţia lui. El fusese în interval şi rectorul Universităţii din Paris, însă fusese aici în Bucureşti directorul Institutului Francez şi frecventasem acel Institut, făcusem şi conferinţe.

Cafeneaua, prin urmare, era un loc de întâlnire, e-adevărat, nu numai al scriitorilor. Înainte de întregirea României, adică înainte de intrarea noastră în Primul Război Mondial, scriitorii se întâlneau mai mult la terasa Oteteleşanu, unde în special era masa lui Macedonski. Pe vremea aceea eu eram în liceu. Aşa că nu pot avea nicio amintire. Ştiu doar ce-am citit despre terasă. Însă, acolo s-a întâmplat un lucru interesant odată. Se pare că Gregorian fusese atacat în presă de un membru al cenaclului. Or, Gregorian, poetul, era un atlet. S-a dus să-i ceară socoteală, i-a ars două palme şi l-a pus jos. S-au aruncat asupra lui alţii şi el i-a pus jos pe toţi care s-au apropiat de el, unul după altul. Macedonski a rupt-o la fugă. Şi-l întâlneşte cineva şi-l întreabă: „Ce se-ntâmplă?" Dar Macedonski răspunde, răsucindu-şi ţigara. „O discuţie între scriitori…"

Desigur, aceste lucruri se-ntâmplau foarte rar. La Capşa n-am asistat la nicio bătaie. Erau, sigur, scriitori care nu vorbeau între ei. Bunăoară Al. I. Stamatiad cu Ion Barbu se ignorau, dar nu se invectivau, nu se certau. Uneori, atmosfera devenea şi tristă. Mi-aduc aminte – am povestit, cred, acest lucru – eram către seară la Capşa cu Streinu şi intră Tudor Vianu şi ne spune: „Vin de la căpătâiul lui Camil

Petrescu, moare! Măi băieţi, măi, hai să bem un coniac, să-mi treacă proasta dispoziţie!" Şi, firește, după coniacul pe care l-a dat el, am dat şi eu un coniac, dar cu o sută de grame nu te-mbeţi!

N-am văzut niciodată pe cineva ieşind beat de la Capşa. Ba chiar, celebrul rege al spriţului, Stan Palanca, care pretindea că poate bea o sută de şprituri într-o zi, venea la masa noastră şi spunea: „Îmi daţi un şpriţ?" „Da". Îi dădeam. Bea, dar nu era beat. Era, cel mult, puţintel cu chef, cum îi şade bine omului, mai ales dacă-i bine antrenat. Eu n-am putut bea niciodată, n-am avut dispoziţie de chef.

– Să luăm acum reversul medaliei. Enumeraţi în ***Amintiri*** *un şir de scriitori care nu frecventau cafeneaua literară: Călinescu, Sadoveanu, Rebreanu, Blaga, Lovinescu, Brăescu… Există vreo linie care-i reuneşte? În genere care erau motivele antipatiei faţă de Capşa?*

– Iată ce este! Unii dintre ei, în tinereţea lor, frecventaseră cafeneaua, dar pe urmă… Sunt convins că Rebreanu o frecventase. Ei, sigur, erau marii lucrători ca Iorga şi Călinescu, care considerau că e timp pierdut. Sigur, că noi, care frecventam Capşa – chiar dacă nu şedeam opt ore pe zi acolo, ca să ne mâncăm ziua întreagă – ne găseam timp liber. Erau unii care nu-şi găseau timp liber. Lovinescu, când avea timp liber, se plimba sau se ducea la Alcalay, făcea standul librăriei. Unii, din mândrie, nu veneau.

Sigur, cafeneaua, creând un fel de egalitate – uite republica – în republica literelor, cafeneaua era un factor egalizator, nu vreau să zic nivelator, fiindcă fiecare rămânea cu ideile şi cu temperamentul lui. Însă consideram ex aequo. Dacă venea Ion Barbu – era mai în vârstă ca mine –, Camil Petrescu – la fel, dar îi puteam contrazice – puteam avea altă opinie. Nu mi se atrăgea atenţia că sunt tânăr: „Taci din gură, că n-ai cuvânt!" Nu mi s-a spus niciodată. Decât dacă cineva spunea o prostie – cum ziceam – era sancţionat cu ilaritatea. Erau, deci, unii, oameni gravi care nu veneau. Uite, Tudor Vianu, care era un om grav, totuşi iubea cafeneaua. Dintre spiritele aulice, spiritele academice, Tudor Vianu era acela care, din când în când – bine, nu venea zilnic ca Ion Barbu – poposea la Capşa. Ion Barbu, cum spuneam, îşi pregătea acolo şi lecţiile. Adică, se putea izola. Eu îmi scriam într-o vreme foiletoanele în sala de biliard a unui restaurant care a fost demolat când regele Carol al II-lea a lărgit Piaţa Palatului. Mă duceam la ora trei în sala de biliard cu cartea pe care-o recenzam la „Adevărul" şi cu câteva foi de hârtie şi scriam. Dacă venea cineva să mă-ntrebe: „Ce faci?", eu răspundeam: „Scriu". Şi acela-nţelegea şi nu se aşeza la masă. Şi-mi făceam articolul. Zgomotul dimprejur nu mă tulbura, după cum nu-l tulbura nici pe Barbu. Mă puteam interioriza, chiar într-o sală în care era zgomot. N-am scris niciodată la redacţie la „Adevărul", pentru că eu nu eram redactor cu luna, intern, eram redactor extern. În săptămâna când nu-mi dădeam articolul, nu apăream, dar nu însemna că eram exclus. Când dădeam, mi se publica. N-aveam nici zi fixă. Şi rareori dădeam în mod statornic, cum dau acum la „România literară", nu lipsesc din niciun număr şi fac şi articole pe comandă duble.

– Care erau liantele tinerei generaţii de critici: Vladimir Streinu, Perpessicius, Şerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu, I. Biberi, M. Sebastian, Octivian Şuluţiu dincolo de aparenţele şi realele opinii contrarii care puteau să vă separe şi vă separau pentru moment în privinţa aprecierii unei scrieri şi a scrierilor unora dintre dumneavoastră. Mă gândesc, de pildă, la replica lui E. Lovinescu, la care, făceaţi referinţă în ***Amintiri****: că puteţi continua prietenia cu Vladimir Streinu după ce scrisese nu bine despre* Viaţa lui I.L.Caragiale*? Care era elementul de legătură între atâtea personalităţi cu aşa de diferite opinii?*

– Bunăoară, cu Pompiliu Constantinescu şi cu Streinu liantul era viaţa universitară. Fusesem aceeaşi serie şi fusesem aceeaşi generaţie. E adevărat că Pompiliu Constantinescu în anii aceia era mai apropiat de Dragomirescu. Chiar în „Viaţa literară" a lui Valerian, el a scris un medalion despre Dragomirescu, unde îl proclama un Boilleau al României. Pe urmă a renunţat şi a intrat în sfera de influenţă a lui Lovinescu.

Cu Vladimir Streinu am avut legătură din anul întâi de universitate. Cu Pompiliu Constantinescu m-am întâlnit cu ocazia „Kalende"-lor.

– Aveţi în vedere, în primul rând, relaţia directă, legătura de prietenie?

– Iată ce este. E o solidaritate de generaţie între oamenii care se tutuiesc între ei, care au avut un fel de camaraderie (pe-atuncea nu se spunea tovărăşie), camaraderie literară.

Sigur, eu nu-mi puteam permite. Unii dintre noi erau excesivi. Şuluţiu îl tutuia pe Blaga. Eu nu l-am putut tutui niciodată, deşi Blaga spusese cuiva că „cel mai bun prieten al lui din Bucureşti sunt eu". Dar nici el nu mă tutuia, nici eu nu-l tutuiam. Putea fi, deci, o legătură afectivă şi de prietenie, fără acest liant al camaraderiei de generaţie, care este ratificat prin pronumele *tu* – prin tutuială. Eu şi acum urmăresc în corespondenţă pe cei care se tutuiesc. Bunăoară, singurul care îl tutuia pe Călinescu, din grupajul de scrisori publicate în vol. II, era Philippide. Ceilalţi toţi îi spuneau „dumneata". Nu ştiu de unde-l cunoscuse şi ce relaţii era între ei – se tutuiau. Asta e!

Sigur că era o stimă reciprocă între noi, însă nu ne legau totdeauna comunitatea desăvârşită de păreri. Însă, ce ne lega? Ne lega o concepţie de ordin general: autonomia esteticului, bunăoară. Dacă nu puteam fi de acord cu Lovinescu, este că el confunda esteticul cu eticul şi cu etnicul. Pe această chestie, gruparea A.C.L.R-ul, cei şapte, erau cu toţii de acord, din acest punct de vedere. Cei şapte care ne-am unit în 1936, sau '37, nu mai ştiu, am făcut această asociaţie, am plecat de la acest punct de vedere.

În acea grupare eu eram prieten mai bun cu Streinu şi cu Biberi. Cu Biberi întreţinusem o mare corespondenţă (care s-a pierdut, cel puţin scrisorile lui nu le mai găsesc). Când eram la Turnu Severin şi-mi făcea scrisori foarte lungi… Aveam dispute şi cu Vladimir Streinu, între noi. Şi, după cum ai observat şi dumneata, prietenia noastră nu era bazată pe admiraţie reciprocă. Aşa că noi disociam între relaţia de prietenie şi libertatea opiniei critice, a judecăţii critice.

– Dar Asociaţia Criticilor Literari de care aţi vorbit a fost o înţelegere mutuală cu caracter particular sau a avut un ce oficial?

– Nu. Noi ne-am constituit într-o grupare care – fără să fi avut un statut –, totuşi luptam împotriva constrângerilor care se profilau în materie de literatură. Au fost arestări de scriitori pentru motive pornografice: Geo Bogza şi H.Bonciu. Am protestat. Am considerat că pentru delict de presă detenţia preventivă e contrarie legilor penale. Prin urmare, noi luptam şi împotriva constrângerilor spirituale şi-mpotriva constrângerilor de ordin corporal. Luptam împotriva huliganismului antisemit, împotriva huliganismului legionar sau cuzist, împotriva aşa-ziselor campanii contra pornografiei, care începea cu Arghezi.

Acum, sigur, Arghezi, uneori depăşea limita decenţei, însă bucata era, totuşi, transfigurată şi noi înţelegeam că, întrucât, scrisul lui era bogat metaforic şi cu o viziune poetică, cuvintele respective şocau numai pe spiritele înguste. Exista şi un fel de moralism neinteligent şi care nu era împerecheat cu gust literar şi artistic. Acolo unde e literatură nu mai e pornografie, chiar dacă sunt amintiţi termeni tari.

Noi luptam, deci, pentru libertatea nelimitată a scrisului. Sigur că în această libertate nelimitată nu intrau şi factori extraliterari, dar noi tocmai luptam împotriva factorilor extraliterari care pretindeau să reducă libertatea scriitorului sau chiar să ducă la situaţii ca aceea a arestării unor scriitori. De aceea, am integrat volumului meu de *Aspecte literare contemporane*, polemica pe care am avut-o cu Mireca Eliade, care aproba, la o adunare generală a scriitorilor, arestarea lui Bonciu şi a lui Geo Bogza. Şi atunci, eu am arătat că în propria lui literatură sunt exact aceleaşi elemente. Dacă ceilalţi au fost pornografi, atunci e pornograf şi el. Dar am rămas prieteni. Mircea Eliade nu s-a supărat.

– V-aş ruga să vorbiţi – pentru că aţi adus în discuţie şi dumneavoastră, problema aceasta, dar mă gândeam să vă şi întreb şi eu – să vorbiţi despre dimensiunea reală a frondei moderniste. A avut ea, în contextul epocii, valoarea şi rezonanţa care i se acordă a posteriori.

– Vorbiţi de care modernism?

– De modernismul interbelic, de 75HP*, de* Unu*, etc.*

– Sunt două feluri de modernisme. Exista un modernism implicit şi există un modernism explicit…

– Afişat.

–… militant. La noi, modernismul militant interbelic a fost cam sincronic cu dadaismul şi cu suprarealismul şi mergea la delir verbal, la un aflux enorm, o invazie superfetatorie a metaforelor incoerent legate între ele… Acest modernism nu l-am aprobat niciunul dintre noi, dintre cei şapte, care semnasem manifestul Grupării Criticilor Literari Români. Chiar înainte de a ne constitui în grup!

Însă exista modernismul temperat. Sigur că cenaclul lui Lovinescu a fost un laborator al unei literaturi moderne. Dar nu al unei literaturi moderniste. Lovinescu, care avea o formaţie clasică, totuşi, a aderat la un anumit modernism. Aşa-zisul simbolism de muzicalitate interioară. Dar în orice caz, a lansat scriitori moderni, pe Ion Barbu, pe Camil Petrescu.

– Nu. Eu mă refer de fapt la avangarda literară. Care era rolul ei în epocă?

– Literatura de avangardă era mai mult o literatură de frondă, care dinamita în primul rând limbajul.

Or, noi, toţi ceilalţi, înţelegem că fiecare scriitor are limba lui, are expresia lui personală, dar acea expresie personală să rămână artistică şi să meargă în direcţia şi a inteligibilităţii şi a expresivităţii artistice.

Or, literatura aceasta a lui Ilarie Voronca şi a lui Saşa Pană…

– ...Marcel Iancu, Tristau Tzara…

– Da. Era o literatură absolut incoerentă, pe care noi n-o puteam gusta. De aceea, spun. Ei îmi trimiteau broşurile lor, cu însemnarea: „Serviciul de presă". Adică nu se aşteptau, de la obtuzitatea mea, ca să-i elogiez.

Sigur că, pe urmă, evoluând Ilarie Voronca, am putut scrie favorabil despre anumite broşuri ale lui. Însă despre ceilalţi, nu.

– Dar într-un fel, domnule profesor, dezicându-se de propriile lor manifeste, adică venind în jgheabul normal al literaturii.

– Da. Am scris tot aşa favorabil despre Nisipeanu, care şi el pornise de acolo.

– Dar Arghezi în ce raporturi se afla cu literatura aceasta?

– Arghezi?

– Da. Pentru că el a fost foarte cultivat de avangardişti.

– Arghezi a fost şi el contra modernismului. Şi contra modernismului plastic. Când l-a făcut Maxy din profil cu anumite elemente cubiste, el s-a plâns c-a fost pus pe scaunul electric. Iată, deci, că nu gusta cubismul în arta plastică. Noi, din arta plastică, cel mult recunoşteam geniul lui Brâncuşi. Dar celelalte forme de manifestare…

– Dar aveau ele un răsunet aşa de mare în epocă după cum se afirmă astăzi?

– Da, au avut un răsunet.

– Pe Urmuz, de pildă, l-aţi cunoscut?

– Iată ce este! Urmuz a fost lansat, după cum ştiţi, de Arghezi. Acum, Arghezi însuşi a avut multe tablete cu un umor americănesc, sec, dar nu a mers niciodată la incoerenţa lui Urmuz. Aşa că, pentru mine, faptul că l-a luat în cârcă pe Urmuz a fost o excepţie. Poate că era omul simpatic… Cine ştie?!

– Dar l-aţi cunoscut, îl ştiaţi măcar din vedere?

– Nu, nu l-am cunoscut. Eu am luat cunoştinţă de sinuciderea lui. Atât. Era grefier la Casaţie. Grefier la Casaţie echivala cu preşedinte de tribunal. S-a sinucis de neurastenie. Însă, observă dumneata, a scris Balotă despre el un volum de cinci ori mai mare sau de zece ori mai mare decât opera lui.

Sigur că dacă vrei să găseşti profunditǎţi mai ales freudiste… A fost luat în antrepriză de critica freudistă. Eu niciodată n-am acceptat amestecul freudismului în critica literară şi artistică…

– Dar e în mare vogă, la ora actuală, Urmuz!

– … După cum n-am aprobat examenele psihiatrice ale doctorilor care au scris despre nebunia lui Eminescu!

– Despre Eugen Ionescu vorbiţi în trecere în amintirile dumneavoastră. Oare nu l-aţi cunoscut mai îndeaproape şi mai îndelung?

– Nu numai că l-am cunoscut, dar am povestit eu acest lucru, el a fost premiat de un juriu de şapte membri, din care numai Tudor Vianu şi cu mine am votat contra, considerând lucrarea lui neserioasă. Ceilalţi, însă, cu Petru Comarnescu şi nu ştiu mai cine, ne-au majorat, şi-atunci Rosetti a făcut ca să nu apară la Editura Fundaţiilor. Însă cu banii Fundaţiilor a apărut în Editura Vremea şi s-au plătit drepturile de autor. Adică nu i s-a anulat premiul. Am rămas, totuşi, în relaţii prieteneşti. Şi când el a plecat în Franţa într-o misiune diplomatică, ne-a invitat la o masă de seară pe Tudor Vianu cu nevastă-sa şi pe mine cu soţia mea. Masa a fost îngrijită sau de mama lui sau de mama ei, nu ştiu. Dar fapt e că ne-a dat o masă splendidă. Şi, la un moment dat, îl întreb: „Ascultă, Eugen, cum se face că ne-ai invitat tocmai pe noi care am votat împotriva premierii dumitale?" La care el a spus: „Aţi fost singurii inteligenţi. Ceilalţi erau nişte dobitoci".

Pe urmă mi-a scris şi de la Vichy, şi mi-a scris şi în anii lui de sărăcie, înainte de a se face cunoscut, înainte de-a se lansa cu piesele lui de teatru.

Am publicat două dintre scrisorile lui… Ştii că el a suferit o condamnare în ţară?

– *În contumacie?*

– Cunoşti sau nu?

– *Nu.*

– Când a reapărut „Viaţa românească", el a trimis două corespondenţe de la Paris. „Viaţa românească" avea acum o orientare progresistă sub îndrumare comunistă. Şi nu se terminase războiul. Era, deci, în iarna anului 1944–1945.

– *Nu erau Suchianu şi Ralea la direcţie?*

– Da. Şi a trimis două corespondenţe. Tudor Vianu a zis: „Una din ele nu merge". Şi i-a dat lui Suchianu – că ei făceau bucătăria „Vieţii româneşti" – bucata care mergea. Suchianu, din spirit de contradicţie, a publicat-o pe cealaltă. Or, în bucata cealaltă, Eugen Ionescu comitea o gafă. Uitând că scrie în timp de război, când soldaţii noştri mureau pe front, el îşi declara satisfacţia că scăpase de serviciul militar. Şi-atunci presa adversară a făcut monedă din acest lucru că în „Viaţa românească" a putut apărea apologia defetistă a cetăţeanului care eludează serviciul militar. Şi-atuncea procurorul Capitalei, procuratura, i-a făcut un proces şi l-a condamnat în contumacie. Nu ştiu la cât. Dar fapt e, că-ntr-una din scrisori, el spunea că i se oferă întreţinerea gratuită, dar că preferă să tragă mâţa de coadă acolo, decât în ţară.

L-am văzut la Paris. În interval, însă, apăruse o teză de doctorat…

– *În Germania undeva…*

– A unei nemţoaice, care, din articolul meu despre *Nu*, descoperise un fragment în care eu, relevând nişte pasagii dialogate şi nişte scenete, scrisesem că adevărata lui vocaţie este în teatru. Dacă se va dedica teatrului, îşi va găsi adevărata lui vocaţie. Şi-atunci, în acea teză de doctorat, citatul meu este dat ca profeţie. Aşa că, într-un fel, am fost naşul literar al marelui dramaturg Eugen Ionescu. E unul dintre micile mele motive de orgoliu, nu-i aşa?! Nu e puţin lucru să descoperi cu 10 sau 15 ani înainte vocaţia adevărată a unui scriitor.

– *Dar l-aţi văzut parcă şi pe urmă!*

– L-am văzut o singură dată, la Paris. Era la el şi Mircea Grigorescu. Ei, el e un mare neurastenic şi combate neurastenia cu ţinteri şi cu băutură. Evident, în cantităţi numai ca s-adoarmă. Şi pentru el, băutura e ca un somnifer. Dar nu pentru a-i obnubila luciditatea. E un spirit lucid, un spirit fără idoli, un negativist. A rămas şi el un negativist. Viziunea lui asupra societăţii e o viziune neagră. Omenirea i se pare dementă. De altfel, acelaşi lucru îl spune şi despre lumea lui Caragiale. Că toţi sunt nebuni. Nu-i adevărat. La el – da. Personajele sunt incoerente. El este poetul dramatic al dezorientării lumii moderne, pe care el o potenţează în mod monstruos. Până şi învăţătura limbii engleze – el a făcut din asta un fel de bufonerie. El are geniul grotescului.

– *În capitolul dedicat lui Păstorel, din* ***Amintiri****, notaţi: „La finele acestui capitol, bag seama că n-am avut loc să spun un cuvânt despre controversa noastră pe tema Cotnariului. O las pe altă dată*”. *La ce vă referiţi?*

– Iată la ce mă refeream. El a scris într-una din cărţile lui că după cum pe Valea Prahovei întreaga Vale a Prahovei are miros de ţiţei, Moldova toată are miros de Cotnari. La care eu i-am spus că mă-ndoiesc de-acest lucru. Atunci el mi-a dedicat cartea lui viitoare cu această epigramă. El a creat un tip nou de epigramă cu dublă poantă – una în versul patru şi una în versul al cincelea:

„Cotnarul, dacă nu-l iubeşti.
Ca tot ce-i moldovean în fire,
No, hai la Milcov cu grăbire,
Şi să ciocnim un Nicoreşti”.

Asta este prima poantă. A doua:

„Sau vrei să-l bei dintr-o sorbire?”

Asta era controversa noastră. Eu am mai scris o dată. Dar el preconiza bătaia. Şi eu am scris un entre fileu – în care-l combăteam, împotriva bătăii. De altfel şi Arghezi, într-o vreme, preconiza bătaia ca replică în polemică şi se lăuda că l-a bătut cu bastonul pe Teodorescu-Branişte. Deci, a existat şi un moment în care scriitori civilizaţi – sigur, o paranteză a lucidităţii – când scriitorii au făcut apologia bâtei fără să se gândească că bâta e mai bine mânuită de huligani decât de autenticii scriitori. Chiar dacă un scriitor autentic vrea să mânuiască bâta, o mânuieşte mai bine huliganul.

– *Sigur! Deşi vorbiţi aşa de mult de prietenia cu Camil Petrescu, nu istorisiţi decât în trecere cum s-a înfiripat ea. Doriţi s-o faceţi acum?*

– Nu! Am explicat foarte bine. El m-a îmbrăţişat imediat ce-am scris la „Facla literară”. Am scris la periodicele lui şi după aceea i-am lăudat toate cărţile, deşi el era un tip suspicios. Bunăoară, am spus despre *Patul lui Procust* că este cel mai bun roman al anului. Petru Comarnescu i-a şoptit la ureche că articolul meu e plin de perfidie. Şi el, atunci, mi-a repetat acest lucru. „Ştii că articolul dumitale e

plin de perfidie?" Zic: „Asta-i impresia dumitale?" Zice: „Nu, dar mi-a spus Petru Comarnescu şi-am căzut pe gânduri". Zic: „Prin urmare, dumitale-ţi faci părerea cu antenele lui Petru Comarnescu? N-ai antene personale?". Însă, când s-a constituit în 1943 sau nu ştiu când, Asociaţia…

– *Tocmai vroiam să vă întreb despre Asociaţia Prietenii lui Camil Petrescu…*

–… când s-a constituit Asociaţia, eu am socotit-o prematură şi am combătut-o. Am spus că un scriitor la 50 de ani nu trebuie să-şi pregătească… ţuţerele. Nu s-a supărat.

– *Vă întrebam dacă iniţiativa a venit din afară, din rândul cititorilor sau a pornit chiar de la el?*

– El pretinde că prietenii lui, dintre care am cunoscut pe doi, pe-al treilea nu. Adică nu, l-am cunoscut doar pe doctorul Trifu. Pe Aurel Bentoiu şi pe inginer Ionescu nu i-am cunoscut. S-au oferit să-i facă o leafă lunară. Şi el a respins-o, dar le-a sugerat să înfiinţeze o asociaţie pentru difuzarea operei. Or, nici unul dintre ei nu era om de litere şi de artă. Ş-atuncea am tăgăduit dreptul sau calitatea a trei oameni care n-au nimic comun cu literatura să impună opera lui Camil Petrescu. Opera lui Camil Petrescu trebuie să se impună prin propriile-i puteri, nu prin puteri conjugate şi mai ales ale unor oameni incompetenţi.

El nu s-a supărat…

– *Dar au fost numai trei inşi? Eu am crezut că a fost ceva de proporţii de masă…*

– Asociaţia, de altfel, s-a cam născut moartă. Pentru că nu ştiu ce-a făcut pentru el. Dar, fără îndoială, că a fost formula lui mândră de a refuza o leafă lunară. Ceea ce era frumos. Însă a cerut să se înfiinţeze o Asociaţie de tămâitori. Eu am fost întotdeauna împotriva tămâierii literare.

– *Aţi citat dedicaţiile lui Camil Petrescu în* Amintiri. *Dumneavoastră trebuie să aveţi nenumărate dedicaţii, din care s-ar putea alcătui, probabil, un volum.*

– Ei, nu chiar, dar sunt dedicaţii de câte 4-5-6-8 rânduri.

– *La care dintre dedicaţiile primite ţineţi mai mult?*

– Bunăoară, exemplarul nr. 1, al lui Camil către Alexandru Mavrodi a ajuns după moartea lui Mavrodi, în mâinile mele: „Lui Şerban Cioculescu, acest exemplar care până la urmă a ajuns unde trebuia să ajungă, 1935".

Ei, eu am avut libertatea – scriind despre *Patul lui Procust* –, să spun că eu consider că este o epocă închegată prin partea centrală a cărţii, într-o după-amiază de august. Că scrisorile Doamnei T şi epilogurile sunt inutile. El nu s-a supărat şi mi-a tipărit un exemplar – „Exemplar unic – tipărit pentru domnul Şerban Cioculescu", care începe cu „Într-o după-amiază de august" şi se termină cu „Într-o după-amiază de august".

Acum îţi voi citi o lungă dedicaţie… Lungă din pricină că polemizează cu Streinu. Întâi mi-a pus această dedicaţie la *Bălcescu*, în 1949. „Lui Şerban Cioculescu, încă o verigă la semiseculara noastră controversă. Am exagerat? Cu vie simpatie, Camil Petrescu, 29 martie 1949".

Şi fără dată, a pus această dedicaţie după o discuţie cu Streinu: „Dragă Şerban Cioculescu s-adaug aici, dacă îmi dai voie, câteva rânduri după ce ai citit

cartea şi mi-ai comunicat impresiile dumitale. Cred că într-o zi impresiile mele au fost favorabile – cred că într-o zi bunul nostru prieten şi critic Vladimir Streinu se va frământa îndelung că voi scoate …[1] şi el a fost de părerea dumitale, că numai s-a exprimat greşit, în ceea ce priveşte semnificaţia lui *Bălcescu*". În orice caz, arăta că Vladimir Streinu va regreta în viitor rezervele pe care le făcuse. Însă este scris atât de nervos că nu pot descifra.

Exemplarul A, dedicat lui Aristide Blanch, fără să-l numească: „Omagiul autorului către cel care a făcut posibilă tipărirea acestei cărţi". E prima ediţie, exemplar de lux, în două volume din *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război.*

O dedicaţie scurtă: „24 mai 1946. O semnătură de bibliofil pe un exemplar de lux, în ziua în care cred c-ai devenit profesor universitar". E vorba de chemarea mea la Iaşi.

După cum vezi, am ediţiile lui de lux.

– Domnule profesor, eu mă refeream nu atât la Camil Petrescu, ci în genere… Dintre toate dedicaţiile pe care le-aveţi de la toţi scriitorii şi oamenii pe care i-aţi cunoscut, la care ţineţi cel mai mult?

– Dragă, întrebarea dumitale nu este lipsită de bun-simţ. Însă, comportă şi o mică doză – nu te supăra – de naivitate. Pentru că, în genere, dedicaţiile sunt convenţionale. Înainte ca eu să fi produs ceva, mi se dădeau dedicaţii cu admiraţie. Ei, bunăoară, nouăzeci la sută dintre dedicaţii sunt cu admiraţie. Or, hai să zicem că, la un moment dat, s-au adunat câteva cărţi ale mele şi meritam acea admiraţie, dar am cules-o şi pe vremea când n-o prea meritam. Aşa că, pe mine, nu m-au ameţit dedicaţiile. De aceea am să-ţi amintesc o vorbă a lui Cincinat Pavelescu. În revista lui, „Braşovul literar", el spune despre mine că sunt un critic primejdios. Pentru că nu aştept să mi se dea cărţile cu dedicaţie, ci le cumpăr ca să n-am nicio obligaţie faţă de autori. Fără îndoială, dedicaţia, când este tămâietoare, te obligă într-un fel. Dar, când îţi dai seama că e convenţională, parcă te scuturi de orice obligaţie.

– Dar unele cărţi, care vin de la anumite persoane, ne fac o deosebită plăcere uneori…

– Uite, bunăoară, după ce am scris, despre *O viaţă de om aşa cum a fost*, Iorga mi-a trimis o carte cu această dedicaţie: „Domnului Şerban Cioculescu, pentru că a înţeles şi a simţit". Or, eu pretind că asta este obligaţia fiecărui om care scrie despre cărţi. Nu e nimic extraordinar.

Ştii că laimotivul scriitorului când îmi dădea o carte, mai ales când eram foarte tânăr era: „să fii obiectiv". Asta însemna „laudă". Să fii obiectiv! „Îţi dau această carte, dar să fii obiectiv!" Obiectivitatea se confunda cu cădelniţa.

– În diverse locuri, faceţi referinţe la activitatea dumneavoastră de anticar, ca la ceva foarte cunoscut. Totuşi, parcă nu prea aţi dat prea multe informaţii despre această preocupare.

[1] Interlocutorul încearcă să descifreze scrisul lui Camil Petrescu şi nu reuşeşte. De altfel, o şi spune [*n.a.*].

– Da, da. M-am asociat cu un simpatic om care nu avea nicio legătură cu anticariatul, Ioniţă, şi-am preluat de la Radu Sterescu în toamna anului 1947, după ce am fost comprimat din învăţământ, am închiriat o mică cameră din Pasajul Roman, care ulterior a fost demolat. Afacerea, însă, a mers foarte prost, din pricină că Radu Sterescu înainte lipsea şi punea o hârtie: „Vin îndată" şi venea a doua zi. Noi am pierdut şi am lichidat înainte de-a fi fost preluat de stat. Aşa că Anticariatul ne-a ţinut şase luni de zile. Însă, cheltuielile de chirie şi celelalte au fost superioare vânzării. A fost un faliment. Însă am păstrat cartea mea de anticar cu nr. 99. Era o Asociaţie a anticariolor. Eram al 99-lea.

– *Erau destui.*

– Da.

– *Dar aţi avut totdeauna o pasiune pentru cartea veche.*

– Am avut totdeauna prietenie pentru anticari. Însă n-am avut nici bossa comercială. N-am avut-o. Asta e.

– *Dar pe urmă, imediat, cartea s-a devalorizat, am impresia imediat ce au fost preluate de către stat, librăriile şi anticariatele, cartea s-a devalorizat, i-a scăzut foarte repede preţul.*

– Da, s-a devalorizat.

– *Am înţeles că se putea cumpăra la Talcioc pe mai nimic.*

– Pe urmă, când am făcut anticariat pe picior, vindeam cu 25 de lei de ăştia o ediţie princeps, ediţie de lux, tiraj numerotat de Nietzsche, care astăzi s-ar vinde cu câteva mii de lei.

– *N-avea căutare. Cum a răsărit, domnule profesor, şi s-a înfiripat* ideea ***Istoriei literaturii moderne****, vol.I, în colaborare cu Vladimir Streinu şi Tudor Vianu?*

– Ne-a făcut această propunere Nicolae Bagdasar, care era, la acel moment, administratorul Casei Şcoalelor.

– *A! A venit din afară iniţiativa.*

– Da. Şi când l-a înlocuit în funcţie Mircea Florian, nu ne-a cerut să continuăm. Dacă ne cerea să continuăm, dădeam şi volumul al doilea. Ei, acum, tot el a avut ideea să ne invite pe toţi trei să colaborăm, adică, pe Tudor Vianu, pe Vladimir Streinu şi pe mine. El a văzut că e un fel de comunitate de gândire, de vedere generală asupra literaturii. Însă, eu rămân la părerea că e bine ce a făcut Călinescu. Deşi, capitolele lui Tudor Vianu şi ale lui Streinu sunt foarte bune. Peste capitolul lui Tudor Vianu, *Junimea*, nu se poate trece. E un capitol de referinţă. Tot aşa şi Streinu a arătat elemente premoderne, premoderniste înaintea lui Macedonski. E foarte interesant ce-a făcut. Nu-ţi recomand tot atât de călduros ce-am scris eu.

– *Domnule profesor, exista o mentalitate anume a lumii artistico-literare interbelice? În ce consta ea? Exista o mentalitate, un mod de a vedea lumea a scriitorilor? Mă întorc iarăşi la ideea mai veche. Şi prin ce se deosebea ea de ce a fost şi de ce a urmat?*

– Nu se poate vorbi de o mentalitate unitară. Iată, bunăoară, Societatea Scriitorilor Români. Eu, când am intrat, în 1935, aveam 33 de ani, dar alţii intraseră

mai devreme. Conducătorii erau mereu, ba Corneliu Moldoveanu, ba Rebreanu… Era, deci, generaţia cea veche. Eu nu mă pot plânge însă. La un an după ce m-am ales, am reuşit să-l trântesc la alegeri pe Constantin Chiriţescu, pentru că Constantin Chiriţescu publicase un fel de *Index* în „Universul", cu Arghezi şi cu cei mai buni scriitori, nu numai să nu fie citiţi de şcolari, dar să nu fie citiţi nici de publicul cel mare. Şi-atuncea, când a avut, ca să zic aşa, temeritatea, nu-i zic altfel, să solicite să intre în Societatea Scriitorilor, am lansat un manifest scris de mine, împreună cu Mircea Damian şi Zaharia Stancu, şi-n ziua alegerilor, l-am trântit cu 49 de voturi contra 26. A fost o mirare. Însă am reuşit să solidarizez aproape două treimi. Dacă ar fi fost 50 cu 25, ar fi fost două treimi. Ne-a lipsit un vot pentru două treimi. Dar am avut o confortabilă majoritate absolută.

Deci, scriitorii puteau fi solidarizaţi pe o chestie de demnitate profesională. Chiriţescu venea ca să-şi impună autoritatea sa de dictator în învăţământ, în faţa scriitorilor. Ei! I-am barat calea. Şi deşi aveam numai 34 de ani, dar am apelat tot la doi scriitori liberi, Mircea Damian şi Zaharia Stancu şi am reuşit această unică acţiune a noastră.

În orice caz, Societatea Scriitorilor Români, ca şi PENclubul întreţinea şi legături cu scriitorii în străinătate. Veneau scriitori importanţi din străinătate…

– *Poate ar fi interesant să spuneţi şi ce scriitori au venit din străinătate…*

– În comitet, singurul tânăr care a reuşit să se aleagă preşedinte a fost N.I.Herescu, însă n-am avut niciodată relaţii cu el. nu ştiu de ce. Iar Zaharia Stancu a avut o vorbă foarte spirituală. Zice: „Dac-ai lua opera lui întreagă ştiinţifică – era latinist – şi-ai pune dincolo-n balanţă o pastilă de aspirină Báyern, îi sare opera-n aer".

– *Dar nu l-a luat cumva Călinescu drept model în* ***Bietul Ioanide*** *şi-n* Scrinul negru *pe Herescu?*

– Nu.

– *Dar Sufleţel nu era el?*

– Nu! Sufleţel era bunul lui prieten Constantin Balmuş…

– *A! Balmuş! Aveţi dreptate.*

– … care-l ajutase în cariera lui. De altfel, şi Călinescu îl băgase în *Istoria literaturii*, mi se pare pentru traducerea lui din *Dafnis şi Chloe* sau aşa ceva. În orice caz o lucrare a Antichităţii.

– *Domnule profesor, care erau dificultăţile scriitorului profesionist în anii'30?*

– Dificultăţile erau, întâi, de a-şi găsi un editor. Uite, am dat în articolul meu de astăzi – al treilea despre corespondenţa adresată lui Streinu – scrisoarea lui Murnu, traducătorul *Iliadei* şi *Odiseei*, care era profesor universitar, laureat al Premiului Naţional –, în care se plânge că nu găsea editor pentru versurile lui. Pentru că poezia era considerată că nu e rentabilă. Lovinescu şi-a ruinat cu cărţile lui editorul, pe Benvenisti.

Al doilea, chiar când te publica, îţi plătea foarte puţin la predarea manuscrisului şi restul la „deconturi", din şase în şase luni. O carte, bunăoară, ca *Craii de curtea veche* – care s-a tras într-o singură ediţie, în anii noştri, în

„Biblioteca pentru toţi”, în 100 000 de exemplare – ediţia lui s-a epuizat în cinci sau în şase ani. Erau foarte puţini scriitori care puteau spune, ca Rebreanu… Rebreanu se lăuda c-a câştigat cu *Ion* cinci milioane, a fost singurul.

– *Şi Sadoveanu cred că obţinea sume frumoase…*

– Mă-ntreb ce-a câştigat Arghezi cu *Cuvinte potrivite*? A avut trei ediţii. Cât a câştigat?

Îi păstrez recunoştinţa lui Rosetti, care mi-a publicat *Viaţa lui Caragiale*. Dar când s-a epuizat, Barbu Theodorescu i-a smuls lui Caracostea un contract pentru ediţia a doua, deşi eram certat personal cu Caracostea. N-am predat la timp manuscrisul şi n-a apărut ediţia a doua.

Vine Rosetti din nou director şi-i arăt acest contract. El îmi spune: „Nu pot să-ţi public cartea. N-o cer librarii”. Prin urmare, avea acest criteriu – s-o ceară librarii.

– *Dar făceau anchete sau cum ştiau?*

– Acum nu mai e acest criteriu. Cel mult librarii sunt invitaţi să spună câte exemplare primesc ca să difuzeze. Şi după ce primesc comenzile, fixează tirajul. Dar astăzi, drepturile de autor sunt plătite la o lună sau cel mai târziu la două luni după apariţie. Iată, deci, că astăzi regimul plăţii nu mai e la Sfântul Aşteaptă! Şi chiar pentru o operă care nu se difuzează – editura plăteşte. Deci, scriitorul astăzi este ajutat de editurile care sunt, ce-i drept, ale statului şi au pierderi planificate. Adică, când publică o carte de poezie şi plătesc poetului mai mult decât scot cu cartea, fără să mai ţină seama de cheltuielile generale, de tipărire, de difuzare etc, ei ştiu dinainte cât vor pierde. Însă au alte cărţi cu tiraj care compensează. La fel şi Editura Academiei, când scoate un dicţionar, câştigă un milion…

– *Mai mult!*

– Şi plăteşte cu milionul acela douăzeci de cărţi care nu se vând. E foarte bună această socoteală. Dar librarii – care urmăreau numai câştiguri – nu făceau socoteala ca să câştige, ca să zic aşa, şi le *cochon dotere*. Câştigă numai îngerul de editor.

– *Sunt figuri literare, la care n-aţi dorit deliberat să vă referiţi în* ***Amintirile*** *dumneavoastră, pe care le-aţi ocolit? Mă refer la acele persoane pe care le-aţi cunoscut îndeaproape, dar aţi considerat că nu e bine să le amintiţi.*

– N-am scris despre Camil Baltazar. Eram născuţi în aceeaşi zi, lună şi an, adică 25 august stil vechi, respectiv 7 septembrie 1902. Eram prieteni, dar n-am scris despre el, nu ştiu de ce.

– *Aveţi tot timpul înainte! Într-un fel de ultimă întrebare, v-aş ruga, domnule profesor să evocaţi atmosfera de la vechea Academie Română şi primele impresii după intrarea dumneavoastră printre nemuritori.*

– Dragul meu, cred că n-am asistat la nicio şedinţă publică a Academiei vechi. Am văzut însă fotografii – ca la primirea lui Barthou, care a fost şi prim-ministru de mai multe ori în Franţa, şi când i-a ţinut discursul de bun venit N.Iorga. Membrii corespondenţi şedeau pe un scaun lateral, lung. Iar la mese şedeau numai titularii.

– *Exista deosebirea asta?*

– Da. Şi fiecare avea locul lui. Acum nu mai are fiecare locul lui. Şi-acum titularii şi corespondenţii se pot aşeza unul lângă altul. Pe bănci laterale se aşază şi

funcţionarii Academiei, funcţionari ai Bibliotecii sau pur şi simplu oameni din public.

Era mai mult protocal înainte. Era mai rigidă. E mai democratică Academia de-acum. Însă deosebire fundamentală e alta. E că se făcea prin scrutin. Întâi în secţie şi pe urmă în plen.

Către sfârşitul preşedenţiei sale de a doua, matematicianul Miron Niculescu, care era Preşedintele Academiei, a reintrodus în statut discursul de recepţie, ca rânduială. Aşa că eu am fost în prima serie, în 1974, care a ţinut discurs de recepţie.

– *V-a răspuns cineva?*

– Discursul de primire mi l-a făcut Philippide. Un discurs foarte frumos. A trebuie să-i dau cărţile mele… Le-a citit.

– *Ce amintiri vă leagă de Al. Philippide, domnule profesor?*

– Am avut totdeauna o mare admiraţie pentru poezia lui şi fiindc-ai vorbit de dedicaţii, una dintre dedicaţiile lui răspunde dorinţei dumitale. Mi-a mers la inimă. Altele nu mi-au mers la inimă. *Sub vuietul vremii*, reeditarea din anul 1976, deci după ce-mi ţinusem discursul de recepţie. Mi-a scris aşa: „Lui Şerban Cioculescu, cu care-mi place să mă-ntâlnesc în domeniul de libertate şi cumpănire al spiritului critic, al adevăratului spirit critic, pe care-l cultivă în adâncime şi îl apără de năvăliri barbare. Al. Philippide, septembrie 1976”.

Asta a fost dedicaţia care m-a mişcat şi care e sinceră, care nu este făcută… N-avea niciun interes. Altfel, am povestit eu cum am vândut pe un preţ de nimic ediţia *Stânci fulgerate*, în care lipisem câteva poezii autografe. Şi-am dat-o pe un preţ de nimic. Am răscumpărat-o cu un preţ înzecit, după ce am intrat în circuitul literar şi o am.

– *Au fost publicate poeziile respective?*

– Da, da, da. Poezii de tinereţe ale lui. Poezii cu 30 de ani mai vechi.

– *De la o anumită vârstă încolo, pe care Călinescu o numea senectute, multor oameni le place să se-ntoarcă foarte uşor în trecut cu amintirea. Ce atitudine aveţi dumneavoastră în acest sens?*

– Faţă de ce?

– *Faţă de trecutul pe care l-aţi trăit.*

– Dragă, am în genere, amintiri bune. N-am resentimente faţă de nimeni. Am primit şi eu lovituri. Am fost şi eu jignit, dar am primit şi-atâtea consacrări, atâtea recunoaşteri, atâtea măguliri, atâtea titluri, atâtea decoraţii…, încât n-am nicio amărăciune asupra trecutului.

Sigur că anumiţi ani ai tinereţii – dar nu din punct de vedere literar, din punct de vedere global – mi-au dat amintiri mai plăcute decât maturitatea. Dar vreau să spun că viaţa pentru mine a fost darnică. N-am a mă plânge de nimic! Ba chiar, ţi-aş mărturisi că sunt plictisit de această longevitate. Şi iată de ce.

– *Cum se poate să spuneţi aşa ceva?!*

– Am împlinit 70 de ani – sărbătorire publică. 75 – sărbătorire publică. 80 – sărbătorire publică. 85 – iar aşa! De-atâtea ori mi-am auzit parastasele… Adică sunt îngropat de 15 ani. Sunt tratat aşa, ca mortul, numai cu elogii: *mortuis nil nisi bene*! Aşa că, după cum vezi, eu mă plâng de bine. Cum zice francezul: „Vous

vous plenie que la marie est trop belle". Te plângi că mireasa e frumoasă. Ei! Mireasa mea literară – cum să zic – miroase a flori de coroane mortuare. Asta e! Ce să mai zic, când prezentaţi frumoşii ani ai recunoaşterii unanime atât de sumbru… Vă mulţumesc frumos.

În '61 au murit mulţi. A murit Blaga. A murit Gala Galaction. A murit Cezar Petrescu… A murit Ion Barbu, Mihail Sadoveanu. Da. A fost anul cel mai trist. 1961! Când a murit Blaga, n-am vrut să particip. Eu am spus: „Eu sunt prieten cu Blaga şi unui prieten îi fac reproşuri între patru ochi. Şi-am să-i spun: «Bine, dragă Lucian, dacă cineva o să-ţi zică Lucian Bleaga, ce-a dovedit? C-a făcut un joc de cuvinte prostesc, că nu eşti bleg». Aşa nici mortul nu e mort, dovadă că scrie, gândeşte".

[Ce să zic despre mine?]

La 85 de ani, eram dezolat că-mi pierdusem aproape vederea şi spuneam: „Nu mai pot consulta noile apariţii". Mă ţineam la curent la 85 de ani. Şi mi-a făcut o operaţie de cataractă şi m-am făcut bine.

– Dar la 85 de ani, un om e foarte tânăr.

– Nu e foarte tânăr… Sau în orice caz, nu vezi, adineauri era să spun un cuvânt pentru altul. S-au încălecat două cuvinte. Asta nu mi se-ntâmpla înainte, decât când făceam calambururi.

– Dar, priviţi în jur. Doamna Ştefana Velisar Teodoreanu are 90 de ani, iar Cella Delavrancea a-mplinit suta de ani.

– Ei bine! Ăsta-i un fenomen. Pentru că şi Cruceanu a-mplinit 100 de ani, dar nu e-n forma în care e Cella. Am auzit că el se ridică greu de pe scaune. Or, Cella Delavrancea circulă.

– Da. Aţi fost şi dumneavoastră, am înţeles, la spectacolul de la Radio-Televiziune.

– Da. Şi am avut şi un noroc. Sava, muzicologul, iniţiase nişte dialoguri – un fel de masă rotundă, un fel de simpozion. Şi spunea [ca intervenţiile] să nu ţină mai mult de 5-6 minute. Şi-atunci am scris două pagini şi ceva. În ziua respectivă zice: „Ştii ceva, să vorbiţi liber". Şi atuncea am spus: „Bine! Dar să vorbesc eu ultimul". Şi a vorbit întâi Zoe Dumitrescu-Buşulenga, pe urmă, cred, Dan Grigore, pe urmă Sava şi eu ultimul. Toţi trei au vorbit foarte bine, dar sala era rece. Mie mi-a fost ruşine de modul cum am vorbit, dar am avut efecte şi-am încălzit sala. Îmi spuneam ce înseamnă o sală care, în fond, doreşte să fie receptivă! Ei! Ceilalţi au fost mai savanţi ca mine. Eu am vorbit pe-nţelesul lor.

Cella Delavrancea, cu acel prilej, a dat un microrecital din Schopin, care este de câţiva ani favoritul ei – tot din Schopin a dat un microrecital şi la Uniunea Scriitorilor – şi din Bach. La un moment dat, a cântat la patru mâini cu Dan Grigore. Ştii că Dan Grigore a fost foarte sprijinit de la începutul carierei lui, care este o carieră excepţională. E considerat acum cel mai bun pianist al nostru. Cam în tandem cu Valentin Gheorghiu. Era să le-o ia înaintea tuturor Tudor Dumitrescu. Ai auzit de el.

– Da, da.

– Fiul lui Ghiţă, dar Tudor a murit la cutremur. Şi el era un fenomen. De obicei pianiştii, violoniştii se afirmă din copilărie, sunt precoce.

– *Dar nu întodeauna.*

– Şi ea a fost un copil precoce. La 9 ani era înscrisă la Conservator, la pian.

– *Dar cred că erau altele rigorile şi posibilităţile atunci – ale şcolilor, ale universităţilor… Promovau mai uşor copii din ăştia de excepţie.*

– Acum mă întreb dacă mai sunt primiţi la 9 ani la Conservator…

– *Nu cred. Nu, nu, nu.*

– Ea nu mai avea ce să înveţe. Las' că şi mama ei, spunea în *Amintirile* ei, era o bună pianistă.

– *Ea e rudă cu Ştefana Velisar Teodoreanu.*

– Da. Era născută Lupaşcu şi era rudă cu nevasta lui Ionel Teodoreanu. O familie moldovenească bună. Şi semănând fiziceşte fetele între ele, verişoarele… Şi Ştefana Velisar seamănă cu ea.

– *Eu i-am dus acum cartea aceasta şi am văzut portretul Cellei Delavrancea. Am crezut că-i portretul doamnei Teodoreanu din tinereţe.*

– Sunt confundabile. Ai citit cartea Cellei care-a apărut acum?

– *Nici n-am văzut-o, domnule profesor, s-a epuizat instantaneu.*

– E foarte frumoasă… Cu Nichita Stănescu. Fără îndoială, Nichita Stănescu era un poet. Însă din momentul în care a fost recunoscut a-nceput să-şi bată joc de scrisul lui. Însă cu admiratori gură-cască, care-i aplaudau toate prostiile. Ei! Ai putea spune dumneata că Nichita Stănescu era – ca poet, nu vorbesc ca personalitate – era de talia lui Blaga.

– *Nu. Dar are unele poezii foarte frumoase.*

– În perioada asta, când unii se plâng că graniţele sunt închise, Nichita Stănescu a călătorit, s-a cunoscut în toată Europa, şi unii pretind chiar că era să capete Premiul Nobel. Nu ştiu ce-i adevărat. Şi despre Blaga se spune că s-a poticnit cu un vot, cu majoritate de un vot în favoarea unui poet din America latină, un bătrân bolnav, s-a prevalat de acest motiv. Dar Blaga era un poet foarte mare.

– *Eu pe Nichita Stănescu l-am privit cu oarecare reţinere, tocmai din cauza că a fost aşa de mult umflat de confraţii de generaţie. Dar are unele poezii foarte frumoase.*

– Începutul e foarte bun.

– *Nu, nu, nu! Şi pe urmă are unele foarte bune. Sunt măcar 50 de poeme excepţionale… S-ar putea face o selecţie de vârf.*

– Sunt de acord cu dumneata. De altfel, eu am avut un rol curios. Nu ştiu dacă ţi-am mai spus-o.

– *Nu.*

– Într-o vreme, scriam la „Glasul Patriei", care a fost prima formă a „Tribunei României". Şi la Europa Liberă se spunea că poezia nu este posibilă în România, pentru că sunt constrângeri. Or, atunci apăruseră primele poezii ale lui Nichita Stănescu şi ale încă unui poet, nu-mi mai amintesc care. Şi atunci eu am dat poezii din amândoi. Şi am auzit că pe urmă Monica Lovinescu ar fi spus: „Într-adevăr, poeziile sunt frumoase, trebuie să recunoaştem". El a început foarte bine.

– *Şi el, şi Marin Sorescu şi Ion Alexandru.*

– Dar Ion Alexandru s-a diluat şi el.

– *Pe Ion Alexandru îl consideră Adrian Păunescu cel mai mare poet al nostru în viaţă.*

– E, cred, mai mare Sorescu!

– *E în alt gen. Dar nivelul poeziei lui nu a scăzut deloc. Dimpotrivă. Pe când la Ion Alexandru poezia s-a diluat.*

– Uite ce este! Când poeţii au alte stiluri, poet în absolut, este mai mult Alexandru decât Sorescu. Sorescu e un poet în concret, în relativ. Ăsta-i el. Face şi teatru…

– *Domnule profesor, aţi citit poeziile lui Grigore Vieru?*

– Nu.

– *Un poet din Basarabia. Sunt extraordinar de frumoase. A apărut la noi o culegere în colecţia „Cele mai frumoase poezii*".

– Unde zici c-a apărut?

– *În colecţia aia micuţă „Cele mai frumoase poezii".*

– E un poet tânăr sau e mai vârstă?

– *E de vreo 50 de ani, cam de vârsta lui Sorescu. Foarte bun! Merge la esenţe.*

– Şi limba?

– *Limba e strălucită.*

– Nu este moldovenească?

– *Nu.*

– Ştii că sovieticii disting între limba „moldovenească" şi cea românească.

– *Interesul politic, domnule profesor!*

– Acum, a fi poet moldovean, înseamnă a scrie în versuri, cum scria în proză Creangă. Însă pe Creangă îl prinde moldovenismul.

– *Nu, domnule profesor. Nici unul dintre cei din generaţia lui Vieru nu scriu în moldoveneşte. Ei scriu în cea mai autentică limbă românească.*

– Asta-i frumos!

– *A apărut acum la „Cartea Românească" o antologie* ***Constelaţia lirei****. Sunt versuri nemaipomenit de frumoase. Eu am fost în Rusia şi am fost şi-n Basarabia şi i-am cunoscut pe-o parte dintre ei. Sunt poeţi de mare clasă.*

– Ei se pregătesc şi pentru o grandioasă sărbătorire a Centenarului lui Eminescu.

– *Ştiu.*

– Au şi făcut scenariul unui film.

– *E filmul turnat!*

– E deja turnat?

– *Da. Şi se toarnă acum unul şi la noi. O „replică".*

– Ce ştii de această „replică"?

– *Ştiu că i s-a dat scenariul doamnei Buşulenga la referat şi spunea că e slab. E făcut la modul vulgarizator, adus către iubire…*

– Şi crezi că trebuie altceva? Domnule! E la nivelul cinematografiei ăsteia. Nu poţi cere cinematografiei să se ridice la alt nivel. Şi mai e încă ceva. Un film despre Eminescu – va rula oricât de slab ar fi, în sute de localităţi din România.

– *Sunt de acord.*

– Şi atunci e o afacere. Şi cu cât e mai la nivelul publicului, cu atât succesul va fi mai mare. Dragă, nu se putea face un film metafizic. Nici Călinescu, în *Viaţa lui Eminescu* nu-l prezintă pe Eminescu la nivel metafizic. Adu-ţi aminte că are o pagină, care pe mine m-a stupefiat, în care spune că Eminescu avea inteligenţă mijlocie. Păi atunci ce inteligenţă ai dumneata sau eu, dacă Eminescu o avea mijlocie. Noi ar trebui s-o avem foarte submijlocie. Adică să ne considerăm de-a dreptul proşti… Nu se poate! Eminescu a avut o inteligenţă genială. Or, nu se poate face un film…

– *Poate făcea distincţia între instinct şi inteligenţă… Instinctul poetic, vâna aia de aur nativ şi inteligenţă…*

– Nu, nu, nu! Când spui despre cineva că are inteligenţă mijlocie, însemnează că e o inteligenţă mai mult de natură practică. Or, e tocmai ceea ce-i lipsea lui Eminescu. Uite, marele detractor în secolul trecut, al inteligenţiei, vorbesc de Henri Bergson, definea inteligenţa ca un instrument practic pentru om ca să se descurce în viaţa. Şi opunea intuiţia ca operaţie creatoare. Celelalte fiind operaţii cotidiene. Or, când spui despre un om că are o inteligenţă mijlocie, te gândeşti imediat la inteligenţa definită de Bergson. Or, Eminescu n-a ştiut să se descurce în viaţă. Cu puţină şmecherie ar fi putut ajunge milionar chiar în vremea lui. Se băga sub pielea unui politician, făcea cevaşilea afaceri… Eminescu a fost un om de inteligenţă transcendentă. Asta e! Nu o inteligenţă mijlocie şi comună poate fi şi transcendentă! Nu se poate!

– *Sigur…*

– El gândea cosmic şi imagina cosmic! Şi când zic cosmic, nu zic numai cosmic – pământul nostru, ci macrocosmosul, constelaţiile, galaxiile, tot ce vrei. El trecea dincolo de galaxia noastră.

Şi-atunci un film despre Eminescu nu poate fi decât mediocru, ca să meargă la inima spectatorilor.

– *Cei din Basarabia au luat ca model* ***Romanul lui Eminescu****, al lui Cezar Petrescu.*

–Foarte bine! Închide, te rog.[2]

(Înregistrare acasă la prof. Şerban Cioculescu, 26 noiembrie 1987)

[2] Din cauza unei indispoziţii şi probabil a oboselii, convorbirea s-a încheiat. Continuarea ei altă dată nu a mai putut avea loc. Pe 25 iunie 1988, Şerban Cioculescu se stinge din viaţă.

SIMION MEHEDINŢI (1868–1962), PORTRETUL ULTIMILOR ANI

Magdalena Stoicescu*

„Totuşi înţelepţii sunt «sarea pământului». Pentru buna creştere a unui popor, viaţa oamenilor aleşi trebuie să fie cât mai bine cunoscută. Ba chiar şi chipul lor ar trebui să fie veşnic înaintea ochilor mulţimii".

Simion Mehedinţi, în *Titu Maiorescu,* 1925

Pe 16 octombrie 2018 s-au împlinit 150 de ani de la naşterea lui Simion Mehedinți, personalitate enciclopedică, cărturar și dascăl înzestrat cu vocaţia cercetării ştiinţifice, pedagogice, literare şi filosofice şi cu putere creatoare, întemeietorul învățământului geografic în România în 1900, autorul celor mai bune manuale de geografie din prima jumătate a secolului XX, rodnic slujitor al culturii românești, director al „Convorbirilor literare" între 1907 și 1923, ministru al Cultelor şi Instrucţiunii Publice în 1918, membru corespondent al Academiei Române la Secția literară din 1908 și titular la Secția istorică din 1915.

Simion Mehedinţi ilustrează, după cum avea să observe şi Tudor Vianu[1], „un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu uşurinţă în alte culturi, şi anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate ştiinţifică anumită, ci reflectează la destinul global al culturii noastre şi se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizaţiei ţării".

Simion Mehedinţi face parte din familia spirituală a lui B.P. Hasdeu, Titu Maiorescu, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Spiru Haret şi Constantin Rădulescu-Motru, ei înşişi deschizători de drumuri şi slujitori luminaţi ai culturii româneşti.

Cercetând biografia și opera lui Simion Mehedinți, am descoperit la Biblioteca Academiei Române și la Arhivele Naționale fonduri documentare și manuscrise, dintre care unele inedite, care pun în lumină și unele aspecte mai puțin cunoscute din viața și activitatea savantului. Unul dintre acestea, aflat în Biblioteca Academiei Române, îi aparține discipolului lui Simion Mehedinți, geograful Marin Popescu-Spineni, printre puținii apropiați profesorului până în ultimele săptămâni de viață.

Din *Jurnalul* lui Simion Mehedinți au fost publicate până în prezent trei volume, numite *Caiete*. Cele trei *Caiete* editate până în prezent cuprind perioada

* Doctorand, Academia Română, e-mail: magdalenastoicescu1007@gmail.com

[1] Tudor, Vianu, *Filosofia culturii*, București, Editura Publicom, 1945, p. 288.

1 aprilie 1906–31 decembrie 1953: vol. I, între 1 aprilie 1906 şi 27 decembrie 1920, vol. II, între 1 ianuarie 1921 şi 31 decembrie 1949 şi vol. III, între 1 ianuarie 1950 şi 31 decembrie 1953.

Vederea slăbită a savantului, mergând până la orbire, nu i-a mai îngăduit să-şi scrie singur jurnalul, în ultimii ani, până în 1957, el dictând soţiei şi nepoatei. Personalitatea lui Simion Mehedinţi se dezvăluie în aceste caiete sub toate aspectele ei: omul, a cărui viaţă particulară cu sacrificiile ei era ascunsă de opera sa de savant geograf şi de profesoratul cu funcţii, este mai aproape, prin mărturisiri, de noi, cei cărora ni se adresează postum, pentru el *mâine* fiind mai important decât *azi*, după cum citim în Jurnal.

Amintirile lui Simion Mehedinţi din *Manuscrise*, *Premise* sau din *Jurnal* nu se citesc uşor. Făcând bilanţul zilei sau al zilelor trecute, scriitorul se dovedeşte a fi unul dintre acei „străluciţi grefieri ai sufletului", cum inspirat îi numea Marin Sorescu pe diarişti în 1986.

Redăm în continuare câteva momente încărcate de dramatism din existenţa profesorului Mehedinţi, care au lăsat urme în însemnările sale zilnice.

Într-o petiţie adresată Ministrului Domeniilor în 1946 pentru a i se permite să dovedească ilegalitatea deciziei de expropriere a micii sale moşii din judeţul Iaşi, comuna Hermeziu, pe motiv de arendare, Simion Mehedinţi răspundea şi la acuzaţia de *fuga din ţară după 23 August 1944*[2].

Cu grija manuscriselor părăsite şi a lucrărilor neterminate şi cu povara dorului de ţară – „am trăit ca român, vreau să mor român între români" – în octombrie 1943 Simion Mehedinţi plecase din Bucureşti spre Bulgaria având drept ţintă Turcia. Era însărcinat, ca geograf, să organizeze un Institut Cultural la Ankara. Trecerea Dunării, un scurt popas in oraşul Sofia, la Consulat, apoi Plovdivul şi... Istanbulul. Scriitorului i se pare că *timpul stă pe loc.* Plecare, revenire, iarăşi plecare. La sfârşitul anului 1943 se întoarce în ţară pentru a se ocupa de o publicaţie a Academiei Române; însărcinarea îi fusese dată de colegii academicieni. În februarie şi martie 1944 dactilografia pentru Academie lucrarea care încheia un volum la care lucraseră aproape toţi membrii Academiei. În aprilie 1944 se întoarce în Turcia pentru a-şi continua munca la „programul studiului World School System, destinat să sprijine propunerea celor 26 de state din Lumea Nouă, care preconizau un program mondial pentru educarea tineretului". În ianuarie 1945 depune manuscrisul la Consulatul din Istanbul, dar, curierul fiind întrerupt, ministrul nu a trimis Ministerului de Externe decât tabla de materii, nu şi manuscrisul. Anul 1945 este singurul an pe care îl petrece în întregime în afara ţării. Primise viza de intrare în ţară de la comisia interaliată din Sofia, dar se îmbolnăveşte de erizipel şi este tratat de medicul vasului Transilvania, doctorul Georgescu.

La începutul lui martie 1946 obţinea iar viza de intrare şi pleca din Istanbul. Filmată cu încetinitorul de ochii emoţionaţi ai profesorului, „linia ţărmului... Pontul

[2] S. Mehedinţi, *Caiete,* vol. II, Focşani, Editura Terra, 2015, pp. 238–239.

stâng..., portul... Constanţa" înseamnă *Patria*, intrarea pe „binecuvântatul pământ al ţării". Simion Mehedinţi aducea certificatul Legaţiei din Ankara şi Consulatului din Istanbul, dovedind activitatea sa pentru interesele ţării, dar şi neîntemeierea acuzaţiilor care i se făcuseră. Află că numele i-a fost şters de pe cărţile de şcoală în ultima ediţie. Se întreabă retoric: „Se putea o răsplată mai nimerită pentru un dascăl care, de bine, de rău, s-a ostenit întâi şi întâi pentru şcoală?"

Într-un an de mari lipsuri financiare pentru el şi familie,1947, Simion Mehedinţi avea puterea să noteze în jurnal: „Banii sunt impuri. Te murdăresc şi când îi primeşti, şi când îi dai altora"[3].

În general, profesorului Mehedinţi nu-i plăceau funcţiile administrative, dar dacă era obligat de împrejurări şi, mai presus de toate, de conştiinţa sa, să le deţină, le îndeplinea în mod exemplar, având ca „principiu conducător" vorbele maestrului său, Titu Maiorescu: „grozav lucru relaţiile dintre oameni".

Casa i-a fost rechiziţionată şi odată cu ea biblioteca – 5000 de volume de specialitate geografică. În decembrie 1946 îi scria cu tristeţe lui G.T. Kirileanu: „Fiind însă despărţit de casă şi de bibliotecă, stau ca un copac răsturnat de vânt şi cu rădăcinile pe jumătate rupte".

Totuşi, Simion Mehedinţi, om puternic de la munte, nu renunţă să lupte, cerându-i prim-ministrului să dispună eliberarea locuinţei din str. Dimitrie Racoviţă 12. În scrisoare îşi prezintă argumentele: ştiinţific, social, politic, internaţional.

Vorbeşte despre sine la persoana a treia, silit să-şi amintească reformele din învăţământ, lucrările apreciate de străini, cărţile didactice, atitudinea verticală în politică, premiile.

În 23 septembrie 1946, savantul îl ruga pe C.I Parhon, colegul său academician, să îi înlesnească două audienţe, una la Ministrul Afacerilor Interne şi alta la Preşedintele Confederaţiei Muncii (Gheorghe Apostol), pentru a-şi recăpăta locuinţa, „scutită de rechiziţie, prin Ordinul Ministrul Afacerilor Interne cu nr.179 din 15 ianuarie 1946, ca şi tuturor membrilor Academiei Române" şi biblioteca, „fără de care nu pot executa contractul cu Fundaţiile Regale pentru tipărirea *Operelor complete*".

Rezultatul se lăsa aşteptat, de vreme ce, o lună mai târziu, Mehedinţi adăuga anexa numită *Sub regimul celor trei dictaturi* la petiţia către Miron Niculescu, ministrul Educaţiei Naţionale, trimisă în august, arătând concret, în şapte puncte, neaderenţa sa politică din acele perioade. Considerându-l pe ministru „omul de ştiinţă care ştie că un atom de adevăr este mai greu decât un munte de minciuni", îl considera *judecătorul* situaţiei sale, dorinţa sa fiind ca *rândurile* pe care le scrisese să ajungă la Teohari Georgescu, ministrul de interne, pe care îl credea dezinformat în ceea ce îl privea. Scopul profesorului nu era obţinerea unui *confort de burghez*, ci recăpătarea bibliotecii şi a locuinţei pentru a lucra la tipărirea *Operelor complete*, la care era obligat de Fundaţiile Regale prin contractele din 1941.

[3] *Ibidem,* p. 325.

Scrisoarea către Gala Galaction, deputat în Parlament, conţine aceeaşi cerere, dar invocă şi argumente care ţin de suflet şi conştiinţă, destinatarul fiind şi preot şi familist, tată a patru fete.

Obosit şi dezamăgit chiar şi de cei din familie, luptătorul se refugiază în tranşeele *Jurnalului* său zilnic, de unde observă lumea şi se observă. Concluzii politice, istorice, literare, sociale, psihologice, medicale. Decalogul pe care i-l scrie lui Tucu, nepotul care urma să plece la Paris, reprezintă, de fapt, regulile după care trăise profesorul până la 78 de ani şi pe care avea să le respecte până la sfârşitul vieţii, la 94 de ani:

„1.XI.1945
Decalog
Pentru Tucu,

1) Viața atârnă de creier: cine cugetă bine, trăiește bine.

2) Sănătatea creierului atârnă de stomac: stomacul vătămat de mâncare (prin mâncare și băutură) vatămă mintea.

3) Cine batjocorește stomacul, batjocorește sufletul lui.

4) Gimnastica și curățenia, în toate privințele, ajută mintea.

5) Somnul regulat curăță corpul de leziune... Cine pierde nopțile își pierde viața.

6) Ferește-te de orice ademenire. Nu începe....

7) Fă zilnic socoteala vieții: ce-ai adăugat și ce-ai pierdut.

8) Ziua și noaptea trebuie să însemne **muncă** apoi **repaus.**

9) Adu-ți aminte că nu trăiești numai pentru tine.

10) Fii **credincios ție însuți**, adică gândului tău cel mai bun”[4].

Octombrie 1946 este luna petiţiilor fără rezultat pentru Simion Mehedinţi.

Câteva luni mai târziu, el nota în *Jurnal*: „În anul acesta (1946), am învăţat mai mult decât totdeauna câte umbre se ascund în sufletele oamenilor”. Profesorul ştia mai de mult că „până în fundul sufletului omenesc nu pătrunde nicio sondă”.

În iulie 1947, profesorul Mehedinţi era îngrijorat pentru soarta ţării ca şi pentru el şi ai lui:

„Căldură mare. Dacă pierdem porumbul, va fi greu pentru neamul românesc. Porumbul e valuta noastră”[5]. Gândul, care revine la senectute în cele mai grele momente din viaţa sa, că „se apropie somnul cel de veci”, îl face să noteze în jurnal pe 2 octombrie 1947:

„**Ultima datorie**: asigurarea soţiei, să nu ajungă cerşetoare”.

iar pe 3 octombrie 1947:

„Dorinţa mea din urmă,

1) Să-mi petrec zilele din urmă la Căldăruşani, zidită tot de Matei Basarab, ca şi Biserica din Soveja.

2) Să fiu înmormântat pe loc, ca să nu tulbur pe nimeni cu grija înmormântării.

[4] *Ibidem*, p. 283.
[5] *Ibidem.*

3) După 7 ani, când voi fi dezgropat, ţărâna să fie dusă în mormântul părinţilor mei, la Soveja”[6].

Mânăstirea Căldăruşani nu era singurul *ultim popas* la care se gândise profesorul. Mai apar înscrise în *Jurnal*, cu ani în urmă, şi Mânăstirea Neamţ, apropiată de meleagurile natale, mânăstirile Bistriţa şi Pasărea, ctitoria Sfântului Calinic, dar şi Soveja.

În iulie 1951, părintele Dimitrie Balaur, alt fost student, îi scrie unui Vlădică pentru a vorbi cu „Vlădica cel Mare” să-l ajute pe profesorul Mehedinți: „Dl. Prof. M. e îngrijorat că a rămas gol și desculț și vine iarna. Roagă pe Înaltul, care e atotputernic să pună un cuvânt acolo unde se cuvine, să fie lăsat omul în pace adică să i se dea hainele și toate lucrurile personale. Dl. Prof. spune că are și cărți împrumutate pe care e dator să le restitue”[7].

Profesorul fusese dat afară din casă după ce i se luase și biblioteca personală și îi mărturisise părintelui că s-ar așeza la un colț de stradă, cu o pălărie pe jos și cu un bilet alături: „Fost profesor universitar, fost ministru, academician, vă rog să mă ajutați”.

„Cine mai poate râde în timp de nevoie, acela a biruit toate greutăţile” spusese în vremuri mai bune Simion Mehedinți.

El „locuia” într-o magazie plină de șobolani de pe Dudești.

Cu ajutorul părintelui Balaur, profesorul s-a instalat cu soția în casa parohială a bisericii Mavrogheni. Cu intuiția sa deosebită și văzând că închisorile se umplu de preoți, Mehedinți l-a întrebat pe părintele Balaur ce să facă dacă acesta va fi arestat. Părintele i l-a recomandat ca duhovnic pe preotul Simion Neaga, care fusese eliberat de la Canal, unde stătuse fără judecată un an de zile, în 1953. Astfel, în 1962 când părintele Balaur era în închisoare, Simion Mehedinți a murit și a fost prohodit de părintele Neaga.

„Noi, profesorii, suntem un fel de preoţi, cerem lumii consecvenţă în toate. E un spirit de răspundere care ne îndeamnă să descoasem pe om şi să-l luăm întreg” mărturisea Simion Mehedinţi în 1907, într-o discuţie cu Duiliu Zamfirescu, menţionată în Jurnal[8].

Între 1946 şi 1950, Simion Mehedinţi a locuit în casa lui C.C. Giurescu de pe strada Berzei, nr. 47, „într-o singură cameră”.

La 30 iunie 1950, după arestarea lui Constantin C. Giurescu, în noaptea zilei de 5 mai 1950, casa familiei Giurescu este confiscată, iar familia evacuată împreună cu bătrânii Mehedinţi, şi duşi în strada Alexandru Moruzzi nr. 27, unde patru persoane urmau să locuiască într-o cameră „plină de ploşniţe”[9].

Prin acţiunea salvatoare a Patriarhului Iustinian, „în vara anului 1951, au primit repartiţie în casa parohială a Bisericii Sfânta Maria în spatele cimitirului Sfânta Vineri, pe lângă Karol Knappe [...].

---

[6] *Ibidem*, p. 337.
[7] *Ibidem*, p. 106.
[8] S. Mehedinţi, *Caiete,* vol. I, Focşani, Editura Terra, 2012, p. 116.
[9] Ziarul „ Lumina ” din 21 ianuarie 2018. Interviu cu acad. Dinu C. Giurescu.

Am nimerit la preotul profesor Niculae Şerbănescu, care locuia cu familia, cu care ne-am şi împrietenit, de altfel”[10], povesteşte peste ani academicianul Dinu Giurescu. În toamna anului 1953, cu aprobarea Patriarhiei şi cu ajutorul preotului Dimitrie Balaur, Simion Mehedinţi, soţia sa Maria, fiica şi nepotul Dinu, student, au fost adăpostiţi într-o cămăruţă din casa parohială a Bisericii Mavrogheni, lângă Piaţa Victoriei. Tot aici a revenit şi Constantin C. Giurescu după ce a fost eliberat de la Sighet, în noiembrie 1955.

Din Istanbul, Mehedinţi dăruise Academiei prin donaţie, pe lângă biblioteca sa personală şi *Casa de citire* din casa părintească, revista „ Convorbiri literare ”, al cărei proprietar era printr-un act semnat de întemeietorii Junimii[11].

În 1947, chemat la Academie, lui Mehedinţi i se impută faptul că nu şi-a înscris revista la tribunal şi a pierdut dreptul de proprietar. Caracteristic felului său de a gândi şi de a şti să compenseze pierderea *materială* printr-una *morală,* Mehedinţi este „sigur că Academia ca instituţie «etnopedagogică» are autoritate şi dispune de ea”.

Din 1948, Simion Mehedinţi a fost exclus din Academie, dar şi din viaţa publică, ştiinţifică şi culturală a ţării. Tot mai preocupat de ceea ce lasă în urmă, profesorul, care în 1945 făcuse donaţia Academiei, îşi înscria iar în Jurnal „rugăciunile, în 12 II 1951:

Pentru urmaşi, o rugăciune,

II. În actul de donaţie pentru Academie exprimam dorinţa să fie continuate: „Gazeta Transilvaniei” şi „Convorbiri literare”. [...] În „Analele Academiei” (1943?;1947?) se pot găsi:1).Actul de donaţie; 2) Actul prin care membrii fondatori ai Junimei treceau revista în proprietatea mea”[12].

Deşi exclus din Academie, Mehedinţi rămânea academician, nu numai pentru că fusese ales printre *nemuritori* şi aceştia „au răspunderea sufletului naţiunii faţă de urmaşi până în vecii vecilor ci” pentru că „cine ajunge la Academie ştie că n-are la ce mai ajunge şi nici nu doreşte să mai ajungă altceva”. Toată viaţa sa, Academia a însemnat pentru Simion Mehedinţi „locul cel mai de cinste al ţării”.

În timpul Primului Război Mondial au oferit diurna de academician şi drepturile de autor Grigore Antipa, Victor Babeş, George Coşbuc, Barbu Ştefănescu Delavrancea, Nicolae Iorga, Dr. C. Istrati, Titu Maiorescu, Simion Mehedinţi, L. Mrazec, I.C. Negruzzi, I. Nistor, Dimitrie Onciul, Anghel Saligny, G. Ţiţeica.

În săptămâna de conferinţe dedicate de Societatea Radio Academiei Române în primăvara anului 1934, Simion Mehedinţi se adresase tineretului din şcoli, explicându-le de ce este această instituţie „un fel de Acropole – o cetate a sufletului naţiunii” de care nici „duşmanii care copleşiseră ţara” nu au îndrăznit să se atingă. În timpul Primului Război Mondial, *în ţara cotropită*, numai Academia Română se aduna în fiecare vineri, pentru şedinţele de comunicări, „sporind ştiinţa, arta şi

[10] *Ibidem*.
[11] Actul se afla într-un plic sigilat la Academie.
[12] S. Mehedinţi, *Caiete*, vol. III, Focşani, Editura Terra, 2016, p. 89,90.

binele faptelor alese ce fac partea nemuritoare din viaţa unui neam". Tonul patetic însoţeşte în permanenţă cuvintele conferenţiarului, care, fără să moralizeze, se dă pe sine exemplu de autor care poate fi depăşit de cel care îl va înlocui la Academie. El, savantul, nu se sfia să declare că *Terra* lui „va rămâne ca un fir de iarbă înaintea unui stejar uriaş, pentru că nu se poate să rămână pe loc cultura neamului, la care cuvântul deştept înseamnă inteligent, ca şi cum ar fi destul să nu dormi, să ai ochii deschişi ca să şi înţelegi tot ce vezi".

În vara lui 1948, sub presiunea puterii comuniste, Academia Română era transformată în Academia Republicii Populare Române, în fapt o nouă instituţie, funcţionând după cu totul alte principii, 113 dintre membrii ei fiind excluși. Printre ei se aflau unii dintre reprezentanții cei mai de seamă ai spiritualității românești, alături de oameni de știință care au contribuit nu numai la progresul neamului nostru, ci al întregii omeniri, căreia i-au dăruit zeci de ani de studiu și puterea lor de creație: Simion Mehedinți, alături de colegii săi geografi Mihai David, Vintilă Mihăilescu, Nicolae Al. Rădulescu, şi convorbiriștii P.P. Negulescu, Constantin Rădulescu-Motru, precum și Traian Vuia, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Dimitrie Gusti, Ion Petrovici, Nichifor Crainic, Nicolae Caranfil, Ion Agârbiceanu şi alții, ordinea fiind aleatorie, mai puțin în cazul primului nume citat. În 1955, după moartea lui Stalin, Tudor Vianu și Ion Agârbiceanu au fost reintegrați în Academie, dar lui Simion Mehedinți și altor academicieni valoroși le-a fost refuzată reprimirea. Din august 1965, Academia a purtat numele de Academia Republicii Socialiste România.

Din 1948 până în 1989, Academia și-a pierdut autonomia, iar criteriul alegerii membrilor săi potrivit erudiției științifice nu a mai funcționat. De-abia după 1990 Academia Română și-a reluat numele inițial și i-a repus în drepturi pe membrii săi care fuseseră îndepărtați. Între timp, unii muriseră în temnițele comuniste.

Simion Mehedinți a fost repus în drepturi, ca membru titular al Academiei Române, la 3 iulie 1990.

Optimist incorigibil, Simion Mehedinţi a crezut că „în evoluţia viitoare a omenirii vor spori izvoarele de energie, armonia sufletească şi vor spori desigur şi frumuseţea şi binele şi dreptatea".

A crezut, de asemenea, „că nu numai prietenii, ci şi duşmanii sunt de folos omului în adevăr spornic" şi că „experienţa istorică ne arată că tot ce e rău moare. Marile mişelii, împreună cu marii mişei, cad în neant, se uită".

Profesorul savant a avut şansa de a-şi transmite prin *cuvânt* idealurile şi generaţiei sale şi celor care aveau să urmeze; ca academician, cuvântul lui, scris şi vorbit, la care s-a adăugat *fapta,* adică acţiunea, a primit un spor de încredere din partea unora dintre contemporanii săi, pe care ar fi de aşteptat să i-l dea şi cei din zilele noastre.

„Noi, oamenii, ne ducem unii după alţii", spunea Simion Mehedinţi. „Academia însă este şi rămâne ctitorul de veci al neamului. Acolo s-au adunat şi se adună mereu tot ce a rămas scris de mâna bătrânilor noştri; chipul feţei lor; testamentele lor; banii lor de acum sute şi mii de ani...toate urmele de preţ ale fiinţei lor".

În momente de cumpănă ale vieții sale, fie din cauza unor boli și slăbiciuni ale bătrâneții, fie din pricina conjuncturii politice, Simion Mehedinți dorea să încredințeze celui mai apropiat dintre foștii studenți și colaboratori „ultimele griji".

Un astfel de moment a fost și în 16 aprilie 1944, când profesorul Mehedinți îi trimite discipolului său, geograful Constantin Brătescu, o scrisoare cu valoare de testament[13], prin care îi cerea supravegherea donațiilor făcute la Universitate pentru studenți și la *Casa Școalelor* pentru comuna sa și județul natal și pentru Muzeul Etnografic din Focșani. Referatul din 15 aprilie 1943 aflat la Secția Manuscrise a Academiei Române arată cauzele proceselor penale și civile în care era implicat Simion Mehedinți ca urmare a donațiilor sale din 1936 pentru școala și biserica din Soveja.

Fiu devotat, împlinitor al tradițiilor creștinești străbune, Simion Mehedinți voia ca la mormântul părinților săi, Neculai și Voica Mehedinți, să se facă anual un parastas. Ultima scrisoare primită de Constantin Brătescu de la profesorul său[14] are și ea valoare testamentară, deși Simion Mehedinți a trăit 94 ani, până în 1962, iar discipolul său pleca din viață în toamna lui 1945.

Scrisoarea se regăseşte şi în *Jurnal*, doar datele la care a fost scrisă – 24 III 1945 – şi trimisă – 28 III 1945 – diferă, semn că Mehedinţi îşi păstra în felul acesta şi corespondenţa.

Simion Mehedinți îi transmitea ucenicului său o sinteză a „gândurilor din urmă", în patru puncte. Primul și cel mai important se referea la biblioteca pe care profesorul o dăruise Academiei, considerată de el „suprema noastră instituție culturală". Savantul dorea să îi fie folosite cărțile cu adnotări și note pe margini pentru posibila traducere a *Terrei* într-o limbă mai răspândită și pentru tipărirea Operelor sale Complete, începută în 1943 din inițiativa Fundațiilor Regale, sub directa sa îngrijire.

Această scrisoare dezvăluie și destinația manuscrisului ultimei sale cărți de suflet, *Premise și concluzii la Terra. Amintiri și mărturisiri.* Un manuscris urma să fie trimis Academiei și altul să-i revină lui Constantin Brătescu.

Tristețea și gravitatea care dau tonul acestei scrisori testament prin care Simion Mehedinți cerea ca „toate manuscrisele să fie arse", precum și afirmația că „timpurile de azi nu mai sunt potrivite pentru știință", iar „Etnopedagogia va merge și ea tot în cenușă" sunt rodul durerii de a nu-și putea sfârși munca în liniștea bibliotecii sale care fusese rechiziționată.

În însemnările sale zilnice, începute la 1 aprilie 1906, *nocturnele* cum le numea, pentru că scria noaptea, bătrânul profesor nota în deceniul al cincilea al secolului XX:

„Ora 3 noaptea. Mă duc la coadă la gheaţă.

21 XII 1951 .... Zile foarte grele: cozi şi iarăşi cozi... Câte trei-patru pe zi, pentru pâine, morcovi,cartofi, ulei, fasole, orez. Să îngheţi în stradă ceasuri întregi, în

[13] S. Mehedinţi, *Caiete*, vol. III, Focşani, Editura Terra, 2016,, scrisoarea nr. 42, p. 120–121.
[14] *Ibidem*, scrisoarea nr. 43, p. 123.

loc de a face în tihnă ceea ce făcuseşi o viaţă întreagă!! Vorba ştiută, nu da Doamne, omului cât poate el răbda!!"

Peste câteva zile: „...Pe la ora 7 s-a luminat binişor. Am tăiat şi cărat 4 coşuri de lemne. Topor bun, treabă bună, măcar că doctorul m-a oprit să mai tai lemne"[15]. Şi peste un an, viaţa agitată continua la fel:

„11 VIII 1952. În fiecare dimineaţă, 3-4 ore pierdute pentru a lua un sfert de bloc de gheaţă".

„Nădejdea e în sufletul omului ca pirul în arătură: are o sută şi o mie de rădăcini" spusese Mehedinţi în Conferinţele de la Radio, dar şi în nuvele.

Rod al unei experiențe de zeci de ani de studiu și cercetare a vieții, șlefuiți în relațiile cu oamenii, pedagogia profesorului scriitor transformase în sentințe morale meandrele existenței sale și le dăruise ca „vorbe cu tâlc" tot semenilor.

Când se trezeşte la ora unu noaptea, primeşte la ora două bonul nr. 3. Cozile de la ghereta din Piaţa Filantropiei au câte 200-300 de persoane. În *deniile de gheaţă*, cum le numeşte, optimistul Mehedinţi găseşte compensaţii: dimineaţa, vede „luna = soare mare galben la apus, fără nicio rază, iar la răsărit soarele neeşit încă deasupra orizontului", iar printre cei care aşteaptă alături de el la rând se află un general, un comandor, un doctor, de la care primeşte „o bogată informaţie de rectificare a fizionomiei multor oameni de merit" români. Prietenul de o viaţă, Kirileanu şi jurnalul erau martorii frământărilor şi temerilor sale: „Cetind cândva cu nişte şcolari Ifigenia lui Goethe, mi-au sunat grav la ureche două cuvinte foarte simple: Toate scad (Alles). Le-am repetat de multe ori în ceasurile cele grele. Le repet şi acuma, – parcă ar fi fost o prevestire"[16].

La 2 martie 1957 proprietarii s-au întors în casa lor din strada Dimitrie Racoviţă nr. 12. Profesorul vedea din ce în ce mai greu, dar continua să îşi scrie lucrările, iar soţia şi nepoata îl ajutau, descifrând scrisul şi transcriind. Voia să lase totul în ordine, ca un bun gospodar.

În *rugăciunea din urmă,* din 31 octombrie 1954, Mehedinți scrisese: „Dacă se vor mai găsi niscaiva cărți sau manuscrise, aștept cu recunoștință să mi se arate lipsurile și să mai îndrept ce se mai poate îndrepta". Pentru Simion Mehedinţi, cuvântul rugăminte nu exista, *rugăciune* îl înlocuia cu uşurinţă, conotaţia religioasă nefiind piedică, ci ajutor.

Vremurile liniştite păreau să se întoarcă. Îşi va fi amintit, poate, de anii Seminarului când îl citea pe Sfântul Atanasie cel Mare, episcopul creştin din secolul al IV-lea, din Alexandria Egiptului, care spusese în anii în care se dezlănţuise prigoana împotriva creştinismului: *Nibicula est, transibit*.

Anii dinaintea morţii se scurg aproape în întuneric pentru vederea trupească a profesorului, „am intrat de viu în noaptea cea fără de margini, [...] pentru ochii mei cerul nu mai are stele", dar cu vederea interioară deschisă puternic spre retrăirea vieții sale, pe care o judecă fără părtinire, căci „greșește omul cât trăiește".

[15] S. Mehedinţi, *Caiete,* vol. III, Focşani, Editura Terra, 2016, p. 134–135.
[16] G.T. Kirileanu, *Corespondenţă*, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, p. 546.

În septembrie 1941 îl rugase pe Kirileanu, poate cel mai statornic prieten, să-i *arate toate greşelile de limbă*, dar la sfârşitul anului 1955, pe 23 decembrie, pregătindu-se de *mărturisire*, altfel de *rugăciune* îi face acestuia: „Vreau să aflu de la un om drept care au fost lunecările mele care trebuie să fie mai mult ispăşite? În faţa eternităţii nu încape nicio cruţare".

Există o pagină de amintiri în *Premise și concluzii la Terra*, în capitolul *Popas la Soveja*, poate cea mai încărcată de dramatism din toate mărturisirile publicate de Simion Mehedinți. Era doctorand și se întorsese acasă epuizat, să-și refacă forțele pentru a continua lucrul. *Naufragiatul aruncat de val la țărm* este îngrijit de sora mai mare, ca odinioară când rămăseseră orfani. Se împlineau șapte ani de la moartea tatălui și aproape 15 de la moartea mamei. S-a făcut dezgroparea, după tradiția locului. Brusc, timpul cronologic nu s-a mai scurs pentru tânărul Simion și memoria voluntară s-a oprit la o imagine: „Fruntea mamei… ...Atâta se mai cunoștea". Timpul subiectiv, trăit, îi aduce, ca lui Proust odinioară, pe cei care au murit, dar au rămas pe retina lui sufletească:

„M-am întors acasă pe drumul cel lung prin pădurea de brazi. Până seara, cei mutați de ani de zile la cimitir, au venit după mine. Unii treceau pe drum; alții își făceau de lucru prin curțile lor. Pe poartă a intrat tata călare, a legat calul de mărul cel mic, cum îi era obiceiul; pe prispă se joacă cu păpușile Marina și Maria, surorile mai mici; în grădină, bunica stă pe un scăunel, se pleacă să ia ghemul care i-a căzut din poală; din prag, mă strigă mama, i-aud glasul, îi văd lumina ochilor blânzi și fruntea cea senină. Mai puternică și decât moartea, amintirea învie toată viața de altădată, toată frumusețea și bunătatea pe care pământul n-a putut-o ascunde, semn că undeva, cândva, tot ce-a fost va mai fi; că ce a trecut prin fața negrului pământ s-a răsfrânt pentru vecie în lumina înaltă a cerului și în veșnicia timpului, unde măcar ceva din ființa lor trăiește fără de sfârșit"[17].

Marin Popescu-Spineni descrie ultima întâlnire cu Simion Mehedinţi: „Cu două săptămâni înainte de a închide ochii definitiv, când era culcat pe un pat, pe scânduri, cu capul rezemat pe un sul de paie, mi-a arătat un mare caiet, pe coperta căruia scria: *Istoria neamului nostru*. Şi-a completat: «Într-o ladă sunt aşezate în ordine, multe manuscrise care aş vrea să ajungă în depozitul Academiei».

Mi-a făcut un «curs» despre Geografia ca ştiinţă şi mi-a spus că definiţia se găseşte admisă şi publicată în *Enciclopedia universală*. Mintea îi era întreagă. A unui om de mare cultură".

La 14 decembrie 1962 a încetat din viaţă.

„În Capela Cimitirului Bellu, în faţa familiei, 10 preoţi în frunte cu preotul paroh al Bisericii Caşin, Ianculescu, au făcut slujba de înmormântare. Lume, nu multă"[18].

În 1947, Mehedinţi scrisese în jurnalul său: „Cad bătrânii repede. Toamna, iarna, cad frunzele"[19].

---

[17] Simion Mehedinți, *Premise și concluzii la Terra. Amintiri și mărturisiri*, ediția a II-a, București, Editura Viața Românească, 1998, p. 120.

[18] Marin. Popescu-Spineni, BAR, ms., A 3783, *Simion Mehedinţi*, Piatra Neamţ, 1994, p. 65.

[19] S. Mehedinți, *Caiete,* vol. II, Focșani, Editura Terra, 2015, p. 356.

După moartea profesorului, soţia lui rămâne în casă, alături de familiile care locuiau deja acolo. Neputând plăti sumele mari pentru succesiune şi actul de moştenire, doamna Mehedinţi este sfătuită să doneze casa Institutului de Geografie al Academiei, cu o clauză: atât timp cât trăieşte fiul lor, Emil Mehedinţi, să rămână în casa părintească, ceea ce s-a şi întâmplat, până în 1981, când acesta a murit.

Numai că, în toată această perioadă, fiul lui Simion Mehedinţi a plătit chirie pentru a locui în casa tatălui său.

„Dintre toate antinomiile traiului pământesc, cea mai dezgustătoare este răsplătirea binelui prin răutate", scria savantul, devotatului său prieten Kirileanu, în aprilie 1949.

În manuscrisul lui Marin Popescu-Spineni aflat la Academia Română[20], aflăm din corespondenţa sa cu un medic internist pensionar din Wiesbaden, „fascinat de personalitatea acestui mare om de ştiinţă", că Simion Mehedinţi a rămas în memoria lui încă din adolescenţă, când învăţase din cărţile lui de geografie, iar profesorii săi de la Liceul „Constantin Diaconovici Loga" din Timişoara „i-au infiltrat între altele şi interesul pentru acest minunat savant". Medicul Alexander Liau nu îl cunoscuse pe Mehedinţi, dar îşi cumpărase toate cărţile lui şi le *păstrase cu sfinţenie*, profesorul savant fiind *o pildă şi un ideal* pentru el. În 1985, medicul deplângea nereeditarea cărţilor lui Simion Mehedinţi, pe care le şi pierduse în timpul războiului, şi îi mulţumea lui Marin Popescu-Spineni că îi trimisese 64 de pagini despre savant, pe care le citea de *mai multe ori.*

Simion Mehedinţi nota în *Jurnal* la începutul anului 1952 că, pentru a cunoaşte un om, ar mai trebui, pe lângă „grafie şi grafologie, a) un portret din acelaşi an; b) un film al mersului; c) un fonograf al vorbirii, d) cărţi citite. Numai aşa s-ar putea vedea că „style est l'homme même"[21].

Cu greu am putea răspunde la câteva dintre aceste cerinţe! La una dintre ele găsim însă răspuns în operă. Lecturile care îl *ademeneau pe Mehedinţi* în anii adolescenţei şi ai studenţiei erau din Dickens, Andersen, Turgheniev, Ossian, Gotfried Keller, Selma Lagerlöff, Mérimée, iar *Alexandria* cu *isprăvile lui Alexandru Makedon* îi sporea dragostea pentru istorie, pe care o dobândise din şcoală. Au urmat Jules Michelet, Thomas Buckle, Taine, Socrate şi Cicero, prieteni care nu l-au dezamăgit. Pe Goethe, odată descoperit, l-a citit toată viaţa.

Pe Tolstoi îl vedea influenţând *începuturile romanului la noi* şi îl considera un mare artist, „oricare vor fi fost scăderile şi abaterile cugetului său".

Îi preţuia pe scriitorii longevivi şi pentru cumpătarea pe care au avut-o în viaţă. Simion Mehedinţi pusese în practică proverbul „Fă pe bătrânul din vreme, dacă vrei să fii bătrân mult timp".

Biografia lui Simion Mehedinţi este a unui om de excepţie. Cercetarea ei, ca şi a operei, nu este simplă şi cere răbdare – a trăit aproape un secol şi a scris încă

[20] Marin Popescu-Spineni, BAR, mss, A 3783, *Simion Mehedinţi*, Piatra Neamţ, 1994.
[21] S. Mehedinţi, *Caiete*, vol. III, Focşani, Editura Terra, 2016, p. 142, 143.

din studenţie –, statornicie – când eşti copleşit de mulţimea cărţilor, manuscriselor, amintirilor şi ai renunţa, o lectură sau un aforism mehedinţian te fac să revii cu şi mai mult interes –, chiar dăruire. Descoperindu-l, poţi să-i dai azi verdicte care mâine îţi vor părea nesigure sau le vei anula. Care a fost trăsătura sa marcantă prin care s-a deosebit de contemporani şi care le-a estompat pe celelalte?[22]

Simion Mehedinți s-a străduit să impregneze, pe cât i-a stat în putere, cultul adevăratelor valori și repudierea celor false, microcosmosului aflat în jurul lui, în săli și amfiteatre sau la care i-a ajuns cuvântul prin articole, studii și cărți, științifice și de popularizare, conferințe și emisiuni radio.

În toate domeniile în care a creat, geografic și geopolitic, cultural, literar, pedagogic etc. opera lui Simion Mehedinți a orbitat în jurul unei idei centrale: iubirea de patrie și de neamul românesc, a căror slujire a considerat-o o datorie imperioasă, cu atât mai mult, cu cât vocația sa de profesor l-a ajutat să o sădească și în sufletul generațiilor de studenți pe care i-a îndrumat.

Loviturile contemporanilor nu l-au ocolit pe Simion Mehedinţi, dar, de cele mai multe ori, a rămas imperturbabil. „N-am cunoscut alţi duşmani decât cei care făceau rău ţării", spunea Mehedinţi. Era conştient de vocaţia sa, de necesitatea lucrării sale şi de responsabilităţile asumate, şi, ceea ce se întâmplă rar, nu aştepta laude, iar când le primea, nu-l împovărau. Am găsit o explicaţie chiar în textele lui:

„Sunt unele personalităţi de o reală mărime. Acestea de obicei sunt atât de absorbite de menirea lor socială, ştiinţifică sau artistică, încât admiraţia altora nu le tulbură judecata, după cum nu se tulbură în mijlocul mulţimii nevinovata frumuseţe a fecioarei care trece prin lume, fără să se gândească măcar că e frumoasă".

SIMION MEHEDINŢI (1868–1962)
THE PORTRAIT OF THE LAST YEARS

ABSTRACT

As we are celebrating 150 years from the birth of Simion Mehedinți, my article focuses on several dramatic moments that marked his life, as brought to light by the documents and manuscripts I consulted, some of them unpublished, which I discovered at the Romanian Academy Library and at the National Archives. They reveal some less known aspects of the life and activity of the Romanian scholar.

Keywords: Simion Mehedinți, Academy, Marin Popescu-Spineni, journal, testament

[22] Ignatie Briancianinov, Sfântul. *Experienţe ascetice*, Bucureşti, Editura Sophia, 2008, p. 6: „Biografiile oamenilor de excepţie se disting prin faptul că în ele se exprimă cu precădere o anumită latură prin care se manifestă în mod particular lucrarea omului respectiv, care îl diferenţiază prin trăsături marcante, caracteristice, şi concentrează asupra sa luarea-aminte: ca şi cum ar fi latura personală a lucrării lui care le estompează pe toate celelalte. Atunci când alcătuieşti biografia unei asemenea personalităţi, este absolut necesar să surprinzi această caracteristică şi să o reliefezi deplin de la începutul până la sfârşitul biografiei: numai atunci va fi evidenţiată cum trebuie".

REGINA MARIA: ARMELE LITERATURII ÎN MARELE RĂZBOI

Raluca Dună*

Centenarul Primului Război Mondial a prilejuit, în întreaga Europă, o revizitare a acelui moment istoric, dar și recitirea literaturii de război, specialiștii din mai multe domenii apelând tot mai mult la documentele lăsate de literatură. Unii istoriografi ai războiului (Marino Biondi) au denunțat literaturizarea războiului, în sens strict, percepția noastră a războiului, după o sută de ani, fiind trecută mai ales prin filtrul unor texte literare canonice care descriu războiul. Ultimii ani au adus un boom al literaturii memorialistice și autobiografice, iar studiul literaturii de război (war literature), ca și studiile despre război în genere (war studies) au cunoscut, de asemenea, o redirecționare către această zonă, adică spre memorii, jurnale, scrisori, acele texte subiective care redau experiența individuală, personală[1]. Atrag atenţia tot mai mult documentele nu neapărat literare prin intenție, precum jurnalele și scrisorile surorilor medicale sau combatanților, jurnalele pacienților spitalelor psihiatrice, amintirile imediate sau memoriile unor personalități istorice, dar și ale unor simpli militari sau civili. Toate acestea alcătuiesc un vast corpus de texte, extrem de interesant, pentru recuperarea și prezervarea căruia s-au înființat instituții memoriale, precum Imperial War Museum de la Londra. La noi în țară, această literatură e o zonă destul de puțin cunoscută ori comentată dincolo de capodoperele ultracitate ale genului. Iar literatura de război a femeilor – ca și rolul fundamental jucat realmente de acestea în timpul Marelui Război, în România – abia începe să iasă din penumbra unor prejudecăți nu doar literare, ci și sociale și culturale[2]. În cazul României, această literatură de război a femeilor scrisă în timpul Primului Război Mondial sau în anii de după nu poate fi abordată înainte de a discuta modelul Reginei Maria, un model

* Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române.

[1] Unul dintre cei mai importanți istorici britanici, Joanna Bourke, recunoaște această tendință și folosește ea însăși, în studii recente, surse literare.

[2] Una dintre cărțile cele mai importante publicate recent la noi pe această temă este cea a istoricului Alin Ciupală, *Bătălia lor. Femeile din România în Primul Război Mondial*, Editura Polirom, 2017. O altă cercetătoare română, stabilită la Indiana University, dedicată acestui subiect, este Maria Bucur: *Între «mama răniţilor» şi «fecioara de la Jiu»: Femeile române şi eroismul în timpul Primului Război Mondial*, în revista „Historia", anul XIII, nr. 136, 2013, p. 38–43; volumul *Heroes and Victims. Remembering War in Twentieth-Century Romania*, Indiana University Press, 2009; *Women's Stories as Sites of Memory: Gender and Remembering Romania's World Wars*, în volumul *Gender and War in Twentieth-Century Eastern Europe*, coeditat cu Nancy Wingfield, la Indiana University Press, în 2006.

RITL, nr. 1–4, p. 371–380, București, 2018

public, cultural, moral, dar și literar care și-a pus amprenta asupra imaginarului feminin al epocii.

În istoria României, rolul Reginei Maria a fost esențial, s-a spus că influența ei a fost hotărâtoare, atât în decizia Regelui de a ieși din neutralitate, cât și în efortul de a susține războiul, prin acțiunile sale de organizare a serviciului medical și de Cruce Roșie, prin prezența ei constantă, moralizatoare, pe front și în spitale, prin toate acțiunile sale caritabile, diplomatice, politice, fără a mai vorbi despre rolul ei la masa finală a tratativelor, la Conferința de pace de la Paris. Dar Regina Maria nu a fost doar o femeie care a făcut istorie, ci şi o femeie care a făcut literatură și le revine oamenilor de litere sarcina de a pune în lumină o operă cu calităţi şi funcţii specifice, care nu doar a avut un impact special în epocă, dar care transmite, după o sută de ani, un mesaj la fel de puternic și de actual: moral, spiritual, politic, personal. Această actualitate adevereşte şi valoarea lui literară.

Regina Maria începe să își ţină jurnalul în ziua intrării României în război. Este prin urmare un jurnal de război prin însuşi debutul său. Ea continuă să-şi scrie jurnalul în timpul războiului, după moartea celui mai mic dintre copii, după ocuparea Bucureștiului și în timpul retragerii în Moldova, la un pas de fuga din țară (din cauza izbucnirii Revoluției bolșevice, Moldova fiind plină de trupe rusești a căror orientare politică e incertă). Toate evenimentele, oricât de dezastruoase și imprevizibile, sunt redate la cald, sub imperiul emoţiei, surprizei, groazei, deznădejdii, oboselii, incertitudinii, furiei, determinării etc. – dar mereu cu sinceritate, „din inimă”. Scriitura are mereu o acuitate, o directețe și o forță pe care doar dezastrele o pot aduce în scrisul unui diarist. Iar dezastrul, în cazul de față, nu e doar unul personal, ci și național. Dar o regină precum Maria, cu sânge britanic și rusesc, are o teorie pragmatico-mistică despre nenorocire: nenorocirea i-a unit, pe ea și poporul ei, doar nenorocirea poate scutura clasa politică, doar un dezastru mai mare decât dezastrul corupției poate trezi acest popor, obligându-l la o schimbare profundă. Ea însăși nu renunță la speranță și transformă prezența și acțiunea ei într-o formă a speranței naționale și a solidarității publice. Probabil că jurnalul reprezintă forma privată a acestui exercițiu al speranței practicat de Regină împotriva deznădejdii naționale (în notaţiile din iarna 1916–1917 ea vorbește despre haosul și panica populației și a guvernanților). Pe de altă parte, scrie pentru a se elibera de acea povară pe care și-o asumă zi de zi, dând glas pe hârtie unei dezolări uneori sfâșietoare, pe care nu o poate exprima față de ceilalți. Dar, așa cum scrie undeva în *Jurnal*, ea vrea să cadă la datorie asemenea unui cal înhămat, să lupte până în ultima clipă, să nu cedeze.

Regina Maria a scris necontenit, în englezeşte, limba ei maternă, cărţile fiindu-i traduse în limba română, dar apărând şi în ediţii englezeşti, franţuzeşti şi italiene (prima ei carte e *The Lily of Life*, din 1912), o literatură extrem de personală, diaristico-memorialistică, oferind publicului român un autoportret, iar publicului din afară, portretul unui popor. Jurnalul de război al Reginei apare

postum, în integralitatea sa[3], dar volume precum *Din inima mea, la inima lor* sau *My country / Țara mea*, publicate în acei ani au avut rolul lor specific, prin larga difuzare în România și în țările aliate (în Anglia, Franța, Italia şi Statele Unite), în timpul Primului Război și imediat după. Cu alte cuvinte, aceste scrieri au funcționat pe plan intern ca instrument de propagandă și, înafară, ca o modalitate de a pleda pentru cauza României Mari. Câteva din aceste texte de tip diaristic-autobiografic, adunate în volumul din 1917 *Din inima mea, la inima lor* au fost publicate inițial în revista *România*, organ al Apărării Naționale, care circula pe front – ceea ce ne dezvăluie destinatarul, dar şi intenţia lor. Pe de altă parte, ne sugerează și audiența largă de care s-au bucurat. Regina însăși, în *Jurnal*, pomenește insistențele lui Iorga de a primi și el texte pentru ziarul său, dar Regina mărturisește că scrie special pentru soldații ei și că e interesată prin urmare mai mult de „România".

Jurnalul ei, în varianta postumă necenzurată, pune în fața cititorilor oglinda în care Regina se privește în timpul războiului - ca să folosim o metaforă tocită –, dar nu oglinda unei femei care se contemplă pentru a se flata, pentru a-și hrăni orgoliul. Caracterul excepțional al acestei femei-regine derivă din dorința de a privi în față realitatea și adevărul, oricare ar fi chipul lor, ceea ce se simte şi în paginile jurnalului, extrem de autentic, de netrucat. Vedem aici o femeie și o regină care iubește adevărul, detestă falsitatea, corupția, minciuna, dar nu idealizează, nu se lamentează, nu caută vinovați, ci soluții și oameni capabili, onești, energici, care pot salva și reconstrui România. Adesea, acești oameni pe care se bazează în timpul războiului nu sunt români. Un exemplu elocvent: doctorii britanici, „uriașii mei" – ca și doctorii francezi pe care îi susține, precum dr. Clunet – fac minuni în spitalele pe care le conduc în Moldova, pe când majoritatea spitalelor conduse de români sunt pradă luptelor intestine pentru putere, neînțelegerilor, nepăsării, dezorganizării. Sunt și excepții, dar puține. Românii trebuie supravegheați, ei nu își fac datoria, sunt certăreți și dezorganizați, așteaptă mereu ca altcineva să facă ceva pentru ei. Tipologia națională e perfect surprinsă de ochiul și condeiul Reginei: „din păcate, românii mei, în ciuda crizei cumplite prin care trecem, cred că se vor salva mâncându-se între ei; ei preferă mai degrabă să vorbească decât să facă...", iar această obişnuinţă generală românească a dezbinării şi a vorbitului în zadar, a deznădejdii pasive, o dezarmează moral cel mai tare.

Situația umanitară dezastruoasă din timpul retragerii în Moldova, ca și situația militară, în pragul colapsului sunt, deducem din jurnal, rodul unei cangrene politice și morale extinse la nivelul întregului sistem de stat, împotriva căreia e decisă să lupte:

[3] Varianta integrală, necenzurată, îngrijită de Lucian Boia şi în traducerea Ancăi Bărbulescu a apărut la Editura Humanitas, sub titlul: Maria, Regina României, *Jurnal de război*, vol. I (1916–1917), 2014; vol. II (1917–1918), 2015.

„Încă mai cred că se poate face ceva, am de gând să lucrez cât pot de mult, să fac tot ce pot, dar mi-am pierdut încrederea că voi primi vreun ajutor, mi-am pierdut încrederea în cei care ar trebui să cârmuiască şi să conducă, cred că celor care au dictat şi au îndrumat li s-a îngăduit să se folosească de mijloace necinstite şi nedrepte, care nici azi nu sunt pedepsite îndeajuns, astfel încât nu există nici urmă de ordine adevărată sau de patriotism adevărat, ci doar o lăcomie egoistă şi dragostea de profit personal, chiar dacă suferă din pricina asta mii de oameni." (Iaşi, 19 februarie/ 4 martie 1917)[4].

Jurnalul Reginei trece în revistă toate problemele, toate soluțiile, efortul ei se îndreaptă spre influențarea în bine a situației, ea încearcă să salveze ceea ce poate salva, să insufle speranță. Câteva remarce sunt de-a dreptul șocante. Politicienii nu vor exact omul care ar salva situația, nu vor alege omul potrivit tocmai pentru că acela i-ar obliga la o schimbare reală:

„În România omul potrivit la locul potrivit e detestat; totuşi, în vremuri de mare restrişte trebuie obligaţi să facă ce e corect." (Iaşi, 27 februarie/12 martie 1917) [5]

Sângele ei britanic refuză dezastrul şi înfrângerea, aşa cum ea însăși va declara undeva mai târziu în memorii. *Jurnalul de război* ne prezintă o femeie care acționează într-o situație de criză extremă, politică, umanitară, personală, o regină fără putere constituțională, dar cu o putere morală și dăruire extraordinară. Ea își trimite Regele și fiul cel mare pe front, cere Regelui să acționeze împotriva politicienilor momentului, să numească oameni capabili în fruntea spitalelor și a armatei, colindă Iașiul devastat, spitalele, frontul, cele mai mizere colțișoare, cele mai uitate, pentru a afla cum stau lucrurile, ce se poate face acolo unde nu face nimeni nimic. Regina face exact ceea ce nu face nimeni, merge unde nu merge nimeni, în colțișoarele uitate parcă de toți, vede ceea ce nimeni nu vede și încearcă și reușește uneori imposibilul. Dar nu pentru sine, ci pentru ceilalți, nu pentru a fi admirată, ci pentru că îi pasă de nenorociți, pentru că iubește – acest laitmotiv al iubirii „pentru soldații mei", pentru poporul ei, apare neîncetat în jurnal. Răniții îi spun de altfel Mama, pentru implicarea ei totală, pentru grija și dragostea ei maternă. Regina face rost, prin relațiile ei de familie, de trenuri întregi cu provizii, pe care tot ea le împarte (cere ajutoarelor externe să îi trimită ei personal, nu prin guvern, pentru a fi sigură că ajung unde trebuie!), organizează un serviciu de ambulanțe (și e boicotată de autorități!), pune pe picioare spitale, adăposturi, face rost de lemne (în spitale se moare întâi de frig, apoi din cauza rănilor), împarte hrană celor flămânzi, duce provizii în spitale, împarte răniților țigări, zahăr, ceai, iar când nu mai are nimic de dat, oferă portrete de-ale ei, cruciulițe, flori, zâmbete. Se plimbă zilnic cu automobilul prin Iași sau în împrejurimi dăruind celor în nevoie (la un moment dat primeşte niște șuncă și se amuză că o regină transportă șuncă cu automobilul și o împarte cu mâna ei). Merge în spitalele cu bolnavii de tifos,

[4] Maria, Regina României, *Jurnal de război*, I, p. 359.
[5] *Ibidem*, p. 367.

vizitează bolnavii și doctorii care-i îngrijesc în timpul cruntei epidemii, unii căzând și ei victime: ea merge acolo unde e mai greu, pentru ca oamenii să nu se simtă părăsiți, singuri în deznădejdea lor, pentru ca împreună să reziste. De la ea toată lumea aşteaptă să rezolve situaţiile de nerezolvat, speranțele se coagulează în jurul ei: Regina se transformă într-un simbol al Speranței de care se agață toți cu putere.

În jurnal vedem însă și cum omul din spatele simbolului se prăbuşeşte sub greutatea prea multelor corvezi, cum cade, apoi cum se ridică. Dacă lupta de zi cu zi este, în timpul războiului, pentru a-i susține material și moral pe soldați, lupta ei de gherilă, mai epuizantă (pentru că e inutilă) o duce cu politicienii momentului, pentru care interesul personal primează. Corupţia iresponsabilă și generalizată e cauza pentru care România e pe punctul de a pierde tot, război, teritorii, resurse, oameni. Explicaţia ei e simplă: aşa se întâmplă când toată puterea se concentrează în mâna unui singur om sau familii (la 1916 Brătianu era omul politic care dicta destinul României, caracterizat în jurnal prin viclenia sa).

Privirea britanică a Reginei vede realităţile și caracterele româneşti cu un ochi clar, precis, obiectiv. Îşi doreşte să reclădească o naţiune. Este oare posibil? se întreabă, disperată, la un moment dat. Din paginile jurnalului ei se ridică o energie uriaşă, o speranţă de care şi astăzi poporul român are atâta nevoie. Faptele Reginei, ca şi cuvintele ei, pornesc din inimă, merg înspre inimi. Ea scrie o literatură intens emoțională, dar cu o țintă precisă: publicul ei este poporul român, mai precis, armata română. Cuvintele ei vor înduioșa, vor mișca, vor susține, vor aduce alinare, dar și puterea de a continua. Literatura ei este emoțională, dar și exemplară în egală măsură, personală și politică, un jurnal intim perfect, dar și o armă ideologică de o subtilitate inegalabilă pentru acea epocă:

„E greu să vorbeşti de propria-ţi durere când atât de mari sunt suferinţele tuturor. Totuşi vorbesc astăzi de mine, pentru că știu că durerea mea este a țării întregi …

Vă vorbesc eu, Regina voastră şi aş vrea ca glasul meu să pătrundă în toate inimile, să străbată în toate căminurile, să meargă spre cel mai nefericit, s-ajungă până la eroul culcat în patu-i de zăpadă.

Aş vrea să ştiţi cu toţii că am jelit cu voi, că am împărtăşit toate suferinţele, că v-am înţeles toată desnădejdea, că nu-i jertfă a voastră pe care să n-o fi preţuit. Și aş vrea să vă mai spun aceasta: Inimile se leagă mai strâns în zilele de restriște decât în cele de bucurie, în zilele de răsboi, decât în cele de pace.”[6]

Regina a scris și a publicat și în timpul războiului, pentru un public strict contemporan, texte sau volume cu scopuri foarte precise și imediate, în care deznădejdea nu-și află locul, iar suferinţa individuală devine arma unei coeziuni emoţionale naţionale. Mai puțin sau deloc cunoscute azi, aceste texte au constituit

[6] *De la inima mea, la a lor*, text publicat în „România”, 14–15 februarie 1917 (semnat Maria), reluat în volumul *Din inima mea, la inima lor*, Iași, Imprimeria Statului, 1917 (în volum are titlul cvasi-identic *Dela inima mea la a lor*).

în acel moment o strategie foarte eficientă de a promova mesajul moral, personal și politic al Reginei şi al Casei Regale a României: visul României Mari, visul de a ajunge „împărăteasa tuturor românilor”. În *Jurnal*, Maria consemnează fericită că soldaţii, după ce au citit în *România* textul ei, impresionaţi, şi-au scos de pe chipie iniţialele fostului Rege Carol (CC) şi au pus însemnele cuplului Maria-Ferdinand (MF) sau doar au scrijelit un M sau numele Maria pe nasturi, semn că textul le-a mers la inimă:

„Domnul Denize mi-a spus ceva ce m-a bucurat. Cumnatul lui era pe front când au sosit ziarele cu articolele mele. Au avut un succes dincolo de așteptări. Soldații au fost atât de încântați și de emoționați, încât și-au scos de pe chipie literele CC, pe care încă le purtau, și le-au înlocuit cu M&F, făcând literele din orice le era la îndemână, iar cei care nu purtau chipie și-au desenat litera M pe nasturi, cu creionul sau au scrijelit pe ei numele meu. Nu pot tăgădui că vestea îmi face MARE plăcere, fiindcă e semn că vorbele mele le-au ajuns la inimi[7]”. (Iași, 3/16 martie 1917)

Contextul publicării acestor texte e la fel de relevant ca și conținutul. Dacă pentru textele memorialistice din „România” descoperim în *Jurnal* detalii legate de contextul scrierii și receptării lor, nu e greu să ne imaginăm rațiunile pentru care în 1916, anul intrării în război a României, apare în limba engleză volumul *My country* (*Ţara mea*), la edituri din Londra, New York și Toronto. Tradusă apoi în limba română de Nicolae Iorga și publicată în 1917, anul când apare la Paris și ediția franțuzească, în traducerea lui Jean Lahovary. (În acelaşi an, Regina notează în *Jurnal* că volumul e bine primit de critici români și că diplomatul şi scriitorul francez Robert de Flers, şeful Legaţiei Franceze, intermediază publicarea unor texte de-ale ei în „Le Figaro”.) *My country* / *Mon pays* / *Ţara mea*, o carte greu de încadrat: literatură memorialistică, de călătorie, un fel de ghid turistic și istoric despre România, scris chiar de Regina ei, o regină străină care își caută propria identitate incertă căutând identitatea acestei țări. România e o curiozitate de care Regina s-a îndrăgostit, o țară care a rezistat miraculos unei istorii teribile, o țară care a cucerit inima Reginei prin frumusețea ei ireală. Căci Regina are nu doar ochiul unui observator lucid și pragmatic, așa cum ne arată *Jurnalul de război*, ci și ochiul unui poet, care rezonează profund cu natura. Iar *My country* reușește să transmită freamătul ființei ei în fața acestei frumuseți ancestrale, sălbatice, a locurilor și a oamenilor din România. Pe de altă parte, *My country* este o carte scrisă extrem de inteligent, ca ton, ca perspectivă, pentru a interesa și sensibiliza un public internațional. Scrisă ca o carte de memorialistică, ea funcționează perfect în 1916–1917 ca o carte de propagandă. Țările în care apare sunt țările aliate, țări de unde Regina primește sprijin pe căi oficiale și neoficiale. Volumul din 1916 are și un scop caritabil clar, acela de a strânge fonduri pentru Crucea Roșie. Pe coperta ediției englezești care o înfățișează pe Regină în costumul de soră medicală e

[7] Maria, Regina României, *Jurnal*, p. 374.

specificat că banii din vânzările cărții vor merge la Crucea Roșie britanică, pentru a sprijini activitatea acesteia din România. Știm din *Jurnalul* Reginei că într-adevăr medicii și surorile britanice, asemenea celor francezi, au făcut minuni în spitalele din Moldova în 1916–1917, în timpul epidemiei de tifos.

Cu alte cuvinte, în plin război, Regina se folosește de armele literaturii. La noi, unde situația militară și umanitară ajunsese dezastruoasă în iarna 1916–1917, iar țara era la limita haosului și a panicii, literatura putea să ofere un exemplu, un sprijin moral, să dea senzația că oamenii nu sunt singuri, că alcătuiesc împreună ceva care contează. Literatura este implicată oficial în efortul de rezistenţă pe care războiul îl cere militarilor şi civililor. Mai-marii armatei dau circulare în care cer implicarea scriitorilor și artiștilor, iar Biroul de Propagandă al Armatei editează la Iași ziarul de front *România*. Regina Maria publică în acest ziar în cumplita şi interminabila iarnă 1916–1917 și în primăvara lui 1917 câteva proze, adunate apoi într-un volum de 38 de pagini, scos la Imprimeria statului, la Iași, în 1917. Volumul se numește elocvent *De la inima mea, la inima lor* (o versiune franceză apare în același an).

Este foarte interesant că în *Jurnalul de război* ea semnalează scrierea acestor texte și le comentează succint. Primele două sunt texte diaristico-memorialistice, care se centrează pe activitatea sa de soră de caritate, pe moartea fiului cel mic și ocuparea Bucureștiului. Sunt rescrise fragmente din jurnal, pasaje, sunt reluate imagini, fraze-cheie, amintiri. Deducem că cel puțin primele două au fost comandate și traduse de Goga (membru în comitetul redacțional al ziarului „România", autorul articolului de fond din primul număr): „La zece au venit Goga și Cella; Goga voia să-mi citească câteva traduceri pe care le-a făcut după scrierile mele și care vor apărea mâine în „România", noul ziar care urmează să fie trimis tuturor trupelor. De data aceasta sunt despre Mircea, le-a tradus minunat – dar sunt prea triste, de-abia pot îndura să-mi aud propriile cuvinte". (Iași, 20 februarie / 5 martie 1917)[8].

Ultimele două proze fiind poetico-alegorice, mai slabe literar, Regina însăși recunoaște în *Jurnal* acest lucru, dar ea e interesată să transmită emoţii concrete: una e dedicată venirii primăverii (foarte așteptate, după o iarnă lungă și foarte geroasă), cealaltă, Vinerii Mari, cu ocazia Paștelui. Regina scrie foarte emoțional, iar scopul literaturii ei este de a comunica și de a trezi emoții, cum ea însăși mărturisește în *Jurnal*. Miza articolelor publicate în ziarul „România" și apoi strânse în volum este de a crea o legătură emoțională și simbolică între autoare și publicul ei, legătură pe care Regina se bazează: apropiaţii ei lucrează din loialitate pentru Ea şi Rege, soldaţii merg la luptă pentru Ea, rezistă pentru Ea, mor pentru Ea. Această loialitate nu e posibilă într-un sistem monarhic tânăr fără o puternică autoinvestire simbolică, pe care Regina o performează atât prin faptele sale

[8] *Ibidem*, p. 361.

concrete, prin imaginile ei pe care le oferă (dă portrete de-ale ei, semnate, soldaților sau răniţilor), dar şi prin textele publicate între 1916 şi 1918.

Primul text descrie plecarea pe front a soldaților, suferințele răniților și prezența ei continuă în mijlocul lor:

„Fiecare zi mă duceam între răniţi, treceam din sală în sală. Toţi mă voiau între dânşii, fiecare soldat dorea să vadă pe Regină. Niciodată n-am lăsat o chemare fără răspuns şi cutreieram pretutindeni, fără să mă descurajeze vreo privire, vreo oboseală, vreun drum cât de lung.

Câteodată mi se pare însă că rătăcesc printr-un vis fără sfârşit. Îi văd culcaţi pat lângă pat, ochii lor mă întâlnesc, mă urmăresc, mă sorb…n-am ştiut niciodată până astăzi ce înseamnă să fii prada atâtor ochi. S-ar părea că privirile lor îmi smulg inima din piept, le simt ca o povară pe care abia mai pot s-o îndur”[9].

Impresionează sinceritatea notației. Aici nu e doar regina, ci o ființă omenească care încearcă să înglobeze în ea suferințele multora, care este înghițită de ceilalți – inima ei devine simbolic prada lor. Regina e sorbită de ochii răniților. Dar și suferința lor e acceptată cu stoicism pentru ca Ea să întrupeze pe viitor idealul Reîntregirii țării, sintetizat în urarea: „Dumnezeu să-ţi ajute să te faci Împărătească, Împărăteasa tuturor Românilor!”

Cumva proza legitimează procesul de dublă simbolizare: fiecare se sacrifică pentru celălalt, fiecare moare pentru ca celălalt să trăiască.

A doua proză, „De la inima mea la a lor”, subintitulată „Copilul meu”, dedicată morții lui Mircea, a fost scrisă, mărturisește în *Jurnal*, cu un efort emoțional epuizant, dar a venit ca o descărcare. Într-adevăr, textul e electrizant. Debutează cu imagini ale morții: „Moartea se târăşte pe pământ...”, „De jur-împrejurul meu mor copiii altor mame; între zidurile odăii acesteia păzite se stinge ş-al meu...”

„Copilul meu – şi ţara mea…” este paralela pe care o construiește acest text dramatic, dar care transmite, din cea mai adâncă deznădejde, ideea unei solidarități organice între Regină și soldații ei:

„Sunt aşteptată, m-aşteaptă şi răniţii, căci nu sunt şi ei oare copiii mei? Zile întregi i-am părăsit. Din pricina crudei mele frământări nu i-am putut cerceta. Şi au nevoie de mine, îi simt cum mă chiamă. Câteodată mi se pare că încercarea e prea grea, că judecata mi se clatină. Totuşi astăzi fiecare are un drept asupră-mi şi chiar cel mai umil trebuie să se poată apropia de inima mea.

(…)Vremea e scurtă... copilul meu moare…Chemarea lui mă urmăreşte, dar paturile sunt atât de multe, atât de multe… Voi putea oare ajunge vreodată la cel din urmă?”[10]

[9] *De la inima mea la a lor*, în „România”, 14–15 februarie 1917.

[10] Al doilea text publicat în „România” pe 22 februarie 1917 se intitulează tot *De la inima mea la a lor*, indicând ideea unei serii; subtitlul *Copilul meu*, care se referă la tema textului, apare însă cu caractere mai mari (text reluat, identic, în volumul citat din 1917).

Dar durerea morții micului Mircea e transformată într-un legământ implicit, moartea lui e sacrificul ei simbolic pentru cauza comună, așa cum mărturisește în continuare:

„Nu e vreme de doliu în odăi închise, de plângeri leneşe de odihnă. Propria-mi durere nu trebuie să mă despartă de durerea altora. Ea trebuie să fie un legământ nou între Ţară şi mine. (…) Ţara mă chiamă, şi cu toată noaptea coborâtă ca un zăbranic în sufletul meu trebuie încă o dată să-mi port povara şi să merg înainte".

Textul următor, publicat două zile mai târziu, pe 24 februarie 1917, dedicat Bucureștiului, este scris în exilul din Iași, la trei luni de când Bucureștiul e ocupat. Un elogiu mai frumos al Capitalei nu se poate imagina. Orașul ocupat de germani se identifică simbolic cu acest trupșor părăsit, care va trebui recuperat:

„Și de vreme ce Mircea a rămas zăvorat aici, așteptând întoarcerea mea, negreșit va trebui să mă întorc"[11].

Jurnalul consemnează reacțiile publicului cititor de atunci. Pe 8 /21 martie 1917 scrie că primește telegrame de la toate regimentele, în care se face aluzie la articolele ei:

„În ediția de ieri a fost un răspuns foarte înduioșător la articolele mele: *De la inimile noastre la a ei*, fiindcă al meu fusese *De la inima mea la a lor*"[12].

Literatura ei cu caracter personal, intim, publicată în acele momente a avut efectul scontat. Apropiații Mariei îi aduc vești despre reacțiile imediate ale soldaților, pe care ea le consemnează în *Jurnal*. Astfel încât avem azi dovezi că aceste texte au creat încă o „punte" între ea și soldați, un mod al rezisetenței comune, ceea ce era exact intenția autoarei:

„Ballif mi-a mai spus că soldaților le-au plăcut foarte mult scrierile mele, că au făcut o punte ADEVĂRATĂ între mine și ei, așa că am fost răsplătită pentru curajul de a scrie într-un fel atât de public, răsplătită chiar mai mult decât mă așteptam"[13].

BIBLIOGRAFIE

Bucur, Maria, *Între «mama răniților» şi «fecioara de la Jiu»: Femeile române şi eroismul în timpul Primului Război Mondial*, „Historia", anul XIII, nr. 136, 2013, p. 38–43.

Bucur, Maria, *Heroes and Victims. Remembering War in Twentieth-Century Romania*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.

Ciupală, Alin, *Bătălia lor. Femeile din România în Primul Război Mondial*, Iaşi, Editura Polirom, 2017.

Maria, Regina României, *Jurnal de război*, ed. Lucian Boia, trad. Anca Bărbulescu, București, Editura Humanitas, I (1916–1917), 2014, II (1917–1918), 2015.

Maria, Regina României, *Din inima mea, la inima lor*, Iaşi, Imprimeria Statului, 1917 (reunind textele publicate în acel an în ziarul „România" *De la inima mea, la a lor*, *De la inima mea, la a lor. Copilul meu*, *Bucureşti*; *Vine Primăvara...*, *Vinerea Mare*, 14–15 februarie, 22 februarie, 24 februarie 1917; respectiv 22 martie, 1 aprilie 1917).

[11] Al treilea text din „România", din 24 februarie 1917 se intitulează simplu *Bucureşti* (în volumul din 1917 ortografiat *Bucureștii*).

[12] Maria, *Jurnal*, p. 386–387.

[13] *Ibidem*, p. 387.

QUEEN MARY:THE WEAPONS OF LITERATURE IN THE GREAT WAR

ABSTRACT

The article discusses the diary Queen Mary began to write on the first day of World War One in Romania and kept on writing continuously during the war. But in the same period she wrote and published also other forms of war literature, with a strong propaganda effect, in Romania and abroad, namely My country, which appeared in London, New York and Toronto in 1916, also in a French edition, in Paris. In 1917 she published also a volume during the exile in Iasi where she is rewriting partly her diary and her style is strongly infused with personal issues and emotions. This volume contains a few texts published in the front journal România, so with a broad and special audience: soldiers in the trenches and in the hospitals. In the Diary she writes about these texts designed especially for the army and about the enthousiastic reactions of her audience. The article discusses the emotional, symbolic and war-propaganda effect of Queen Mary's war literature published during 1916–1918, how it builds up an emotional and symbolical relationship between the royal author and the soldier-readers.

Keywords: war literature, First World War, war diary, Queen Marie of Romania, trench journal "Romania"

VLADIMIR COLIN ŞI BASMUL MILITANT (I)

Cătălin Sturza[*]

Vladimir Colin[1] începe prin a fi activist CC al UTC şi redactor la Editura CC a UTC, secretar general la revista „Flacăra" şi entuziast poet proletcultist. *Problemele şi drumurile basmului cult* (Bucureşti, Editura de Stat pentru Literarură şi Artă, 1955) ar fi putut fi, judecând cel puţin după titlu, un manifest din familia eseurilor care definesc şi deschid calea unui gen, o posibilă dizertaţie „despre poveştile cu zâne" a literaturii române.

Acel Vladimir Colin care va descoperi, cu adevărat, drumul spre Ţara Zânelor se află însă deocamdată departe, iar asemănarea cu faimosul eseu *On Fairy Stories* al lui J.R.R. Tolkien se opreşte la titlu. Eseul lui Colin propune, simplu, purificarea basmelor culte de „păcate remanente din vechiul regim", impunerea unor noi subiecte din „realităţile societăţii socialiste" şi transformarea basmului într-o „armă în mâna poporului".

Comparaţia cu maestrul genului fantasy, J.R.R. Tolkien, mai are, totuşi, un punct comun: Vladimir Colin este singurul scriitor din literatura română care a încercat, asemenea lui Tolkien, să construiască, în tradiţia basmului, o mitologie de autor. *Legendele ţării lui Vam* cuprind singura mitologie modernă din limba română ce poate sta alături, dacă nu ca amploare şi rafinament estetic, cel puţin ca intenţii, de cea din volumul *Silmarillion* al lui J.R.R. Tolkien.

Problemele şi drumurile basmului cult

Până la a discuta despre *Legendele ţării lui Vam* este necesar un scurt ocol prin ideile manifestului care reflectă viziunea ideologizantă a lui Colin asupra basmului. Pe de o parte, e remarcabil faptul că scriitorul proletcultist încearcă să recupereze basmul, ca formă a literaturii populare care poate trece în mapa de lucru a unor creatori educaţi. Pe de altă parte, această trecere presupune anumite operaţiuni de filtrare şi corectare: cum ideile poporului nu sunt întotdeauna „clare", ele trebuie ajustate, atunci când ţăranul se întâmplă să se lase păcălit.

---

[*] Cătălin Sturza obtained his Ph.D. in Comparative Literature from the Faculty of Letters of the University of Bucharest and is currently an independent researcher. He conducted a post-doctoral research on the *Romanian Prose of the 1990s – Between the Influences of Tradition, Dominant International Models, and the Rules of the Market*, with the support of the Romanian Academy and the European Union. A book entitled *Fictional Worlds. Invented Mythologies in the Romanian Prose in the Second Half of the 20th Century* is soon to be published at the Eikon Publishing House.

[1] Cercetarea de față este bazat pe un studiu mai amplu cu titlul *Lumi ficționale. Mitologii inventate în proza românească din a doua jumătate a secolului XX*, în curs de publicare la Editura Eikon.

RITL, nr. 1–4, p. 381–397, București, 2018

„Basmul popular rămâne o pildă plină de învăţăminte pentru creatorul de basme [...]. Dar vechiul basm popular nu mai poate satisface în întregime exigenţele vremii noastre care depăşesc cu mult tot ceea ce omenirea a visat în epocile când se afla încătuşată în lanţurile robiei şi exploatării", scrie Colin în *Problemele şi drumurile basmului cult*[2]. Eseul este împânzit de citate din Maxim Gorki şi de întrebări ridicate la cel de-al II-lea Congres al Scriitorilor Sovietici. Colin continuă „Pentru a putea educa tânăra generaţie în spiritul moralei proletare, pentru a o familiariza cu noile realităţi ale vieţii nostre, avem nevoie de un basm nou, un basm care nu s-a născut în trecut, pentru că nu avea create condiţiile spre a se naşte. Basmul acesta începe să se ivească în popor, dar procesul e încă lent şi rodul lui nu e totdeauna satifsfăcător, deoarece trăim într-o epocă de tranziţie şi ideile sunt încă uneori insuficient clarificate. Le revine scriitorilor nobila sarcină de a fi creatorii noului basm, de a fi «mergătorii înainte» şi pe terenul încă virgin al basmului nou".

Vladimir Colin se războieşte cu cei care cred că basmul ar fi o specie epuizată şi că simpla apariţie a unui pionier într-un basm, „în locul unui băiat oarecare", ar constitui „sentinţa de condamnare la moarte a basmului". „Ce e de făcut? Nu cumva basmul şi-a trăit traiul? Nu cumva va trebui să ne luăm rămas bun de la acest gen minunat, sau să scriem variaţii infinite pe temele vechilor basme", s-ar fi întrebat scriitorii sovietici la cel de-al II-lea Congres al lor. „Răspunsul pe care Boris Polevoi l-a dat acestor întrebări, pe linia vechilor indicaţii ale lui Maxim Gorki, ne îndreptăţeşte ca – amintindu-ne de exemplul unor înaintaşi ca Andersen, Selma Lagerlöff sau M. Sadoveanu («Dumbrava minunată»), care nu s-au temut să scrie basme inspirate din realităţile epocii lor şi cunoscând îndeosebi remarcabilele succese ale literaturii sovietice în acest domeniu – să-i lăsăm pe sceptici în plata propriului lor scepticism şi să încercăm să desluşim în cele ce urmează problemele şi drumurile noului basm cult (...) deoarece de prea puţine ori în ultimii zece ani s-a vorbit la noi despre genul acesta cu seriozitatea şi respectul pe care ni-l impune".

Întrebarea-cheie, odată stabilit faptul că genul nu trebuie aruncat la gunoi, este „se mai poate vorbi oare de originalitate în basm"? Vladimir Colin crede că da, şi găseşte „trei posibilităţi pentru a o dovedi". Prima dintre ele e prelucrarea: „Să nu subestimăm roadele pline de strălucire pe care munca modestă a unui prelucrător talentat ni le poate oferi".

Un lung citat din Gorki arată aici că „Dacă uneori un accent de deznădejde şi de îndoială cu privire la viaţă se făcea auzit în folclor, el era inspirat de Biserica creştină, care a predicat timp de două mii de ani pesimismul şi de scepticismul micii burghezii, parazitară şi ignorantă, prinsă între ciocan şi nicovală, între capital şi poporul muncitor". Aşadar, interpretează Colin trăgând spuza pe turta sa, „prima sarcină a unui prelucrător este aceea de a curăţa basmul de toate influenţele lui neautentice. Morala basmului trebuie să corespundă moralei noastre proletare, mesajul pe care basmul are a-l transmite trebuie să fie în conformitate cu mentalitatea epocii noastre".

[2] *Problemele şi drumurile basmului cult*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1955, p. 21 şi urm.

Practic, dacă într-un basm popular apar împăraţi „buni", care îşi împart, de pildă, „într-o criză de filantropie averile" sau care „proclamă legi care aduc ca prin farmec fericirea poporului respectiv", acest accident se datorează, în mod vădit, unei „infiltraţii" sau unui „adaos". Ce-i de făcut, cum să scapi de un astfel de accident? „Cred că trebuie să facem deosebirea dintre ediţiile «academice», adresate oamenilor de ştiinţă, şi cele destinate copiilor", arată Colin. În cel de-al doilea caz, „atenţiei unui prelucrător nu trebuie să-i scape niciun element care întunecă mesajul realist al basmului [...], iar dacă nu prelucrează realmente basmul, munca scriitorului rămâne inexistentă".

Colin pune această muncă, ce în fapt nu e nimic altceva decât o formă de falsificare şi de cenzură, în seama unui ideal nobil: „A prelucra este cu totul altceva decât a plagia, fie şi pe creatorul anonim a cărui operă a răzbit până la noi. Or, dacă nu împrumută basmului înţelesuri noi, dacă nu-i luminează pasajele obscure şi dacă nu-i dăruieşte o nouă strălucire pentru a-l face viabil pentru generaţiile ce vin, prelucrătorul nu-şi îndeplineşte menirea şi înşală buna-credinţă a cititorului, asemenea şarlatanilor de bâlci" [...]. Altfel spus, conform acestui silogism parşiv, onestitatea de a evita o intervenţie ideologică asupra unui text literar devine tot una cu şarlatania de bâlci.

A doua posibilitate la îndemâna scriitorului „este aceea a creării unui basm cu desăvârşire nou, în spiritul basmelor până acum existente". E „o etapă superioară a muncii de creaţie" care pretinde din partea scriitorului „o nesecată sursă de inventivitate, cu respectarea strictă a spiritului basmului popular".

Un păcat împotriva „spiritului popular" ar fi încălcarea distincţiei clare pe care basmul o face între „buni" şi „răi". „Cum spiritul popular a intuit în mod firesc cu acuitate relaţiile de clasă, înţelegând că un balaur (element negativ) îşi poate schimba înfăţişarea, dar nu şi inima, păcătuind împotriva spiritului popular, scriitorul va păcătui şi împotriva legilor luptei de clasă, condamnându-şi opera la caducitate".

Distincţia dintre bine şi rău trebuie însă actualizată şi adaptată la noile realităţi sociale: „Trăind în contemporaneitate, scriitorul are posibilitatea şi datoria totodată de a expune adevăruri pe care cu veacuri în urmă oamenii le puteau numai visa sau nici măcar visa".

Logica este, şi în acest caz, pe cât de falsă, pe atât de lipsită de substanţă: opoziţia bine–rău nu reflectă, evident, în basme lupta de clasă decât pentru cineva care dezvoltă o fixaţie pentru această interpretare îngustă (chiar şi în raport cu *Manifestul partidului comunist* al lui Marx). Însă pe cine ar reprezenta, în această luptă de clasă, balaurul? Pe ciocoi, pe burghez, pe împărat? Colin dovedeşte, prin acest exemplu amuzant, că n-are nici cea mai vagă idee ce fel de personaje sunt balaurii, în basm.

În sfârşit, cea de-a treia posibilitate ar fi aceea ca scriitorul „pentru a fi original", să creeze „basmul de tip nou, basmul inspirat din realitatea epocii noastre". Şi Colin o dă mai departe, cu idei şi pasaje din ce în ce mai sinistre (a se citi staliniste): „Basmul

a fost întotdeauna o armă în mâna poporului. Optimismul basmului decurge din caracterul lui popular, din optimismul poporului încredinţat de puterea lui. În afara aspectului despre care am vorbit, acel al năzuinţii către o lume mai bună, basmul a lovit în împăraţi şi boieri, în popi şi chiaburi, în tot ceea ce concretiza asuprirea. Basmul trebuie să rămână o armă în mâna poporului, să lovească în noii lui duşmani, atât în cei de peste hotare, cât şi în cei rămaşi printre noi, fără a mai vorbi de reminescenţele mentalităţii burgheze". Mă întreb cum îşi imagina Vladimir Colin aceste atacuri, împotriva duşmanilor din afara ţării, prin basme.

O problemă specială e cea a personajelor ambigue, precum Împăratul, care e când „bun", când „rău". Diagnosticul e unul singur: „avem de-a face în acest caz cu o ciocnire între viziunea autentic populară, care nu putea vedea cu simpatie pe împărat, şi viziunea impusă de afară, din cercul exploatatorilor, care tindea să-i confecţioneze o aureolă". Ţăranii feudali s-au lăsat înşelaţi când au crezut că „boierii sunt răi, lacomi şi asupritori", însă „tătucul ţar", „drăguţul împărat" sau „domnul" ar putea fi în esenţă buni, însă, minţiţi fiind de boieri, ei nu cunosc „starea cumplită a ţăranilor". Colin trage un perdaf scriitorilor care n-ar efectua modificarea de rigoare şi n-ar înnegri toţi împăraţii din basm: „Desigur, scriitorii sus-pomeniţi vorbesc cu gura plină despre stângism şi despre simbolul împăratului în basm, care ar fi, chipurile, acela al înţelepciunii şi al nemăsuratei bunătăţi. Pentru aceşti scriitori am socotit necesar să amintesc că simbolul evoluează în genere şi în domeniul basmului. Există simboluri pe care le putem accepta şi simboluri pe care trebuie să le privim critic, fetişizarea nefiind în niciun domeniu o caracteristică a omului comunist".

Vladimir Colin vorbeşte cu mult aplomb ideologic, de-a lungul întregului eseu, despre „adevărul vieţii", „falsificarea realităţii", „avântul gândirii şi al visului creator", despre „simboluri pline de adevărul vieţii", despre visul care „ţâşneşte din adevărurile vieţii noastre". De fapt, basmul cult pe care-l propune Colin reprezintă, de la un capăt la celălalt, un act josnic de falsificare, o matriţă ideologică ieftină, și un mod de a pune arta și literatura în slujba propagandei și a ideologiei.

Un singur fapt mai merită semnalat. Vladimir Colin abordează, în lungul său eseu, publicat sub forma unei broşuri de sine stătătoare, şi problema formei noului basm. El e – ca și D. Nagîşkin – împotriva folosirii unor mijloace literare prea elaborate în această formă literară. „Transferarea metodelor de beletristică în basm – introducerea amănuntelor din viaţa de toate zilele, descriptivitatea, exagerarea în portretizare, în peisaj, în carcaterizarea personajelor sau chiar introducerea publicisticii (cum fac unii autori de basm) – toate acestea duc la surparea zăgazurilor care despart basmul de nuvelă", arată Nagîşkin. „Ceea ce deosebeşte modul basmului nu e atât viziunea fantastică, cât felul în care sunt tipizaţi eroii – mult mai larg decât în povestire, fără precizări amănunţite, de obicei împărţiţi net între «buni» şi «răi» – şi, ca urmare, stilul de incantaţie al naraţiunii, plasată în lumea lui «a fost odată»", îi ţine isonul Colin.

Mă întreb ce ar fi spus Nagîşkin dacă ar fi văzut fie și o singură pagină din trilogia *Stăpânul inelelor*, al lui Tokien. Din fericire, Colin însuşi nu va respecta

aceste recomandări formale în litera lor şi, cu timpul, se va îndepărta din ce în ce mai mult şi de cele ideologice. Vestigii ale acestei viziuni se vor regăsi însă, peste ani, până şi în cele mai reuşite dintre povestirile *science fantasy* ale „celuilalt Colin”[3].

De la basm la Fantasy

Într-un studiu celebru intitulat *Morfologia basmului*[4], Vladimir Propp stabileşte o listă maximală de 31 de funcţii (acţiuni ale personajelor) care ar acoperi, structural, poveştile tuturor basmelor. Pe lista acestor funcţii intră absenţa (unul dintre membrii familiei este absent sau paraseste casa), interdicţia adresată eroului şi încălcarea ei, vicleşugul (cel rau izbuteste sa-si însele victima), prejudicierea (răufăcătorul face un rău sau aduce o pagubă unuia dintre membrii familiei), plecarea (eroul pleacă de acasă), transmiterea obiectului magic (eroul intră în posesia uneltei, armei năzdrăvane), deplasarea (eroul este adus – în zbor, călare, pe jos – la locul unde se află obiectul căutării sale), remedierea (nenorocirea sau lipsa iniţială este remediată), urmărirea şi salvarea eroului, demascarea, transfigurarea, pedepsirea etc.

Unele funcţii, precum absenţa eroului de acasă, pricinuită, eventual, de sărăcie sau de moartea unui părinte, sunt prezente, obligatoriu, în orice basm popular. Alte funcţii sunt opţionale, însă unele dintre ele, când apar, sunt însoţite de cofuncţii specifice (vrăjirea face pereche cu dezvrăjirea, urmărirea cu salvarea) şi altele se pot multiplica liber (testele pe care eroul le trece pot fi două, trei sau patru). Anumite funcţii, când apar, trebuie să urmeze o ordine anume (divulgarea e urmată de complicitatea involuntară şi de transmiterea obiectului magic).

Dacă presupoziţia lui Propp se dovedeşte a fi corectă – acesta a pornit de la o culegere de basme a lui Afanasiev, culese de la ţărani analfabeţi, însă şi basmele fraţilor Grimm, şi cele ale lui Andrew Lang, şi cele ale lui Petre Ispirescu, şi basmele nativilor nord-americani se desfac peste cele 31 de funcţii – înseamnă că există un model general care poate descrie orice basm şi care ar putea fi aplicat chiar şi basmelor culte (moderne). Pe măsură ce o cultură face trecerea spre literatura scrisă, poveştile se leagă de numele unor autori, care le înfrumuseţează, care schimbă ordinea episoadelor sau care introduc alte poveşti secundare. Într-un eseu intitulat *Fantastic Worlds: Myths, Tales, and Stories*, Eric Rabkin ajunge, pornind de la studiul lui Propp, la această concluzie: „Cu cât povestea orală de bază e mai puternic alterată, cu atât mai literară va fi povestea. Astfel, demonstraţia ortodoxiei structurale a povestirilor orale, făcută de Proppo, ne oferă o cale pentru a judeca stadiul alfabetizării într-o cultură din care ne parvine o poveste”[5].

---

[3] „Doi scriitori aproape fără legătură unul cu celălalt s-au succedat în biografia lui Colin. Dintre ei, activistul cultural, poet şi prozator, care scria conform imperativelor anilor ’48–’55 este astăzi uitat”, scrie Roxana Sorescu în DGLR, vol. cit.

[4] Vladimir Propp, *Morfologia basmului*, Bucureşti, Editura Univers, 1970

[5] Eric S. Rabkin, *Fantastic Worlds: Myths, Tales, and Stories*, Oxford University Press, 1979.

Pe firul acestei evoluţii, Rabkin alege ca exemplu poveştile fraţilor Grimm: „Deşi poveştile fraţilor Grimm au început ca basme orale, acestea au sfârşit prin a ajuta la stabilirea convenţiilor genului literar cunoscut ca «poveste cu zâne». Pe urmele fraţilor Grimm, alţi autori, precum Andersen, MacDonald şi Tolkien, şi-au luat libertatea de a utiliza aceste convenţii literare şi, ignorând sursele orale, au construit aşa numite «poveşti cu zâne», cu totul şi cu totul noi. Putem vedea unde se situează fiecare text pe linia evoluţiei tradiţiei literare observând abaterile de la convenţiile anterioare, ce merg până la formele orale comune atâtor culturi diferite".

Vladimir Colin reface, de unul singur, în literatura română, întreg drumul de la basmul popular proaspăt cules din cătune cât mai puţin atinse de civilizaţia scrisului şi a educaţiei de masă la literatura speculativă, problematizantă şi intelectuală. Pe acest traseu, primul scriitor, Vladimir Colin al anilor '50, din *Problemele şi drumurile basmului cult*, nu se va despărţi niciodată de cel de-al doilea Colin, scriitorul de SF şi *fantasy* răsplătit cu premii internaţionale prestigioase şi cu cărţi traduse în maghiară, cehă şi în poloneză, în germană, engleză, franceză, rusă şi chiar în japoneză. Roxana Sorescu scrie, în articolul dedicat lui Colin din DGLR, că, după vindecarea (parţială) de faza proletcultistă, scriitorul „nu va mai părăsi tărâmul imaginaţiei şi va profita din plin de libertăţile genului fantastic pentru a scrie o operă de moralist sceptic şi ironic, deghizat în inventator de motive şi de lumi ştiinţifice utopice". În realitate, chiar şi 20 de ani mai târziu, în volume precum *Grifonul lui Ulise* (1975) sau *Timp şi călăreţ şi corb* (1979), ecourile noii ideologii a epocii, naţionalismul comunist grefat pe obsesii protocroniste, vor fi evidente.

„Basmele" lui Colin

Prima porţiune a acestui drum trece prin colecţia de „Basme" publicată în 1953 şi completată de „Basmele omului", din 1958. Sunt basme româneşti, sârbeşti, bulgare, maghiare; versiunile nu sunt inedite, sunt adunate din culegeri ale altor autori şi rescrise de Colin cu anumite libertăţi şi cu talent narativ, respectând, însă, propriile indicaţii din *Problemele şi drumurile basmului cult*.

Buruiana neagră, de pildă, este povestea unui fecior sărac, Ianoş, care se bagă argat la un Grof lacom şi crud. Pe drumul spre Grof află de la un moşneag că pe moşia acestuia creşte Buruiana Neagră, care permite oricui să-şi schimbe după voie forma. Însă chiar înainte de a găsi buruiana, Ianoş va da dovadă de o obrăznicie sănătoasă când îi va înfrunta atât pe Grof, simbolul puterii lumeşti abuzive care ţine bogăţia şi fericirea departe de masele nefericite, cât şi pe aliata acestuia, Vrăjitoarea-cu-nasul-de-fier, simbolul superstiţiei iraţionale ce blochează voinţa de acţiune a maselor. Întâi Ianoş o va întâlni pe vrăjitoare, care încearcă să-l bage în sperieţi demonstrându-şi puterile întunecate:

„Atunci Vrăjitoarea-cu-nasul-de-fier se aşternu pe treabă. Ca să-l înspăimânte, începu să zboare prin faţa lui călare pe o coadă de mătură, aprinse un cerc de foc,

făcu să ţâşnească un şuvoi de apă din trunchiul unui gorun, săpă o prăpastie la picioarele flăcăului, mă rog, făcu tot ce ştia. Într-un târziu, istovită, întrebă:

– Ţi-am vârât spaima în oase?

– Nu prea, răspunse Ianoş. Dar adăugă, plin de bunăvoinţă: Mai încearcă, totuşi, nu trebuie să-ţi pierzi nădejdea...

Istovită, vrăjitoarea răsufla greu şi mai-mai să plângă de necaz.

– Dar ce ştii tu să faci atât de grozav, că nu te temi de mine? întrebă ea.

– Eu? Ştiu să muncesc pământul, grăi Ianoş, să cioplesc lemnul, să fac brânzeturi...".

Aşadar, puterea muncii oneste, proletare este mai mare decât orice vrăjitorie înşelătoare. Ianoş pare să-l fi citit pe Marx şi e imun la orice formă de „superstiţie". Vine cu lecţia deja învăţată din bordeiul tătânelui, un om sărac, „atât de sărac, că n-a fost pe lume om mai sărac ca el". Originile „sănătoase" ţin, în orice caz, loc de cursuri serale de marxism-leninism.

În faţa Grofului, Ianoş reacţionează cu aceeaşi obrăznicie. Este chemat la raport pentru un şir de boroboaţe de care, în definitiv, se face vinovat: a călărit cel mai arătos cal al Grofului pe moşia acestuia şi, în plus, i-a răsturnat rădvanul stăpânului. Deşi e vinovat şi cu toate că nu e (încă) decât un simplu argat, fără puteri năzdrăvane, Ianoş răspunde cu aceeaşi obrăznicie:

„Dacă s-a săturat, a poruncit să fie chemat Ianoş. Abia a intrat flăcăul în încăpere, că i-a şi zvârlit în cap o tipsie de aur.

– Cum ai îndrăznit, nemernicule, să mă înfrunţi?

– Vorbeşte frumos, i-a răspuns Ianoş. Şi ce obicei e ăsta, să vârli cu tipsiile?

A rămas Groful cu gura căscată şi, în prima clipă, n-a mai ştiut ce să zică. Vezi, nu i se întâmplase niciodată să-i răspundă careva. Apoi a poruncit ca Ianoş să fie vârât în beci".

Răspunsul dat de Ianoş nu se justifică, în logica basmului. Eroul n-a trecut nicio probă care să-i permită să-şi înfrunte stăpânul, nu a dobândit, în urma unor încercări, vreo putere magică sau cunoaştere sau curaj. Tăcerea consternată a grofului marchează acest lucru: Ianoş nu trebuia şi nu putea să-i răspundă în acest fel. Basmul e scris însă pentru o lume a revoluţiei perpetue, care a curăţat deja grofii şi care poate să rescrie, retroactiv, şi istoria vremurilor trecute.

Aceste înfruntări sunt mai degrabă momente emfatice, basmul va urma ordinea firească a funcţiilor după ce Ianoş va găsi Iarba fiarelor şi-l va pedepsi, cu ajutorul puterii de a se transforma în musculiţă, în urs şi în diamant strălucitor, pe Groful cel lacom. După ce Groful e umilit în faţa craiului (desigur, la fel de hapsân şi de lacom) şi plesneşte de ciudă, Ianoş o va pedepsi şi pe vrăjitoare, arătând poporului cum ea nu are nicio putere:

„Călare pe coada de mătură, Vrăjitoarea-cu-nasul-de-fier coborî în mijlocul oamenilor, amenințându-i cu pumnii ei ca două capete de ciolane.

– Ce pofteşti, cotoroanţo? întrebă Ianoş, apropiindu-se de babă.

Când dădu cu ochii de flăcău, vrăjitoarea se făcu mică-mititică şi începu să scâncească:

– Ianoş dragă, fie-ţi milă de mine... Nu mă face de râs în faţa argaţilor, că n-o să se mai teamă nimeni de biata vrăjitoare...

Au început oamenii să râdă, şi nici cei pe care baba îi îngrozise cândva nu-şi mai puteau stăpâni hohotele. Râdeau cu gura până la urechi şi şi-o arătau unul altuia pe vrăjitoare, când, să vezi minune, din ce râdeau oamenii, dintr-atât se împuţina făptura babei, scăzu, se topi, până ajunse cât un fir de aţă".

Magia nu e decât o iluzie şi, când oamenii îşi dau seama de acest fapt, ea dispare ca şi cum n-ar fi fost. Ceea ce topeşte făptura vrăjitoarei e conştiinţa superioară, a victimei care trece peste stadiul spaimei infantile şi reuşeşte să vadă, la lumina zilei, mecanismul falsei sperietori; revelaţia e declanşată de replica dezinvoltă a lui Ianoş.

Acest tip de mesaj nu este deloc specific basmului, deoarece în basm nu există false vrăjitoare şi false sperietori: toate spaimele sunt reale. Eroul reuşeşte să înfrângă zmeii şi monştrii de toate felurile nu demascându-i, ci înfruntându-i în luptă dreaptă sau păcălindu-i, adundând o putere sau o inteligenţă mai mare decât a lor. Magia întunecată nu se poate destrăma ca un fum; ea poate fi luată în stăpânire sau alungată sau ţinută, într-un anumit loc şi cu ajutorul unui obiect anume, sub control. Destrămarea magiei, demascarea supersttiţiei nu e o funcţie a basmului, ci e o marotă a ideologiei marxiste. Mai degrabă decât un basm, *Buruiana neagră* este o alegorie ideologică care păstrează doar formal înfăţişarea basmului.

Tinereţe fără bătrâneţe ...

Basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* este rescris după o logică asemănătoare. Foarte puţin din varianta originală, a lui Petre Ispirescu, se păstrează în povestirea lui Colin. Decorul devine unul oriental, un oraş aurit din *O mie şi una de nopţi*: „A fost odată un bei bogat, dar ştii, puterd de bogat. Nu era lucru pe care să nu-l aibă şi mâncare căreia să nu-i ştie gustul. Pământurile lui se-ntindeau cât două ţări, puse cap la cap. În grajdiuri îi băteau din copite herghelii de cai arăbeşti, cu picioare subţiri şi părul mătăsos, iar cirezile, turmele şi orătăniile lui, dacă le-ai fi scos pe câmp laolaltă, ţi-ar fi părut multe ca nisipul mării. (...) Şi avea un palat cum nu se mai văzuse".

Este interesant cum primul indiciu al bogăţiei este legat de fapt de satisfacerea unei nevoi elementare, cea alimentară. Cititorul va înţelege cât de bogat este acest bei aflând că acesta a gustat din toate mâncărurile posibile. Iar al doilea indiciu ţine de un mod de viaţă agrară: cirezile şi orătăniile sunt extrem de numeroase. Practic, beiul care mănâncă bine, are multe animale şi o casă foarte mare nu e decât un agricultor mai bogat.

Împăratul fără urmaşi din povestea lui Ispirescu este înlocuit de acest bei extrem de bogat, care are un singur fecior, pe Agim, un leneş şi un răsfăţat. Agim e aşa pentru că i s-a pus totul la dispoziţie şi nu are niciun motiv ca să înceapă să muncească. E, altfel spus, un detestabil fecior de bani gata: „Nimic nu făcea Agim

toată ziua. Dacă se trezea din somn, bătea din palme, şi roabele veneau de-l spălau, îl îmbrăcau şi-l puneau la masă; dacă voia să se plimbe, bătea din palme şi-i scotea gata înşăuat calul negru, cu podoabe de argint; dacă voia să vâneze, bătea din palme şi gonacii îi aduceau vânatul în bătaia arcului, în curtea palatului. Atât făcea Agim: bătea din palme!”.

Dorinţa imposibilă, a tinereţii fără bătrâneţe şi a vieţii fără de moarte, se naşte în mintea tânărului tot ca un capriciu, la o vorbă a tatălui său: singurul lucru pe care puternicul bei nu i-l poate oferi e tinereţea veşnică. Hotărăşte să plece în lume, însă mai întâi înfăptuieşte un act de cruzime, specific tiranilor Antichităţii: pune nişte robi să îngroape într-un loc anume un sicriu plin de aur şi să ridice lângă el un stâlp înalt de piatră, apoi ucide toţi muncitorii, pentru a păstra taina comorii.

Pe drum nu-l aşteaptă nici o Scorpie, nici o Gheonoaie, nici un fel de fiare sălbatice cu care Făt-Frumos să se lupte. Nu-l duce în spinare nici un cal năzdrăvan, iar pe calul obişnuit care-l poartă prin lume îl abandonează, după ce acesta cade răpus de oboseală, vulturilor hoitari. Drumul trece printr-un deşert fierbinte şi apoi ajunge la o răspântie pe care scrie: „Dacă o iei la stânga, ai să mori de sete; dacă o iei la dreapta, ai să mori de teamă; dacă te-ntorci, ai să-ţi blestemi zilele; dacă mergi înainte, ai să te alegi cu o învăţătură”. Înainte pe Agim îl aşteaptă un „colţ de Rai”, un palat şi o grădină ce par abandonate. Pe fiecare lespede e săpată, în fapt, câte o învăţătură şi toate inscripţiile conduc spre aceeaşi concluzie: aurul şi bogăţiile sunt efemere, „dacă n-ai auzit de mine, e pentru că faptele mele n-au fost bune şi amintirea oamenilor m-a părăsit”.

Tânărul porneşte mai departe, „împietrindu-şi inima”, şi hotărăşte că tinereţea veşnică poate compensa şi lipsa faptelor bune, şi pe aceea a dragostei faţă de oameni. Ceea ce-l face să-şi continue drumul e încăpăţânarea iniţială de a obţine un trofeu, dar şi, mai nou, nevoia de a găsi un panaceu, un leac care să-l ferească de toate ameninţările intuite în cale. Probele pe care trebuie să le treacă, în număr de trei, nu sunt înfruntări fizice. Agim nu e un Făt-Frumos, n-are paloş şi cal năzdrăvan şi nu se pricepe să răpună vreo Gheonoaie. E un copil râzgâiat care trebuie doar să-şi recunoască, atunci când îl va avea înaintea ochilor, trofeul.

I se promite mai întâi tinereţea fără bătrâneţe într-un codru înverzit, stăpânit de o împărătească extrem de frumoasă, care-i propune să domnească alături de ea „până când ultima crenguţă de pe ultimul pom se va usca”. Descoperind, însă, în codrul cel verde un stejar înnegrit şi fără frunze, o ia la goană, spunându-i împărătesei „moartea se apropie de ţinutul tău şi nu pot zăbovi nici o clipă”. În mod asemănător, i se promite tinereţea fără bătrâneţe la curţile de aramă ale Lubiei, o femeie pe jumătate peşte, alături de care va domni până când munţii „s-or roade şi s-or teşi ajungând ca nişte muşuroaie”. Descoperă însă că şi pietrele se sfărâmă şi o ia, speriat, la goană. „Aici chiar că era s-o păţesc. Noroc c-am înţeles la vreme”, îşi spune, cutremurat de spaimă.

În cele din urmă ajunge într-un câmp de flori şi în mijlocul lui găseşte bordeiul Vântului. Acesta îl invită să rămână, alături de el, în bordei cât îi pofteşte

inima: „Din clipa asta, timpul s-a oprit pentru tine. Aici n-ai nimic de făcut...”. Există, desigur, o interdicţie, şi acesta este singurul punct în care povestea lui Ispirescu şi cea a lui Colin se suprapun perfect: „Pe Dealul-cu-Dor şi în Valea-cu-Jale să nu te duci, că rău îţi va mai fi”. Agim a ajuns în paradisul leneşilor: nici din palme nu mai trebuie să bată, pentru că pe tărâmul Vântului nu există nici nevoi, nici transformare, şi tot decorul e mereu acelaşi, ca în ziua în care a sosit.

Interdicţia nu este încălcată, ca în basmul lui Ispirescu, dintr-un accident, ci e nesocotită în mod intenţionat, din orgoliu: „Dar de ce să nu mă duc în Dealul-cu-Dor?, îşi spuse deodată Agim. Cine îndrăzneşte să mă împiedice?”. Instantaneu, îi revine amintirea tatălui său şi a locurilor natale şi e cuprins de dorinţa de a se întoarce acasă. Iese din bordeiul Vântului şi porneşte prin lume, însă nu mai dă nici de bei, nici de palatul acestuia, nici măcar de amintirea beiului sau a palatului. Doar din stâlpul de piatră a mai rămas un ciot acoperit de muşchi, şi de sub ciot Agim îşi dezgroapă sicriul cu galbeni. În sicriu îl aşteaptă Bătrâneţea, care îi albeşte părul şi-i frânge spinarea, şi Moartea, care îl răpune.

Banii din sicriu îi ia, desigur, un ţăran bătrân, pe care Agim încerca să-l convingă de adevărul spuselor sale despre palat şi bei. Ţăranul îl îngroapă pe Agim în sicriu şi, cu banii găsiţi, trăiesc liniştiţi „până la sfârşitul zilelor lor, şi moşneagul, şi copiii, şi copiii copiilor lui”. Există, în mod evident, şi o morală explicită: „Iar Agim, care n-a ţinut seama de oameni şi s-a iubit doar pe sine peste măsură, n-a avut parte de ceea ce râvnise. Singura tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte e cea a vitejilor, ale căror fapte nu se uită niciodată”.

Pentru Partidul ateu, singura formă de nemurire, arată Eugen Negrici în *Poezia unei religii politice*[6], este cea a eroilor care trăiesc, prin propria glorie, şi după moarte. Este o prelungire a vieţii pe pământ, în lumea fizică, materială, singura a cărei existenţă marxism-leninismul o poate accepta. Iar Agim, pe lângă păcatul de a fi fost fiul tatălui său, un prinţ răsfăţat cu origini şi apucături nesănătoase, păcătuieşte şi printr-un prea mare individualism, vină capitală pentru o societate colectivistă şi egalitară.

Ce mai rămâne din sensul iniţial? Basmul lui Ispirescu a fost decriptat în fel şi chip, însă înţelesul de bază e acesta: omul nu-şi poate depăşi condiţia şi, chiar de va reuşi temporar să scape de legăturile limitării sale ontologice, lucrurile vor reveni rapid în albia lor, cu largul concurs al aceluiaşi om: nu va întârzia să greşească şi să întoarcă faptele împotriva sa. Acest mesaj devine secundar, dacă nu dispare chiar cu totul în basmul lui Colin. Vina lui Agim e aceea de a nu-i fi păsat de oameni, nu cea de a fi încercat să sară peste propria-i umbră. Aşa cum cade accentul moralizator al poveştii, putem înţelege că, de ar fi fost altul în locul lui Agim – de pildă, un erou, un Făt-Frumos, un „adevărat viteaz” – soarta căutării ar fi fost alta.

Or, tânărul prinţ din basmul lui Ispirescu e un erou şi un viteaz şi, cu toate acestea, soarta sa este aceeaşi. Moare într-un mod la fel de lipsit de glorie (Moartea

[6] Eugen Negrici, Po*ezia unei religii politice. Patru decenii de agitaţie şi propagandă, o antologie a poeziei proletcultiste*, Bucureşti, Editura Pro, 1995.

îi trage o palmă) şi nu-l consolează nimeni cu ideea că, prin faptele sale, ar putea să trăiască la nesfârşit. Pentru marxişti-leninişti, însă, ar fi fost inacceptabilă ideea că nu există Raiul pe Pământ. Utopia comunistă e, într-un fel, utopia *tinereţii fără bătrâneţe şi a vieţii fără de moarte*. Vladimir Colin resemantizează şi face inofensiv un basm care s-ar fi putut întoarce chiar împotriva visului mântuitor, acela al unui perpetuu viitor luminos.

Totuşi, două merite ale acestui basm se cuvin semnalate. Mai întâi, nu se simt, în text, acutele unui ton dispreţuitor, nici măcar ale unei detaşări nete faţă de personaj. Acesta are origini cu totul nesănătoase, e crud şi e arogant, e leneş şi individualist. E un model de „aşa Nu", un duşman de clasă. Şi, cu toate acestea, Colin nu-l înfierează, aşa cum o face, de pildă, cu Groful din *Buruiana neagră*. Dimpotrivă, are chiar ieşiri compătimitor-afectuoase: „Agim, Agim, crezi că plânsul te mai poate ajuta?". E adevărat, Agim e eroul basmului şi povestitorul nu se poate dezice, în totalitate, de el. Însă, totuşi, dincolo de faptele condamnabile şi de carenţele morale prompt denunţate, există o anumită simpatie a scriitorului faţă de acest personaj căzut.

În al doilea rând, câteva descrieri care n-ar avea ce să caute într-un basm atrag atenţia. Ele îl prefigurează pe Vladimir Colin, stilistul şi scriitorul de science fiction de mai târziu. Iată un tablou reuşit, trupul calului căzând în spatele eroului, în deşert: „Şi porni atunci mai departe afundându-se în deşertul fără viaţă şi, când se întoarse să-şi vadă pentru ultima oară tovarăşul de drum, un vultur cobora în cercuri tot mai strânse peste leşul părăsit. Cu capul în piept, Agim se depărtă".

„Basmele omului"

Publicate cinci ani mai târziu (1958), colecţia „Basmele omului" suferă de un tezism asemănător, dar conţine câteva piese care se ridică la o realizare artistică mai înaltă. Basmul *Cioplitorul din cetatea cea albă* poate fi citit ca o alegorie transparentă despre burghezie şi comerţ. Pe de altă parte, basmul este ceea ce Roxana Sorescu numeşte o povestire „despre conştiinţa de sine a celui ce îşi descoperă conştiinţa arhetipală" şi despre „corespondenţa cu spaţiul-timp al prototipurilor"[7]. În al treilea rând, e un basm construit în jurul „senzaţiei de pierdere", „the sense of loss" descrisă de J.R.R. Tolkien în *On Fairy-Stories*. În capitolul dedicat lui Colin din volumul *Scriitori români de Science Fiction* Cornel Robu scrie: „Vladimir Colin rămâne un maestru al senzaţiei de pierdere în tot ceea ce a scris, în proza fantastică, în science-fiction şi, mai ales, în fantasy – gen pe care îl ilustrează cu preeminenţă în literatura română"[8].

Cioplitorul din cetatea cea albă e, de asemenea, un prototip sau un arhetip pentru cel mai cunoscut şi mai dezvoltat basm al lui Colin, *Legendele ţării lui Vam*

[7] *Dicţionarul general al literaturii române*, vol II.
[8] Cornel Robu, *Scriitori români de science-fiction*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, 2008.

(1961). La fel ca *Legendele...* de mai târziu, povestea se deschide cu imaginea unei cetăţi mândre de la malul mării: „A fost odată – şi tare-i mult de atunci – a fost odată o cetate mai mândră decât toate, o cetate albă cu ziduri albe, o cetate însorită ridicată pe malul mării. A fost odată o cetate... şi nu s-a pomenit una care să-i semene, că zidurile albe ale cetăţii albe erau, din loc în loc, împodobite cu câte o aripă, albă ca aripa lebedei albe. Câtu-i anul de lung, aripile albe fâlfâiau pe ziduri, rar şi parcă ostenite, cum fluturau năframele albe în clipa despărţirii. Corăbierii le vedeau din largul mării şi se minunau când pânzele corăbiilor începeau să fluture şi ele pe catarge, răspunzând de departe bătăii din aripi a cetăţii-nsorite!”.

O dată pe an, într-o „nopate de sidef şi catifele albastre”, cetatea îşi desface aripile şi zboară, împreună cu locuitorii ei, spre zări necunoscute. Niciun străin n-are voie să rămână între zidurile ei în timpul zborului şi, în seara de dinaintea plecării, porţile sunt ferecate. Nimeni nu ştie, astfel, care e destinaţia cetăţii înaripate din misterioasa noapte.

În piaţa din mijlocul cetăţii se ridică „trei chipuri cioplite din piatră albă”, trei statui ale unor oameni care „în urmă cu sute de ani purtaseră în lumea largă faima cetăţii”. Ei sunt Poetul, Luptătorul şi Vraciul. Grafia cu majusculă şi scrierea articulată a substantivelor comune arată că este vorba despre arhetipuri. Nu e un lucru neobişnuit ca literatura fantasy, la fel ca basmul, să aducă în prim-plan astfel de modele primare, într-un mod mai mult sau mai puţin transparent. Cele trei statui, alături de Rege (dar Vladimir Colin a eliminat forţat regii din imaginarul său) reprezintă trei (alături de Rege, patru) tipuri fundamentale pentru ipostaza masculină. Poetul e reprezentantul artelor, al sensibilităţii şi al creativităţii, Luptătorul e întruchiparea forţei fizice şi a siguranţei, a agilităţii şi a competiţiei atletice, în vreme ce Vraciul e, deopotrivă, vindecător şi iniţiat, stăpân al lumii magice, invizibile. Regele, ipostaza absentă, este, conform *Dicţionarului de simboluri şi arhetipuri culturale* al lui Ivan Evseev[9], „simbolul celei mai înalte demnităţi pământeşti şi unu dintre personajele centrale ale mitologiilor diferitelor popoare. El este conducătorul triburilor arhaice, strămoş mitic, erou civilizator sau chiar «regele» zeilor. E întruchiparea umană (antropomorfă) a ideii de centru, axă a lumii, de principiu ordonator. Puterea regelui era considerată de natură divină; de aceea funcţiile sale erau adesea completate cu atribute religioase”.

Spun că Regele nu putea lipsi, deoarece acolo unde sunt primele trei ipostaze, laolaltă, e obligatoriu să figureze şi cea de-a patra. Spiritul administrativ stă alături de cel artistic şi de cel al competiţiei fizice, sportive, însă autoritatea, axa, centrul e cea care uneşte aceste calităţi şi tocmai ea nu poate să lipsească. Iată definiţia pe care o dă Ivan Evseev arhetipului: „Simbolul, înrudit genetic cu mitul şi cu ritualul religios, instituie o lume a imaginarului, adesea infinit mai bogată şi mai frumoasă decât lumea contingentului imediat, a ontosului dominat de legile necesităţii

[9] Timişoara, Editura Amarcord, 2004.

implacabile. Teama de simbol sau anumite rezerve faţă de el, manifestate în anumite perioade ale istoriei marcate de raţionalism exacerbat, de scientism orgolios sau de voluntarism reformist, se explică mai ales prin faptul că simbolul, în general, iar cel arhetipal, în speţă, reprezintă întotdeauna o deschidere spre lumea misterului şi a luminosului, aflată dincolo de realităţile palpabile".

Această definiţie se aplică, în mare parte, basmelor din culegerile lui Colin. Numai că aceste basme vin să servească tocmai o epocă de raţionalism exacerbat şi de scientism orgolios şi au pretenţia de a reconstrui o mitologie atee, pentru o religie politică a ateismului. După cum arată titlul colecţiei din 1958, „Basemele omului" pun bazele unei religii a Omului, a acelui Om nou, comunist, ale cărui arhetipuri sunt lipsite de centru, de autoritate şi de atribute divine. Şi sunt lipsite, în fond, de liant şi de principiu ordonator. Colin va suplini această lipsă (aşa cum o va suplini şi ideologia naţionalist-comunistă, de altfel, prin introducerea unui duşman, a unui străin care va veni să înşele oamenii şi să-i facă să cadă, încheind astfel vârsta de aur a umanităţii şi zborurile anuale ale cetăţii albe.

Căderea Cetăţii Albe

Începutul sfârşitului Vârstei de Aur este momentul când mai-marii cetăţii hotărăsc că, alături de Poet, de Luptător şi de Vraci, în piaţa publică se va înălţa Neguţătorul. Îi dau unui tânăr cioplitor, „un flăcău înalt, cu zâmbetul cald", comanda unei astfel de statui. Cioplitorul e însă de părere că infamul Neguţător nu e demn să stea alături de cei trei şi hotărăşte să sculpteze un alt chip. Cuprins de febra creaţiei, se retrage în atelierul său: „Munci singur, într-o înfrigurare bântuită de vise, şi-n toată vremea cât ciopli piatra i se păru că aude un cânt mai frumos decât toate cele ştiute... Iar după trei zile şi trei nopţi lepădă dalta şi ciocanul, deschise poarta casei şi strigă: «Veniţi să vedeţi!»".

În loc de Neguţător, mai marii-cetăţii găsesc statuia unei Dănţuitoare. „Numai Dănţuitoarea e vrednică să stea alături de Poet, de Luptător şi de Vraci, ca întruchipare a frumuseţii", le spune Cioplitorul. Colin nu poate fi, cu siguranţă, acuzat că nu acordă respectul cuvenit femeilor: lângă cele trei arhetipuri masculine va aşeza unul feminin. Cornel Robu observă că revine, mai peste tot, la Colin un singur prototip feminin, o venerabilă „rasă" de femei: „enigmatice, vaporoase, scăldate diafan în farmecul şi misterul feminităţii, nimbate de o vagă sugestie tragică ori melancolică"[10]. Dansatoarea din marmură albă face şi ea parte din această suită şi ar putea fi judecată, dacă nu ca arhetip al feminităţii, cel puţin ca şablon rudimentar al eroinelor lui Colin.

În faţa Dansatoarei, conducătorii protestează: „Neguţătorul a cumpărat şi a vândut tot ceea ce se poate cumpăra şi vinde pe lumea asta... a cumpărat, de bună seamă, şi frumuseţe. Chipul lui să se înalţe în piaţa cea mare". Tânărul se

[10] Cornel Robu, *op cit*., p. 71.

împotriveşte, arătând că sufletul Neguţătorului e „pocit”, şi e aspostrofat de conducători: „Ce-ţi pasă? Ţi-am poruncit să-i ciopleşti sufletul?”. „Nu pot dăltui un chip fără să dăltuiesc sufletul”, răspunde el, şi este aruncat la închisoare, alături de statuia Dănţuitoarei.

Desigur că Neguţătorul trebuie să aibă un suflet „pocit”. E un personaj bogat, iar scopul îndeletnicirii sale e acumularea de capital, aşadar e un reprezentant al relaţiilor protocapitaliste, transpuse în lumea basmului. Pe de altă parte, în „flăcăul înalt, cu zâmbet cald”, un ochi maliţios ar putea vedea portretul-robot al activistului de partid. Ca orice propăvăduitor, tânărul trebuie să aibă o înfăţişare plăcută şi să zâmbească mereu. Şi, mai mult, el trebuie să-şi apere cu hotărâre convingerile, să fie gata să meargă chiar la închisoare pentru ele. Cioplitorul se opune ideii ca negustorul să treacă în rândul modelelor dăltuite în piatră şi apără, în acest fel, nucleul tare al valorilor pure, marxiste. Îmbogăţirea, dragostea pentru capital nu se poate număra printre aceste valori. O asemenea interpretare poate fi însă uşor exagerată, iar povestea îi va rezerva tânărului şi un alt rol.

Căderea Cetăţii Albe din vârsta mitică, legarea ei de pământul valorilor materiale o va aduce, prin intermediul înşelătoriei, tot un neguţător. De această dată, e un personaj de-a dreptul demonic. E un bărbat „scund, gros, cu picioare scurte, aducând mai degrabă a broscoi”, care coboară de pe „o corabie ciudată”, un fel de „butoiaş înnegrit de vreme” care, în loc de pânză, are „o fâşie de piele neagră” spânzurată de catarg. Din butoiaş scoate „un munte de mărfuri nemaivăzute”, straie „dintr-un fel de piele ciudată, roşie ca focul şi plină de gurguie”. Mărfurile acoperă insula şi e încă un semn al legăturilor dintre negustor şi forţele întunecate: dintr-un butoiaş aparent neîncăpător straiele curg fără oprire. Preţul e foarte mic, „un ban straiul”, iar oamenii se înghesuie să cumpere marfa: „Erau ieftine straiele nemaivăzute şi, cum lăcomia numără de nouă ori pentru a se păcăli a zecea oară, oamenii se bulucirăă, întinzându-şi banii”. Tot oraşul a căzut în capcană, „până şi săracii făcuseră rost de un ban şi puseseră mâna pe câte un strai”.

La lăsarea serii, negustorul „se ascunse după un pietroi – se ascunse ca un broscoi”. Toţi ceilalţi străini părăsesc cetatea, porţile se închid, iar trâmbiţele sună, „vestind lăsarea serii de sidef şi catifele albastre”. Toţi locuitorii, îmbrăcaţi în hainele de piele „roşie ca focul şi plină de gurguie”, se adună în piaţa cetăţii. Însă, când aripile prind a bate şi cetatea întreagă „cu uliţi şi cu case şi cu oameni” începe să se înalţe, caldarâmul pieţei se prăbuşeşte şi locuitorii în hainele roşii cad în hău, oprindu-se „pe nisipul moale, de pe malul mării”. Negustorul le strigă, de pe zidul cetăţii, cuvinte de batjocură.

Hainele roşii de piele, cu gurguie, sunt un simbol ce transcende orice lectură în cheie ideologică. Desigur, cauza căderii oamenilor din cetate prin pardoseala pieţei şi din inocenţa vârstei aurite e lăcomia; ei au fost păcăliţi de negustorul viclean şi diabolic. Semnificaţia acestei căderi se găseşte însă în *Vechiul Testament* şi se circumscrie mitului paradisului piedut. Omul îmbracă hainele trupului carnal – garguiele, alături de culoarea roşie a pielii, sunt un semn evident al sexualităţii – şi devine

ceva mai puţin decât un om. E o creatură a cărnii şi a pielii ce va rămâne, pe veci, legată de pământ şi nu va mai putea să ia parte la zborul cetăţii înaripate.

Iar cetatea zboară şi zboară, „tot înălţându-se în văzduhul nopţii", până când poposeşte pe lună. Porţile ei se deschid şi sunt inundate de o lumină argintie, iar cele trei statui, Poetul, Luptătorul şi Vraciul, prind viaţă şi coboară de pe soclu. Cei trei sunt întâmpinaţi doar de neguţătorul străin, în a cărui inimă Vraciul citeşte adevărul şi pe care Luptătorul îl doboară cu o săgeată, şi de tânărul cu zâmbet cald, care păşeşte, alături de Dănţuitoare, afară din închisoare. În noaptea „de sidef şi catifele albastre" Dănţuitoarea prinde şi ea viaţă şi merge, vie, alături de tânărul care i-a sculptat trupul din marmură.

Cei cinci se îndreaptă spre un palat aflat în mijlocul câmpiei, „cu nenumărate ferestre ce scapără ca argintul". În încăpere întâlnesc „o mulţime de bărbaţi şi femei cu pielea ca argintul", care îşi vorbeau cu toţii „ca nişte prieteni vechi". În palat e în plină desfăşurare un bal strălucit, perechi-perechi de figuri arhetipale dansează pe muzica unor cetere ţinute de mâini de argint: „Erau acolo oameni înveşmântaţi în blăni de leu, bărbaţi înfăşuraţi în mantii albe, femei împodobite cu giuvaeruri strălucind de purpura catifelelor, şi cu toţii îşi unduiau trupurile lunecând pe podelele netezi, după cum îi îndemnau ceterele".

Poetul, Vraciul şi Luptătorul se îndreaptă, fiecare, spre câte o cameră unde se alătură propriei bresle: „Şi Poetul intră în încăperea unde se adunau toţi poeţii care alcătuiseră stihuri, de când dăinuia lumea (...). Luptătorul pătrunse în încăperea în care adăstau merii ostaşi ai veacurilor şi se prinse în sfatul aspru al bărbaţilor înzăuaţi, iar Vraciul se întâlni cu vracii şi tămăduitorii care s-au perindat în curgerea vremii prin aşezările oamenilor, că o dată pe an, în noaptea de sidef şi catifele albastre, toţi duşii de pe lume se adună în castelul de argint de pe câmpia lunii...".

Întâlnirea, odată pe an, cu toţi membrii unei bresle care au trăit vreodată, reface, simbolic, un tot arhetipal şi uneşte noul cu vechiul, prin vizitarea tradiţiei. Mai mult, această întâlnire va fi sursa energiei creative, pentru întregul an, a locuitorilor care au zburat odată cu cetatea. În studiul „De la arhetip la anarhetip"[11], Corin Braga trece în revistă, printre alte accepţii ale conceptului de arhetip, şi pe aceea platoniciană, tare, de „modele iniţiatice imuabile, situate într-un *illud tempus* religios sau metafizic". „Trăim într-o lume în care un anumit scepticist nominalist ne face să privim cu mefienţă conceptul de «model iniţiatic»", scrie Corin Braga. Când este vorba despre un basm, însă, aceste modele nu pot fi privite cu suspiciune: basmul şi literatura derivată din această formă orală operează prin excelenţă cu valori şi concepte tari.

Tânărul cioplitor nu va lua însă parte la întâlnirea cu breasla lui: el va rămâne alături de Dănţuitoarea pe care a sculptat-o, privind-o fascinat şi prinzându-se, apoi, cu ea în dansul oamenilor de argint: „«Eu, îşi spuse, i-am dat viaţă! Cu mâna mea i-am dăltuit trupul şi buzele, braţele şi plete vălurind... Eu, eu, eu!» Şi, simţind că ameţeşte, se clătină sub povara mândriei. (...) Iar cioplitorul uită de sfatul meşterilor la care se cuvenea să ia parte şi vârtejul nenumăratelor perechi ale

[11] Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Bucureşti, Editura Polirom, 2006.

dănţuitorilor nu era mai aprig decât vârtejul gândurilor sale şi-n bucuria ce-l stăpânea nu mai rămânea loc pentru păreri de rău...".

Cioplitorul e un Pygmalion îndrăgostit de opera sa. Spre deosebire de sculptorul din „Metamorfozele" lui Ovidiu, eroul lui Chimet nu este mânat de iubire, ci de orgoliu. Dragostea pentru Dănţuitoarea din marmură este de fapt admiraţia pentru propria operă. În termenii lui J.R.R. Tolkien, tânărul este „un creator de rang secund care doreşte să devină Domnul Dumnezeul propriei creaţii"[12]. Flăcăul se învârte ore în şir alături de perechea sa, „jertfind tot ce era mai bun în el pe podelele netezi ale uriaşei încăperi în care perechile se roteau lunecând...". La venirea zorilor, ceilalţi dansatori se destramă, iar Poetul, Luptătorul şi Vraciul ies de la sfat. „De ce eşti istovit? N-ai sorbit puteri din sfatul meşterilor tăi?", îl întreabă, plin de îngrijorare, Vraciul pe tânărul cioplitor. Pe câmpia lunii, pe drumul de întoarcere, flăcăul păşeşte „ca un om cu sufletul bolnav". Le cere celor trei bărbaţi-statui ca Dănţuitoarea să rămână alături de el pentru întreg anul, însă aceştia îl refuză. Răspunsul poetului e lipsit de echivoc: „Nu dragostea cântă în inima ta, spuse însă cu tristeţe Poetul. Eşti bolnav de mândrie, Cioplitorule, şi nu vrei să te desparţi de lucrul mâinilor tale...".

Soarta tânărului este pecetluită. Vraciul îi recită morala, arătând în mod limpede cititorilor care e învăţătura pe care trebuie să o tragă: „În noaptea asta ai preţuit un singur chip mai mult decât meşteşugul care ţi-ar fi îngăduit să ciopleşti nenumărate chipuri, tot mai desăvârşite. În noaptea asta te-ai oprit locului şi niciodată nu vei mai ciopli ca până azi. Ai rămas încremenit în noaptea asta, Cioplitorule, iar tot ce mai pot face e să-ţi duc încremenirea până la capăt". Sculptorul va transforma într-o statuie care va sta, pe veci, alături de Dănţuitoare în piaţa publică.

Interesant e că personajul Cioplitorului reuneşte trei figuri şi trei teme: activistul, care e gata să meargă la închisoare pentru ideile în care crede, Pygamlion îndrăgostit şi acaparat de propria operă şi artistul, încremenit în proiect, condamnat să împietrească la propriu. Mai întâi, „tânărul înalt, cu zâmbet cald" este singurul om din oraş care se va opune idolatrizării comerţului şi care va scăpa, astfel, şi de vraja negustorului de haine roşii. Toţi ceilalţi locuitori se vor prăbuşi prin pardoseala piesei, el va zbura însă spre arhetip şi spre sfatul meşterilor din veac. Apoi, Cioplitorul va fi acaparat de Dănţuitoare şi îşi va petrece noaptea admirând-o, prins cu ea într-un vals nebunesc. Va rata şi el, alături de ceilalţi locuitori, întâlnirea cu arhetipul, dar din alte motive: nu din lăcomie, ci din orgoliu. Vina pentru care va fi împietrit e în final aceea de a nu-şi fi perfecţionat meşteşugul, de a se fi oprit la o singură operă, în loc să aspire la noi şi noi statui şi la o continuă desăvârşire.

Cioplitorul este, aşadar, un personaj viciat, a cărui soartă tragică va servi ca exemplu cititorilor. Forţând interpretarea simbolică, aş spune că e activistul care nu priveşte spre viitor, care nu crede în eternizarea revoluţiei permanente. În plan simbolic, este artistul orientat asupra propriei persoane, care nu acceptă că arta sa se adresează celorlalţi, că trebuie să fie perfecţionată pentru a servi celorlalţi. Ultimul

[12] J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, Bucureşti, Editura Rao, 2004, traducere de Irina Horea, p. 15.

zbor al cetăţii are loc, de fapt, pentru el, deoarece Cioplitorul e ultimul locuitor viu care mai poate participa la sfatul meşterilor din veac. După ce soarta lui e pecetluită, cetatea oamenilor îmbrăcaţi în piei roşii nu se va mai ridica niciodată de la pământ.

Finalul, aproape elegiac, deplânge o dublă pierdere: aceea a sculptorului, încremenit în proiect, şi cea a tuturor oamenilor din Cetatea Albă, legaţi de condiţia lor carnală. Nota de sfârşit prinde foarte bine tonul la care Vladimir Colin va reveni în prozele sale de mai târziu: „sense of loss", senzaţia de pierdere: „A fost odată o cetate mai mândră decât toate, o cetate albă cu ziduri albe, o cetate însorită la malul mării. A fost odată o cetate... şi povestea i se deapănă agale, a fost odată o cetate fără seamăn – şi n-a lăsat decât prilej de jale".

Meritul principal al basmelor culte ale lui Vladimir Colin este că ele deschid, în literatura română, un drum foarte puțin explorat, chiar și până la ora actuală. Reproșul principal pe care îl aduc acestor basme culte, dincolo de tezismul lor și de angajamentul lor ideologic, este că ele rămân în mare parte schematice, sunt conectate la un filon mitologic pe care îl exploatează doar superficial, și pe care adesea îl falsifică, şi sunt rupte de adevărurile transcendente pe care le transmit miturile; adevăruri foarte profund și subtil reflectate în mitologia cultă a unor autori de referință, precum J.R.R. Tolkien. În a doua parte a acestui studiu, mă voi opri pe larg asupra *Legendelor ţării lui Vam* – singurele mitologii apocrife cunoscute ca atare în literatura română.

VLADIMIR COLIN AND THE MILITANT FAIRY TALE

ABSTRACT

Between Vladimir Colin signing the ideological pamphlet „Problemele și drumurile basmului cult" (1955) and the author of the novel "Babel" (1978), awarded the Europe Award for Best Novel at Stresa (Italy) and the Provincia di Trento Prize by the University of Padova for his contribution to fairy-tale creation (1980) there is quite a large gap. This essay follows the evolution of Vladimir Colin between the two waypoints and reviews some of Colin's key texts – from his early ideological and theoretical essays to the short stories and novels that can be seen, in spite of the numerous flaws that are related to the ideological nature of the texts, but also to their uneven aesthetical value, as refference points for the Romanian Fantastic and Fantasy literature.

Keywords: Vladimir Colin, literary history, literary criticism, Fantasy literature, Fantastic literature, mythology, narratology, fairy tale

HORAȚIU ŞI AUGUSTUS

Alexandra Ciocârlie[*]

Relația lui Horațiu cu Augustus se modifică de-a lungul timpului. Aflat inițial în tabăra republicană, poetul participă în 42 a. C. la bătălia de la Philippi ca tribun sub comanda lui Brutus, apoi beneficiază de amnistie și își cumpără un post de scrib la cvestură. Primele sale lucrări de factură realistă, *Satirele și epodele*, manifestă o atitudine mai degrabă rezervată față de Octavian. În prima carte a *Satirelor* (35–34 a. C.), autorul îl pomenește pe Marcus Brutus când se referă la procesul dintre Persius și Publius Rupilius Rex, pretorul proscris de triumviri în 43 a. C. Înfruntarea juridică prezentată în stil eroicomic se desfășoară în fața guvernatorului provinciei Asia invocat de Persius în termenii: „Brutus, ocrotitor de legi,/ Și care-atât de bine știi să ne scapi de regi,/ De ce nu vrei să-l gâtui pe Rex-ul ăsta rău?" (satira I 7; traducerile sunt preluate din ediția critică bilingvă îngrijită de Mihai Nichita, Univers, 1980). Singura menționare a lui Octavian din acest volum vizează toleranța lui față de capriciosul muzician sard Tigellius care nu se lasă impresionat de nimeni, nici măcar de protectorii lui: „Nici Cezar, cu tot dreptul de-a-i cere ascultare,/ Oricât, prietenește, cu vorba-l ispitea,/ Nu ajungea să-l facă să cânte, când nu vrea" (satira I 3).

Epodele (30 a. C.) evocă perioada nefastă a războaielor civile ca pe un dezastru pentru romanii capabili să triumfe asupra cartaginezilor sau britanilor, dar condamnați să ispășească veșnic moartea lui Remus ucis de fratele său Romulus, întemeietorul legendar al Cetății: „…soarta crudă azi, romani, vă mână/ și sângele nevinovat de frate/ ce huma a stropit-o, al lui Remus,/ ca un blestem pentru nepoți rămas" (epoda 7). În ajunul războiului Perusei (41 a. C.), Horațiu le propune compatrioților decimați, generație după generație, în dispute fratricide fără sfârșit soluția utopică a emigrării colective în insulele fericiților ce poartă însemnele Vârstei de Aur: „Iată iar un rând de oameni care-n luptele civile/ se zdrobește […]/ cu grăbire/ hai să mânecăm pe câmpii, câmpii cei îmbelșugați/ unde țărna neurată – insule de fericire –/ redă roadă în toți anii cu tezaure-ncărcați" (epoda 16). Oroarea în fața îndelungatelor conflicte interne implică, la fel ca în cazul lui Vergiliu, gratitudinea pentru cel ce le-a pus capăt. Acest sentiment reprezintă temeiul simpatiei pentru Augustus, care, după cum spune Tacit, „izbuti să-și atragă de partea sa ostașii prin recompense, poporul prin împărțire de grâne și pe toți prin binefacerile păcii" (*Anale*, I 2). Oricum, Octavian este pomenit doar indirect și în treacăt în epoda 1 în care poetul scrie despre intenția lui Mecena de a participa la

[*] Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române.

RITL, nr. 1–4, p. 399–410, București, 2018

bătălia de la Actium: „Așa, te duci acum, prietene Mecena,/ Pe navele liburne să-nfrunți de bunăvoie/ alături de Cezar primejdiile luptei". Fără să știe cum ar putea trăi în absența amicului său, Horațiu se întreabă dacă să stea la o parte sau să se intre în dispozitiv de dragul acestuia: „Căta-voi, la poruncă-ți,/ să mă afund în lunga odihnă ce nu-mi place/ decât cu tine-alături,/ sau dreaptă parte lua-voi/ la astă oboseală […]/ și suferi-voi truda și pasul tău urma-voi?" Neînzestrat pentru faptele de arme, fugarul de la Philippi ezită între convingerea că nu-și va putea ajuta prea mult prietenul și preocuparea pentru soarta lui: „Dar, întreba-vei poate, cu cât va să aline/ această osteneală a mea trudele tale,/ eu, cel atât de șubred și nu luptei născut:/ de mă primești tovarăș, mai mică o să-mi fie/ grija ce-i tot mai mare departe de cei dragi". Când află detaliile confruntării de la Actium – de la retragerea vaselor lui Antoniu la trădarea mercenarilor din Galatia trecuți de partea lui Octavian –, Horațiu bea împreună cu Mecena în cinstea învingătorului: „…grijile ce pentru Cezar am avut/ plăcut e-n vin să le-necăm" (epoda 9). Din nou, e vorba de Octavian doar indirect, prin raportare la Mecena, iar poetul se angajează doar în prietenie.

În cartea a doua a *Satirelor* (30 a. C.), în dialogul comic dintre Ulise și Tiresias care îndeamnă la vânătoarea de testamente, apare punctual o referință la Octavian, ca reper al vremurilor când Nasica își dă fata de nevastă bătrânului bogătaș Coranus. De data aceasta, trimiterea e adecvată imaginii oficiale a descendentului lui Enea, dornic să extindă dominația Romei până în depărtatele ținuturi ale Asiei: „În anii când un tânăr, vlăstar din neam ales,/ Urmaș al lui Enea, umplând pe parți de spaimă,/ Va cuceri în lume o-ndreptățită faimă" (satira II 5). Altă dată, Horațiu refuză să imortalizeze în versuri isprăvile lui Octavian. Într-o discuție despre legitimitatea satirei agresive, jurisconsultul Trebatius, cândva tribun militar pe lângă Iulius Caesar în Galia, îl sfătuiește pe poet să renunțe la scris sau, în caz că n-o face, să laude eroismul viitorului principe: „...dac-atâta râvnă de-a scrie te-mboldește,/ Tu faptele lui Cezar ne-nvinsul preamărește". Socotind că nu are nicio înzestrare epică, Horațiu evită – cum o va face și în odele I 6 și II 12 – să-și încerce puterile în zugrăvirea războaielor: „Eu sunt lipsit, părinte iubit de acest dar;/ Nu are orișicine talentul să descrie/ Cohortele cu suliți cum pleacă-n bătălie". Trebatius îi propune apoi elogierea calităților morale ale lui Octavian, justiția și forța de spirit, după modelul celor scrise de Lucilius despre Scipio Emilianul, distrugătorul Cartaginei și al Numanției: „Tu laudă-i dreptatea cu care cârmuiește;/ Așa cum despre Scipio Luciliu vorbește". Fără a respinge deschis ideea, poetul invocă acum dificultatea de a găsi tonul just față de un om reticent la lingușirile deșănțate: „Vorbi-va și Horațiu, la timpul potrivit;/ N-aș vrea să-i fiu lui Cezar un oaspe nedorit./ Cu măguliri în juru-i vin mulți, dar lui nu-i place/ Când simte că-l mângâie o mână nedibace". În cele din urmă, Trebatius îl avertizează că satirele riscă să ajungă sub incidența legilor împotriva calomniei. Horațiu îi răstălmăcește în glumă spusele afirmând că vizate sunt doar versurile proaste pe când ale lui se bucură de cea mai înaltă prețuire: „Cum ar putea poetul să fie osândit,/ Când inima-i e dreaptă și cugetul cinstit?/ Ar merita pedeapsă, de-ar scrie versuri rele!/ Dar când

sunt lăudate de Cezar ale mele,/ […]/ Nu eu, neprihănitul, sunt cel care greșesc" (satira II 1). Cu toate că se eschivează de la alcătuirea compozițiilor omagiale, autorul știe că se bucură deja de bunăvoința imperială.

A doua etapă a creației lui Horațiu include cele trei cărți de *Ode* publicate în 23 a. C. și prima carte a epistolelor apărută în 20 a. C. Scrise într-o mare diversitate metrică, volumele respective reunesc poeme cu tematică variată, morale, bahice, erotice, religioase, mitologice, civice. Printre acestea din urmă un loc important îl ocupă piesele consacrate lui Augustus, menționat cel mai adesea cu numele Caesar, care figurează, de pildă, în șase din cele treizeci și opt de ode ale primei cărți.

Reluând parțial un subiect atins în dialogul cu Trebatius, Horațiu se sustrage de la elogierea acțiunilor militare cu argumentul că nu are talentul cuvenit unei astfel de întreprinderi. Într-o adresare către Agrippa, învingătorul lui Sextus Pompeius și comandantul flotei de la Actium, el consideră că victoriile ar trebui să fie cântate de L. Varius Rufus, autor al unor lucrări tragice și epice și al unui elogiu funebru pentru Iulius Caesar: „Doar Variu – acest vultur al cântului meonic – / îți va slăvi bravura, izbânzile mărețe/ și faptele-ostășimii". În ceea ce-l privește, Horațiu afirmă, cum face adeseori și Properțiu, că firea lui rezervată și predispozițiile poetice îi îngăduie doar tratarea înfruntărilor amoroase, nu și a celor războinice: „...sfiala mea și Muza care-mi inspiră lira/ de pace iubitoare nu vor să micșorez/ cu slaba-mi iscusință slăvirea cuvenită/ Cezarului și ție/ […]/ Eu unul nu cânt decât ușoarele ospețe/ și luptele pe care, cu unghia tăiată,/ fecioarele voioase și galeșe le poartă/ cu tinerii voioși" (oda I 6). Pe de altă parte, într-o epistolă către Quinctius Hirpinus, înțelept care n-ar accepta laude cuvenite doar suveranului, poetul citează din panegiricul lui Augustus compus de Varius: „De ți-ar pomeni vreunul de războaiele purtate,/ Și urechile-odihnite ți-ar fi astfel gâdilate:/ „Sănătos te-ar vrea poporul ori tu și mai mult l-ai vrea;/ Cumpănească Joe care urbea are-n grija sa"/ Ai putea ușor cunoaște a-mpăratului slăvire" (epistola I 16). Pasajul oferă un indiciu cu privire la maniera compozițiilor omagiale față de care Horațiu este încă reticent, după cum arată și eschivarea de la îndemnul lui Mecena de a scrie despre principe din oda II 12. În pofida acestei lipse de entuziasm care ține și de temperamentul autorului, primele semne ale ralierii sale la inițiativele lui Augustus apar în odele și epistolele din această perioadă.

Uneori, poetul observă marile evenimente ale epocii cu detașare, de la distanță. De pildă, el relatează victoria de la Actium, fuga și moartea Cleopatrei ca suport al unei invitații făcute amicilor de a sărbători cu vin și voie bună, chemare alcătuită după modelul versurilor scrise de Alceu la dispariția tiranului Myrsilos: „Iubiții mei prieteni, acum sosit-a ceasul/ să bem și să cântăm/ […]/ Am fi făcut o crimă să scoatem mai nainte/ Cecubul strămoșesc,/ pe-atunci când o regină în tulburata-i minte/ […]/ răpită-n aiurare de visuri norocoase,/ ne și credea zdrobiți". Situația este similară cu cea din epodele 1 și 9: apropiații poetului petrec în cinstea rezultatului unei bătălii decisive pentru soarta țării. Accentele sunt totuși deplasate. De data aceasta, Horațiu insistă asupra figurii principelui și prezintă în conformitate

cu punctul de vedere oficial înfruntarea dintre egipteanca barbară și Octavian, apărătorul valorilor romane: „...corabia-i pe mare/ fugind se depărtă,/ iar Cezar, ca un vultur ce un porumb gonește/ […]/ se repezi în goană cu vâslele-i deprinse/ pe val a se grăbi/ vroind fatalul monstru în mâinile-i întinse/ căzut a-nlănțui" (oda I 37).

Ca și în primele sale scrieri, poetul își arată interesul pentru războaiele civile, evocate uneori din perspectivă autobiografică. Într-o interpelare a fostului camarad Pompeius Varus, el rememorează în chip amuzant participarea sa la Bătălia de la Philippi când a fost nevoit să-și abandoneze armele fiind salvat doar prin intervenția zeului protector al poeților, acțiune similară cu a divinităților homerice: „…cu tine la Philippi înfrângerea/ văzui, lăsându-mi scutul cam rușinos,/ când bărbăția-și frânse-avântul/ și mulți viteji au mușcat țărâna:/ pe mine însă, înspăimântat, Mercur/ dintre dușmani c-un nor nepătruns m-a scos" (oda II 7). De cele mai multe ori, perspectiva este însă apocaliptică, lunga epocă a sfâșierilor interne fiind socotită o catastrofă pentru Roma. Când i se adresează lui Asinius Pollio care plănuiește să alcătuiască istoria confruntărilor dintre Cezar și Pompei, Horațiu descrie în cele mai sumbre culori ciocnirile fratricide: „Vrei să ne faci povestirea tulburărilor civile/ de sub consulul Metellus, cu-ale lor crâncene zile,/ să spui cauzele luptei și prefacerile lor,/ nestatornicia sorții și urgia vrajbelor" (oda II 1). Poetul blamează vremurile când „între ei luptară/ cetățenii, -n loc ca în perși să-mplânte/ spada călită" (oda I 2) și deplânge pornirea romanilor de a-și nimici compatrioții iar nu dușmanii: „Vai, vai! de răni și crime, de-ai noștri frați/ ne rușinăm! noi, secol cumplit, am dat/ napoi de la ceva? Ce fărde-/ legi n-am făcut?" (oda I 35). Afectat personal de suferințele războaielor civile, asemenea lui Vergiliu sau Properțiu, Horațiu îl apreciază în chip firesc pe Octavian în calitatea lui de pacificator al țării, singurul în măsură să pună capăt unei perioade întunecate din istoria Romei.

Dincolo de acest merit scos în evidență încă din creațiile timpurii, poetul are acum în vedere și alte direcții ale acțiunii lui Augustus, lăudat adesea pentru victoriile împotriva britanilor, cantabrilor sau parților. Spre a lua un singur exemplu, notabil este tabloul sintetic al situației externe din anul expediției în Siria, 20 a. C., imagine de ansamblu care pune în lumină amploarea cuceririlor romane în Orient și în Occident: „Agrippa-nvinse pe cantabru, Claudius Nero pe armean,/ Prin vitejia lor; Fraates, plecând genunchii înaintea/ Lui Caesar, i-a primit și legea, și stăpânirea" (epistola I 12). Pe de altă parte, asociindu-se bucuriei generale a compatrioților, poetul își exprimă încrederea că biruitorul lumii, revenit la Roma după o lungă absență, va reuși să reorganizeze pe temeiuri solide Cetatea: „…grija/ neagră mi s-a dus: de răscoale n-am zor,/ nici de moarte aprigă, cât stăpân e/ Cezar pe lume" (oda III 14). Impresionat de „ale lui Augustus fapte, mari în pace și-n război" (epistola I 3), Horațiu reține, de pildă, dintre întreprinderile sale interne, necesara campanie de restaurare edilitară începută în 28 a. C.: „Romane, tu vei expia, deși nevinovat,/ păcatele strămoșilor cât timp dărăpănat/ lăsa-vei templul zeilor" (oda III 6). Pentru reușitele în politica internă și cea externă, Horațiu i se adresează oficial șefului statului ca *pater* – calificativ dobândit abia mai târziu în

2 a. C. – ori ca principe al senatului, cum este desemnat în 28 a. C.: „…bucuros fii de mari triumfuri/ principe și tată primind să-ți spunem,/ nu-i lăsa pe mezi să nu-și ia pedeapsa,/ Cezar, stăpâne" (oda I 2). De asemenea, poetul anunță solemn: „Tu dacă ai de gând să pui/ un capăt nebuniei noastre/ și sângeroaselor dezastre,/ să meriți titluri mari, statui,/ „Părinte-al țării" vom grava/ pe soclul nemuririi tale" (oda III 24).

De câteva ori, Horațiu se referă și la alți membri ai familiei imperiale. Îi pomenește laolaltă pe Marcellus, nepotul lui Augustus și speranța domniei viitoare, și pe Iulius Caesar, unchiul și tatăl adoptiv al principelui: „A lui Marcellus faimă-n spor ca pomu-n taină crește/ Și a lui Iuliu mândră stea pe ceruri strălucește" (oda I 12). Se interesează de soarta lui Tiberius, plecat în expediția din Armenia („Vreau să știu pe ce tărâmuri lupte dă biruitoare/ Fiul lui August, Tiberiu" – epistola I 3), și îi scrie lui Celsus Albinovanus, acompaniatorul acestuia în campania împotriva parților din 21–20 a. C.: „Muză, rogu-te lui Celsus, secretarul ce-nsoțește/ Pe Tiberiu, bucurie să-i transmiți" (epistola I 8). Totodată i-l recomandă tânărului de rang înalt pe Septimius invocând favoarea de care el însuși se bucură în ochii viitorului împărat: „...ca nimeni altul Septimius pricepe singur/ Ce mult mă prețuiești" (epistola I 9). Când descrie cortegiul ce salută revenirea lui Augustus din Hispania, poetul înregistrează prezența Liviei și a Octaviei: „Veselă de scumpu-i bărbat, soția,/ jertfa împlinind-o, să-i iasă în cale,/ sora lui de-asemenea și, gătite-n/ panglici de rugă,/ mamele atâtor flăcăi și fete/ mântuiți de el" (oda III 14). Elogiul șefului statului se extinde la rudele sale apropiate prefigurându-se oarecum imaginea unei dinastii conducătoare.

Apelul la divinitate este frecvent în poemele de slavă. Horațiu se roagă pentru sănătatea lui Augustus în campanii și cheamă asupra lui ocrotirea Dianei și a lui Apolo: „...lăudați, feciori, mereu,/ Delos, leagănul lui Febus…/ El, pătruns de ruga voastră, pe popor o să-l ferească/ și pe principele Cezar de războiu-ngrozitor" (oda I 21). Tot astfel, îi cere Fortunei să-l ajute pe comandantul suprem al armatei în tentativa sa de a extinde dominația Romei asupra întregii lumi: „Păzește-ni-l pe Cezar ce va pleca/ la marginea pământului la britani,/ pe tinerii-n curând temuți de/ tot Răsăritul" (oda I 35). Salvat prin grija muzelor din lupta de la Philippi, de la prăbușirea arborelui și din naufragiu, poetul le cere Camenelor să-i fie alături lui Augustus în isprăvile sale războinice ori pașnice: „Când Cezar cel mare-și duce oastea-i de război trudită/ în cetate, năzuindu-și o viață liniștită,/ voi în peșterile sacre/ îi dați de blândețe sfat". Drept temei al acestei implorări stau marile calități ale conducătorului, forța și chibzuința: „Fără cumpănă, puterea singură se prăbușește:/ dusă de înțelepciune, ea se naltă, se-ntărește/ și de zei e ocrotită" (oda III 4). Anunțând, poate, consacrarea divină a autorității lui Augustus, Horațiu imaginează un discurs al Iunonei de renunțare la ura împotriva stirpei lui Enea, subiect ce riscă să-i depășească puterile poetice: „Muză, ce faci? Să nu te-avânți/ a spune ce vorbiră zeii,/ faptele mari mărunțind cu versu-ți". Cu condiția să nu reconstruiască Ilionul – proiect nerealizat al lui Iulius Caesar, după Suetoniu –, vrăjmașa statornică a troienilor le acordă descendenților acestora stăpânirea lumii ca răsplată pentru

virtuțile pe care Augustus, om „drept și tare-n hotărâri", își propune să le restaureze (oda III 3). În scenariul închipuit de poet, adversitatea legendară a zeiței se transformă astfel în protecție supremă conferită celui mai vrednic dintre romani.

Principele este adesea asociat eroilor mitici, pământeni înălțați la cer pentru faptele lor deosebite. La întoarcerea din războiul cu cantabrii, el e asemuit lui Hercule, purtat pe tărâm hispanic în episodul boilor lui Geryon: „Dus ca Hercul, cum i s-a zis, o, plebe,/ să culeagă laur cu prețul vieții,/ Cezar, biruind, la Penați acum din/ Spania vine" (oda III 14). Cârmuitorul Romei pătrunde astfel în rândul unor făpturi legendare cu acces în Olimp, Pollux, Hercule, Quirinus, ipostaza divină a lui Romulus: „Așa au fost și Pollux și Hercule/ pribeagul de putură să urce la cer,/ iar între ei va sta Augustus, gura-i de purpură bând nectarul;/ […] așa, dus de-ai lui Marte/ cai, a scăpat de-Acheron Quirinus" (oda III 3). Într-un poem cu alură de ditiramb, poetul sugerează că biruitorul de la Actium este sortit ascensiunii celeste: „Unde mă târăști tu, Bacchus?/ […]/ unde fi-voi auzit/ încercându-mă prin cânturi gloria nemuritoare/ a lui Cezar preamăritul între stele-a așeza/ și-ntre sfetnicii lui Joe?" (oda III 25).

Alteori, Horațiu îl asimilează pe acesta chiar nemuritorilor. Cel care i-a pedepsit pe ucigașii lui Iulius Caesar este identificat cu Mercur, zeul persuasiunii și concilierii, alăturare consemnată și de unele inscripții din Egipt unde cultul lui Augustus se confundă cu al lui Mercur / Toth: „…fiu aripat al bunei/ Maia, pe pământ dacă iei tu chip tânăr/ și voiești să fii denumit lui Cezar/ răzbunătorul" (oda I 2). După ce se întreabă, pe urmele lui Pindar, dacă va celebra un zeu, un erou ori un simplu muritor, poetul îl invocă la un moment dat pe omnipotentul Iupiter, cu autoritate comparabilă celei a lui Augustus, suveran pe pământ: „O tu, al rasei omenești părinte, protector,/ ursita, fiu al lui Saturn, ți-a dat în pază ție/ pe marele Cezar, ia-l dar sub tine ajutor/ la cârma de împărăție/ […]/ pe-ntinsul univers domn drept va fi, ție supus,/ iar tu trecând vei detuna Olimpul cel de sus" (oda I 12). Fruntașul statului care proiectează expediții împotriva britanilor și parților tinde să acumuleze puteri similare celor deținute de însuși stăpânul celest: „Trăsnetul ne e dovadă că-n cer Iupiter domnește:/ pe pământ de azi nainte e Augustus însuși zeu,/ el, Augustus, ce supus-a pe britani sub jugul său" (oda III 5). În alt registru, Horațiu suprapune imaginea principelui cu cea a zeului suprem și când vorbește de propria opțiune pentru un auditoriu de elită: „De-am spus că mi-i rușine să mă produc pe scenă,/ Cu scrieri ce nu-s demne de-un public numeros,/ […]/ Glumești! mi se răspunde. Le ții pentru urechea/ Lui Iupiter: în stare te crezi numai pe tine,/ Să distilezi nectarul poetic fără greș" (epistola I 19). Asociindu-l pe Augustus divinităților, Horațiu prefigurează, s-ar spune, cultul imperial. Combatant republican în prima tinerețe, el inserează în ansamblul variat al odelor și epistolelor mai multe poeme care par a susține o orânduire autocratică.

Cu reputația consolidată, poetul scrie în a doua parte a vieții mai multe lucrări oficiale ori de comandă. O dată importantă în evoluția relației sale cu principele este 17 a. C. când acesta marchează un deceniu de la primirea titlului de Augustus printr-o ceremonie solemnă, aniversare camuflată a stăpânirii sale de tip monarhic.

La inaugurarea unei noi etape din istoria Romei, el reînvie jocurile seculare, sărbătoare religioasă tradițională de celebrare a zeilor spre a obține salvarea generală. Horațiu compune, la cererea șefului statului, imnul intonat de douăzeci și șapte de tineri și tot atâtea tinere în a treia zi a jocurilor. Exprimându-și încrederea în viitorul Cetății, poetul cinstește zeitățile protectoare ale Romei, Diana și Apolo, patronul celest al noului regim după bătălia de la Actium. Cântecul religios conține aluzii limpezi la realitățile augustane, de pildă la legea de încurajare a familiei din 18 a. C., *lex Iulia de maritandis ordinibus*: „Zee, tu-nmulțești pe prunci – și legea/ pentru căsnicii întocmită-ajut-o,/ ca din măritișuri să nască-o nouă/ mândră odraslă". Cerându-le vlăstarelor Latonei să ocrotească Roma și pe Augustus, urmașul lui Enea, poetul trimite la originea legendară a gintei Iulia, în care actualul suveran a intrat prin adopție. Drept ilustrare a meritelor lui în sporirea gloriei romane, Horațiu menționează succesele repurtate în politica externă la întoarcerea triumfală din călătoria în orient unde a obținut restituirea steagurilor lui Crassus și Antoniu capturate de adversari: „Tot ce-n jertfa boilor albi vă cere/ cel născut din Venus și din Anchise,/ dați-i: pe dușmani biruind, el este/ blând cu învinșii./ Pe pământ, pe mare se teme partul/ azi de mâna-i tare". Imn sacru în onoarea divinităților Cetății, *carmen saeculare* preamărește gloria Romei și a celui din fruntea ei, considerat de unii chiar fiul lui Apolo născut în templul zeului, conform unei legende consemnate de Suetoniu (*Viețile celor doisprezece Cezari*, II 94).

Potrivit spuselor aceluiași biograf, Augustus s-a plâns după lectura primelor epistole horațiene că autorul nu i-a adresat vreuna. Ca răspuns la această obiecție, scrisorile din cartea a doua, alcătuite între 15 și 13 a. C., tratează despre condițiile dezvoltării artei în epocă fără a-l menționa pe Mecena, dar cu referiri mai succinte ori mai ample la șeful statului. Acesta este pomenit ocazional în misiva către Iulus Florus, însoțitor al lui Tiberiu în expediția orientală, „amic statornic al lui Nero cel bun și renumit". Horațiu evocă din nou perioada războaielor civile, de data aceasta ca moment de cumpănă în existența sa senină de învățăcel la Atena. Angajarea lui nefericită din tinerețe în tabăra perdantă, incapabilă să reziste soldaților lui Octavian, a fost sancționată prin pierderea averii, ceea ce i-a determinat opțiunea pentru cariera literară: „Dar aspre vremuri mă goniră din locul pașnic și vâltoarea/ Războiului civil m-aduse, novice luptător, în oastea/ Ce pentru brațele lui Caesar August s-a dovedit prea slabă./ De-ndată ce mi-a dat Philippi îngăduința de-a pleca,/ […] m-a-mpins curajul sărăciei/ Să mă apuc de versuri" (epistola II 2). Calea artistică a lui Horațiu pare astfel să se intersecteze de la început cu drumul triumfal al principelui.

În epistola închinată lui Augustus stihurile inițiale (1–21) și cele finale (214–270) clarifică poziția lui Horațiu față de deținătorul puterii, în timp ce partea centrală tratează probleme literare specifice, cum ar fi disputa dintre tradiționaliști și moderniști. Poemul începe printr-un elogiu al comandantului victorios și al legiuitorului înțelept căruia poetul nu ar dori să-i răpească din timpul dedicat binelui obștesc: „Când tu, singur, porți pe umeri sarcini mari și numeroase,/ Când

imperiul tu îl aperi și, prin datini sănătoase,/ Și prin legi, îl faci mai tare, de-aș fura din timpul tău/ Printr-un lung discurs, o, Cezar, tuturor le-aș face rău". Comparația cu eroii mitologici încununați postum cu apoteoza, Romulus / Quirinus, Dioscurii, Hercule, îi este favorabilă lui Augustus care capătă cuvenita recunoaștere a contemporanilor: „Însă noi îți dăm din viață largi onoruri meritate/ Și jurăm pe-altare sacre slavei tale închinate,/ Că nu-i om ca tine-n lume și nu va mai fi cândva". Pe cât se pare, Horațiu se referă aici la instituirea cultului imperial în pofida împotrivirii cârmuitorului care, după Suetoniu, s-ar fi opus divinizării sale în capitală (*Viețile celor doisprezece Cezari*, II 52). În Orient existau temple dedicate acestuia în asociere cu Roma încă din 29 a. C., pe teritoriul italic, larii și geniul lui Augustus vor fi celebrați la răspântii și în rândul divinităților casnice începând din 12 a. C. Reținerea inițială a poetului de a-l deranja pe conducătorul prins cu ocupații importante este lămurită în ultimele versuri. În chip oarecum surprinzător, finalul epistolei conține o nouă eschivare a lui Horațiu de la compunerea poemelor omagiale. El menționează sprijinul dat de suveran literaților cărora le-a dăruit biblioteca de pe Palatin cu îndemnul de a persevera în scris: „Dar, o Cezar, cu-a ta grijă și pe alții mai ajută,/ […]/ Dacă darul demn de-Apollo vrei cu cărți umplut să fie/ Și vrei să-mboldești poeții a urca neobosit,/ Cu mai multă pasiune, Heliconul înverzit". Oferindu-i creațiile lor, cei mai mulți artiști trag nădejde să se bucure de favorurile imperiale: „Când sperăm că vom ajunge – dacă tu vei fi aflat/ Că știm versuri a compune – să ne chemi, cu dărnicie/ Că ne vei scăpa de lipsuri și ne vei sili a scrie". Dincolo de preocuparea literaților pentru posibilele recompense, Augustus ar trebui să discearnă corect însușirile gardienilor cultului său, crede Horațiu: „Totuși merită-osteneala să cunoști ce păzitori/ Are-n templu vitejia-ți cunoscută tuturor,/ Ca unui poet nevrednic să nu dăm noi slava ta". În evaluarea sa, ar fi bine ca diriguitorul Romei să nu îl urmeze pe Alexandru cel Mare care i-a prețuit pe drept pe pictorul Apelles și pe sculptorul Lisippus, însă nu și-a dat seama de lipsa de talent a poetului Choerillus „ce rău scria fără-ndemânare". O atare lipsă de intuiție riscă să ducă la compromiterea faimei comandantului preamărit de un artist prost, socotește expeditorul epistolei: „…scriitorii pot, cu un poem urât,/ Înnegri isprăvi sublime". Prin contrast, autorii epici favoriți ai lui Augustus îi confirmă încrederea: „Dar poeții cei dragi ție nu ți-au pângărit vreodată,/ Nici Vergiliu și nici Variu, a ta dreaptă judecată,/ Nici acele daruri multe, spre-a ta slavă, date lor". În continuarea raționamentului, Horațiu susține că și-ar dori să glorifice, asemenea confraților demni de prețuire, izbânzile principelui și instalarea păcii generale, marcată prin închiderea porților templului lui Ianus: „Cât aș vrea și eu a scrie/ Nu *sermones* de-astea simple, ci să scriu de fapte mari,/ […] de războaie săvârșite/ Sub a tale auspicii pe tărâmuri felurite/ Și cum porțile închise Ianus, păcii gardian". Aceste aspirații legitime nu capătă însă împlinirea cuvenită. Conștient de lipsa lui de înzestrare epică, amintită de atâtea ori, poetul evită să-l împovăreze pe Augustus cu elogii inadecvate: „Ce n-aș scrie, de-aș fi-n stare! Dar o mică poezie/ Maiestatea ta n-admite și nici eu, din modestie,/ Nu-ndrăznesc să-ncerc un lucru

care nu-i de forța mea/ Zel prostesc prea mult apasă pe cel ce iubit l-ai vrea". Din punctul său de vedere, e lesne de înțeles reticența celui copleșit cu laude excesive, atitudine pomenită și odinioară în dialogul satiric cu Trebatius: „N-aș dori nici eu o cinste ce mai mult m-a apăsat,/ Urâțit să fiu în ceară sau cântat în versuri rele,/ Ca să nu roșesc de astfel de umflate temenele" (II 1). Cu un argument folosit încă de când a respins propunerea lui Mecena de a-l cânta pe întemeietorul principatului, poetul îi explică, așadar, lui Augustus de ce nu-l poate omagia cum se cuvine.

Din toate scrierile lui Horațiu, ultima carte a odelor (13 a. C.) corespunde cel mai mult propagandei augustane. Mecena e menționat o singură dată în acest grupaj când se vorbește de aniversarea lui din 13 aprilie ca despre sărbătorirea unui prieten scump: „…dragă cu drept mie și mai slăvită/ decât ziua nașterii mele-aproape,/ căci Mecena-al meu de la ea-și adună-al/ anilor număr" (IV 11). În schimb, Augustus se află în centrul a cinci din cele cincisprezece poeme ale cărții. Două ode elogiază reușitele militare ale lui Drusus și Tiberius, fiii săi vitregi, născuți din căsătoria Liviei cu Tiberius Nero. Compusă la cererea directă a suveranului, potrivit lui Suetoniu, oda a patra proslăvește victoria lui Drusus Claudius Nero, în vârstă de 23 de ani, asupra tribului germanic al vindelicilor în 15 a. C. Acest epiniciu în tradiția lui Pindar insistă nu doar asupra persoanei învingătorului dar și a meritelor lui Augustus de a fi dezvoltat printr-o bună educație însușirile native ale celor din familia Claudia – virtuți recunoscute chiar de Hanibal, fratele lui Hasdrubal, înfrânt la Metaurus de C. Claudius Nero: „…aste ordii, ce-au învins pe toți în jurul lor,/ zdrobite azi de tânărul viteaz cu minte mare,/ simțit-au […] cum dintre-ai lui Nero fii eroi au răsărit,/ August vărsând asupră-le paterna sa iubire" (IV 4). Încă și mai mult sunt puse în evidență calitățile principelui în elogiul închinat biruinței lui Tiberius asupra reților, episod al unei lungi serii glorioase prin care Augustus a extins stăpânirea Romei asupra unor populații îndepărtate. De la început, oda se focalizează asupra conducătorului capabil să aducă cetății sale dominația universală: „…o, tu, prințul cel mai mare dintre cei ce stăpânesc/ pământeasca omenire și la soare se-ncălzesc,/ tu, căruia vindelicii, ce nu cunoșteau alt dată/ legile latine, acuma ți-au simțit mâna armată". Cei care au dobândit izbânda actuală sunt instalați în funcție de comandantul suprem al armatei romane: „…în fruntea oastei tale Drusus cel neobosit/ pe genaunienii aprigi nu o dată i-a zdrobit/ […]/ dintre Neroni cel mare, de norocul tău purtat,/ într-o sângeroasă luptă a respins și-a sfărâmat/ ale Retiei popoare". Printr-un paralelism remarcabil, cei îndrumați de Augustus îi reiau acțiunile, triumfând la cincisprezece ani de la supunerea capitalei Egiptului în urma bătăliei de la Actium: „...tu le-ai dat zeii, tu războinica armată,/ tu povața genială, căci, în ziua în care alt dată/ ți-a deschis Alexandria, blând rugându-te să-i fii,/ porturile-i părăsite și palatele-i pustii/ tot așa după trei lustri a Norocului favoare/ în războaie fericite ți-a rămas părtinitoare". Trecerea în revistă a popoarelor subjugate pune în lumină dimensiunile succesului obținut de Augustus: „…cantabrul, mai nainte nemblânzit de nimeni încă,/ medul, indianul, scitul cel pribeag, cu o adâncă/

admirare te salută, o tu geniu păzitor/ al Italiei și al Romei, domnitoarea lumilor". De la Nil și Istru la Tigru și Ocean cele mai felurite seminții, britanii, galii, hispanicii ori sigambrii, se închină adânc admițând stăpânirea romană: „…îngenunche înainte-ți, aducând cu voie bună/ armele lor ca ofrandă la picioare să-ți depună" (IV 14). Răsfrântă asupra celor apropiați, slava lui Augustus este celebrată mai cu seamă în oda dedicată întoarcerii sale la Roma în 13 a. C. după o absență de trei ani petrecuți în Spania, Galia și Germania. În această împrejurare, Horațiu exprimă în termenii cei mai exaltați recunoștința entuziastă a concetățenilor față de restauratorul păcii, ordinii și securității publice: „Întoarce-te, preabun prinț, dă patriei lumină/ din nou, căci, dacă ochii tăi lucesc peste popor/ ca primăvara, soarele e mai strălucitor". Dintre direcțiile politicii augustane, poetul reține cu deosebire măsurile de încurajare a agriculturii, legile morale și victoriile externe: „Ceres și Belșugu-n plin ogoarele hrănesc/ […]/ adulterul nu spurcă azi familia curată,/ purtarea bună, legile, scandalul l-au gonit/ […]/ Au cine va mai tremura, când Cezar e-n picioare,/ de part, de scitul înghețat, de-acele seminții/ zbârlite-ale Germaniei?" În finalul apoteotic, Horațiu sugerează statutul aproape divin al principelui reluând mai vechea analogie cu eroii mitologici care și-au câștigat nemurirea prin fapte de seamă: „...se-nchin toți fericiți/ ca la un zeu, Cezar, la tine/ și îți înalță rugăciuni și-ți varsă din potire/ vin pur, cu zeii Lari unind dumnezeirea ta,/ precum lui Hercul cel măreț și lui Castor va sta/ la greci eternă amintire" (IV 5).

Aceste omagii aduse lui Augustus, direct sau prin asociere cu fiii săi vitregi, sunt precedate de un poem în care Horațiu pare să se recuze de la astfel de compoziții encomiastice. El ezită când Iullus Antonius – fiul lui Marcus Antonius și soțul Marcellei, nepoata lui Augustus – îl sfătuiește să cânte asemenea lui Pindar victoriile recente ale șefului statului, reorganizarea Galiei și respingerea triburilor germanice. Asemuindu-l pe poetul teban cu lebăda ce „sus la norii/ nalți se urcă", Horațiu își rezervă rolul umil de albină și lasă elogiile pe seama interlocutorului său, autor al unei epopei mitologice despre Diomede: „...eu, semănând albinei/ de pe Matinus/ […]/ modest eu versuri/ trudnice-nmlădii./ Cântă-l tu pe Cezar, poet cu plectru/ mai puternic". Desigur, această reticență nu înseamnă nicidecum desconsiderarea meritelor lui „Cezar, cel mai mare și bun din daruri/ ce-l dădură lumii preabunii zei și/ soarta, ori i-ar da de-ar veni chiar vechea/ vârstă de aur". E vorba doar de sugestia că un poet epic are mai multe șanse într-o astfel de încercare sublimă: „...tu să cânți acele frumoase zile,/ jocurile publice pentru-Augustus/ cel viteaz ce vine-n sfârșit". Cât despre Horațiu, el se va asocia bucuriei generale la revenirea comandantului din campania hispanică: „Dacă-atunci găsesc vr-un cuvânt mai vrednic,/ voi cânta cu tine unindu-mi glasul/ soare mândru și lăudat!, voios că/ Cezar se-ntoarce" (IV 2). În ultima odă a cărții, autorul afirmă că și-ar dori să scrie despre cuceriri militare, însă, ca și în cazul lui Properțiu, Apolo îl reține de la o compoziție epică mai presus de puterile sale: „Voiam să cânt războaiele, cetățile învinse,/ dar Febus, viersul înstrunând cu lira-i, mă atinse/ oprindu-mă cu pânzele pitice a-ncerca/ mânia valului Tiren". Motivul lipsei de înzestrare epică este binecunoscut, dezvoltarea argumentației ia însă o turnură mai

puțin uzuală. În fapt, susține poetul, n-ar mai fi necesară consemnarea faptelor de arme câtă vreme principele a readus pacea restabilind bunele moravuri de odinioară: „Împărăția ta,/ o, Cezar, dat-a câmpului recolte iar mănoase/ […] războaiele-a curmat,/ pe Ian al lui Quirin l-a-nchis, purtării destrămate/ i-a pus un frâu". Pe durata domniei lui Augustus, armonia internă și siguranța externă a țării sunt certe, declară solemn Horațiu: „Cât timp tu, Cezar, păzitor al statului vei fi,/ în liniștitul nostru trai nu ne vor prigoni/ nici furia războaielor civile, nici urgia/ de răzbunări […]/ popoarele care trăiesc la Dunărea cea lată/ nu vor înfrânge legile lui Iuliu niciodată". Oda se încheie cu imaginea bucuriei generale a romanilor care își cinstesc fruntașul providențial, din stirpea întemeietorului legendar al Cetății: „...de Troia vom cânta, de-al ei mult iubit/ Anchise și de-al Venerei urmaș preafericit" (IV15). Neîncrezător în talentul său epic, Horațiu sfârșește prin a se ralia omagierii colective a suveranului într-un imn de recunoștință pentru salvatorul patriei.

În *Viața lui Horațiu*, Suetoniu furnizează mai multe dovezi ale afecțiunii nutrite de Mecena și Augustus față de poet. Intrat în cercul consilierului imperial și ulterior în anturajul principelui, scriitorul „a ocupat un loc nu de rând în prietenia celor doi", arată biograful. Ca mărturii în acest sens sunt citate un pasaj dintr-o epigramă a lui Mecena („Dacă nu te iubesc mai mult, Horațiu, chiar decât mărunțaiele-mi, amicul/ să ți-l vezi jigărit"), precum și o mențiune dintr-un codicil către șeful statului: „Ca de mine să-ți amintești de Horatius Flaccus". Unele scrisori ale lui Augustus sunt de asemenea relevante. El îi oferă la un moment dat poetului funcția de secretar pentru corespondența privată, inițiativă notificată lui Mecena: „Înainte, ajungeam să-mi scriu singur epistolele către prieteni: acum, foarte ocupat și bolnav, vreau să ți-l răpesc pe scumpul nostru Horațiu. Va veni așadar de la masa aceea pentru paraziți la masa asta regească și ne va ajuta în scrierea epistolelor". Propunerea este însă respinsă de poet din pricina sănătății sale precare, ceea ce nu-i atrage vreo neplăcere din partea suveranului care „nici măcar în fața refuzului nu s-a mâniat deloc și nici n-a încetat să-l copleșească cu prietenia sa". În scrisorile către Horațiu, el este prevenitor și plin de căldură, îndemnându-l: „Îngăduiește-ți ceva pretenții față de mine, ca și cum mi-ai fi comesean; vei proceda corect și chibzuit, pentru că acestea sunt relațiile pe care le-aș fi dorit între noi, dacă ți-ar permite sănătatea". Mai mult, cel mai important om politic al Romei îi declară artistului: „…dacă tu în mândria ta mi-ai disprețuit prietenia, n-o să te contradisprețuiesc și eu pentru asta". Suetoniu consemnează și glumele lui Augustus care îl numește pe poet „omuleț foarte drăguleț", ori măsoară diferența dintre volumele prea subțiri și talia autorului scund și gras: „Mă tem că tu te temi să nu-ți fie cărticelele mai mari decât ești tu însuți. Dar ție statura îți lipsește, nu-ți lipsește trupșorul". Pe de altă parte, biograful reține generozitatea lui față de cel pe care „l-a îmbogățit nu cu o singură dărnicie, ci chiar cu două". Augustus e încredințat că poezia horațiană „rămâne pentru veșnicie", convingere determinantă și în solicitarea unor compoziții de mare importanță propagandistică. E vorba de *Cântecul secular* și de poemele menite „să proslăvească victoria vindeliciană a fiilor săi vitregi", Tiberius și

Drusus, pentru care „l-a silit ca la cele trei cărți de ode să o adauge după un lung răstimp și pe a patra". Pe de altă parte, la lectura primelor epistole, Augustus „s-a plâns fiindcă nu era nicăieri pomenit" exprimându-și dezamăgirea pentru o absență care ar semnifica lipsa de afecțiune din partea lui Horațiu: „Să știi că mă voi mânia pe tine, pentru că în cele mai multe scrieri de soiul acesta nu stai de vorbă în primul rând cu mine. Oare te temi să nu te defăimeze viitorimea dacă te arăți prietenul meu?" Ca urmare a insatisfacției formulate în termenii șantajului sentimental, el „i-a smuls bucata închinată lui care începe cu «Când tu singur porți pe umeri sarcini mari și numeroase»", epistola II 1.

Numindu-l moștenitor pe Augustus, cum precizează Suetoniu, Horațiu scrie destule piese pe placul principelui, uneori chiar la cererea sa directă. Relația dintre cei doi nu este însă una de simplă subordonare servilă a unui poet de curte față de cârmuitorul omagiat, ci pare să implice prețuirea reciprocă.

BIBLIOGRAFIE

Bardon, Henri, *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, Paris, 1940.
Călinescu, G., *Horațiu, fiul libertului*, în *Scriitori străini*, București, 1967.
Grimal, Pierre, *Horace*, Paris, 1965.
Perret, Jacques, *Horace, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1959.
Rostagni, Augusto, *Orazio*, Roma, 1937.

HORACE AND AUGUSTUS

ABSTRACT

The relationship between Horace and Augustus changes over time. Originally, while being on the republican side, the poet participates in the battle from Philippi, in which he was enrolled as tribune, and was fighting under command of Brutus. In his first satires and epodes, characterised by a realistic expressiveness, he manifests a reserved attitude towards Octavian, whom he indirectly mentions in passing. In course of time, Horace adheres to some of Augustus' initiatives whom he appreciates especially as peace-maker striving to heal the wounds of the civil wars. In the second part of his life, the poet writes several official or ordered works, all having a propagandistic nature, such as Carmen saeculare, sacred hymn, dedicated to Rome's protective deities, Diana and Apollo, or the odes in which he honoured the victories against the Germanic tribes registered by the stepsons of Augustus, Tiberius and Drusus.

Keywords: Horace, Augustus, politics and literature, imperial cult

TEHNICI AUCTORIALE DE ÎNCRIPTARE A SIMBOLULUI INFANTIL
Studiu de caz: Jean-Jacques Rousseau, *Émile*

Cristina Deutsch*

Concepută ca o lucrare în care Rousseau avea intenţia să îşi expună propria teorie asupra educaţiei şi nu ca o operă de ficţiune, *Émile* a stârnit în epocă un mare scandal, la fel ca şi *Contractul social*, apărut doar cu câteva luni înainte – în *Profesiunea de credinţă a vicarului savoiard*, Rousseau are o atitudine polemică privind modurile tradiţionale religioase de a aborda educaţia, fapt pentru care volumul va fi de altfel interzis de autorităţile franceze. Însă, mai relevant decât atât este faptul că *momentul Rousseau* coincide cu momentul în care copilăria începe să fie văzută într-o lumină pozitivă, făcându-se apel la o simbolistică legată de inocență și de o anumită percepție a libertății. Copilul nu mai este un simplu simbol al unui homuncul aflat într-o stare de pericol potențial – mai ales din punctul de vedere moral și sufletesc, legat de ideea de „pierzanie", el este încă un suflet fragil, însă într-o manieră simțitor schimbată față de percepțiile anterioare. Începând cu Rousseau, copilul, ca simbol, începe să devină mai important în special prin caracterizare şi nu atât prin acțiune, prin ceea ce face și, în același timp, se „literaturizează", trasformându-se, în ciuda eforturilor părintelui său literar, inevitabil într-un erou imaginar asupra căruia se pot aplica varii tehnici pentru a demonstra chiar și o teorie filozofică inovativă. „Copilul natural" are acum, mai mult, un statut moral independent – este o ființă rațională de sine stătătoare, încetând să reprezinte un simplu receptacul al abilităților educaționale împământenite.

Această scriere, în parte roman, în parte operă filosofică, este conceput la persoana I, naratorul jucând rolul de tutore al copilului, în timp ce este descrisă evoluţia acestuia, prin intermediul educaţiei, în drumul său de la inocenţă spre lumea adulţilor. Puritatea lui Émile trebuie să fie totală, în scop pedagogic, evident, acesta crescând într-un mod natural, Rousseau fiind cel care aplică asupra sa diversele metode de învăţare şi de dezvoltare specifice Iluminismului: „Dumnezeu face toate lucrurile bune; omul se amestecă în ele şi acestea devin rele. El forţează un teren să poarte produsele altuia, un copac, fructele altui copac. El încurcă şi produce confuzie în ceea ce priveşte timpul, locul şi condiţiile naturale. Îşi mutilează câinele, calul şi sclavul. El distruge şi strică toate lucrurile; iubeşte tot ceea ce este deformat şi monstruos; el nu o să aibă nimic, aşa cum natura l-a făcut,

* Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române.

RITL, nr. 1–4, p. 411–425, București, 2018

nici măcar pe omul însuşi, care trebuie să îşi înveţe paşii ca un cal de povară şi să fie format după gustul stăpânului său precum copacii din grădina sa. Cu toate acestea, lucrurile ar fi mai rele fără această educaţie, iar omenirea nu poate fi făcută din jumătăţi. În condiţiile existente, un om lăsat de capul lui de la naştere ar fi mult mai monstruos decât restul. Prejudecată, autoritate, necesitate; exemplu, toate condiţiile sociale în care suntem aruncaţi ar înăbuşi natura în el fără să pună nimic în loc. Ar fi ca un răsad plantat în mijlocul drumului; îndoit încoace şi-ncolo şi repede strivit de trecători”[1]. Pornind de la această idee, autorul va dezvolta în *Émile* o teorie originală conform căreia omul care, fundamental, în opinia sa, era o ființă bună, pentru a nu fi corupt de societate trebuia educat urmând legile naturii, sub îndrumarea unui maestru, responsabil de dezvoltarea personalității sale individuale. În general, finalitățile educației propun un ideal educativ care, pe cât posibil, se identifică cu un model uman. De exemplu, Antichitatea greacă și cea romană au încercat să formeze copilul, prin educație, ca pe un cetățean fidel statului; în epoca creștină și, respectiv, în Evul Mediu instituția Bisericii era cea care propunea un ideal educativ bazat pe principii teologice riguroase care afirmau că ființa umană are un caracter dual, aceasta putându-se mântui doar prin educație (și, prin „educație” se înțelege aici cunoașterea legilor lui Dumnezeu impuse oamenilor prin intermediul instituției bisericești) dar nu în viața cotidiană, ci doar după moarte (copilul, pe parcursul actului educativ, trebuind doar să devină un bun creștin și nimic mai mult). În *Émile* însă situația se schimbă radical – oamenii și, în speță, copilul (vazut atât ca individ „real”, cât și ca personaj ficțional), sunt puri de la natură și societatea îi pervertește; este, într-un fel, situația opusă pe care o întâlnim în *Robinson Crusoe* a lui Daniel Defoe. Émile este „un sălbatic făcut să trăiască în orașe”, în timp ce Robinson e un om civilizat, forțat să se descurce în sălbăticia unei insule pustii. De altfel paralela este făcută de Rousseau însuși, *Robinson* fiind singura carte pe care maestrul lui Émile îi permite să o citească la începuturile procesului său de educație, dorința sa expresă fiind ca eroul să obțină capacitatea de a supraviețui în orice fel de mediu, indiferent dacă este vorba de o insulă pustie sau de jungla orașului, făcând din el un „sălbatic nobil” transplantat în mediul urban.

Copilul trebuie să fie inocent din punct de vedere social într-o asemenea măsură, încât să nu aibă niciun fel de atitudine problematică încă de la începutul parcursului său, în caz contrar educația primită nu ar face nimic altceva decât să exacerbeze aceste probleme incipiente. Dar, deși copilul este, așa cum am observat deja, prin definiție bun, el trebuie totuși „perfecționat”, astfel încât să nu poată fi pervertit de societate. Copilul, prin urmare, este un simbol al *bunătății*, însă nu și unul al *perfecțiunii*, transformarea putând fi realizată doar parcurgând drumul impus, de la copilărie la statutul de adult. Se va naște astfel un jos între *maturitate* și *imaturitate*, între *perfect* și *imperfect*, între *complet* și *incomplet*.

[1] Jean-Jacques Rousseau, ***Émile*** *or On Education*, The Guernsey Press Co. Ltd., Great Britain, 2000, p. 5.

Încă din *Discurs asupra științelor și artelor*[2], Rousseau afirma că științele și artele pervertesc omul și, evident, aceste idei vor fi preluate și dezvoltate și în conceptul său despre educație. Propunând această manieră educațională bazată pe natura copilului, stilul și tonul romanului vor fi didactice, evoluția lui Émile amestecându-se, de multe ori, cu lungi discursuri privind problemele morale, societatea sau religia ale autorului însuși. Divizat în cinci secțiuni, fiecare concentrându-se asupra unei perioade anumite din viața copilului, această scriere ne va prezenta o „operă în desfășurare", de a naștere până la vârsta de 18 ani. Prima etapă se referă la stadiul de inocență totală în care se găsește copilul până la vârsta de doi ani, perioadă în care acesta este dependent în primul rând de natura care acționează cu predilecție asupra fizicului, punându-se accentul asupra necesității ca acesta să fie „călit": „Thetis, pentru a-și face fiul invulnerabil, l-a scufundat, conform legendei, în apele Styx-ului. Această alegorie este adorabilă și este limpede. Mamele crude despre care vorbesc fac altfel: datorită scufundării copiilor lor în moliciune, îi pregătesc pe aceștia pentru suferință; le deschid porii pentru tot felul de boli de care nu vor scăpa să le fie pradă atunci când vor crește"[3]. Este evident că eroul infantil, ca și copilul din viața reală, nu se naște cu o personalitate gata construită, acesta organizându-se și structurându-se pe măsura evoluției în viață și în funcție de influențele provenite din mediul social și educațional. Dar, văzută într-un astfel de mod, educația se dovedește a fi un act aproape imposibil de vreme ce premisele succesului nu se află în realitate sub controlul individului, ci țin de natură. De exemplu, nou-născuții învață ce este încrederea sau neîncrederea în funcție de grija pe care alții le-o poartă, mai precis în funcție de măsura în care nevoile lor vitale sunt satisfăcute – dar, în acest caz, situația lui Émile este una particulară, neexistând nicio precizare care să dea de înțeles cititorului că acesta ar avea sau nu părinți, subînțelegându-se prin urmare faptul că este orfan. Melanie A. Kimball, în studiul său intitulat *From Folktales to Fiction: Orphan Characters in Literature*, afirma că „personajele orfane din basme și din literatură simbolizează izolarea noastră față de ceilalți și față de societate. Aceștia nu aparțin nici măcar grupului primar, cel al unității formate de familie, și, în anumite culturi, acest lucru este suficient ca să îi separe complet de societate. În alte culturi, orfanii sunt priviți ca indivizi speciali ce trebuie protejați și cărora este necesar să li se poarte de grijă cu orice preț. În ambele cazuri, orfanii sunt clar marcați ca fiind diferiți de restul societății. Ei sunt eternul Celălalt"[4].

Copilul denaturat, corupt, pentru Rousseau este acela ale cărui instincte naturale au fost împiedicate să se manifeste. Mentorul, ca și Thetis, mama lui Ahile, îl „îmbăiază" pe Émile în realitățile naturii pentru ca acesta să devină invulnerabil la duritatea și asprimea ei. Educația care vine de la natură dezvoltă

[2] Vezi Jean-Jacques Rousseau, ***Social Contract*** *and the First and Second Discourses*, coord. Susan Dunn, Yale University Press, 2002.

[3] Jean-Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 47.

[4] Melanie A. Kimball, From Folktale to Fiction: Orphan Characters in Literature, "Library Trends", 47(3), dec. 1999, p. 559.

capacitățile interne ale acetui personaj-copil aflat în prima fază a existenței sale, făcându-l să treacă de faimoasa „criză a autonomiei sau a îndoielii". În această perioadă, personajul, ca orice alt copil din viața reală, învață și dorește să defășoare singur anumite activități (mers, hrană), în funcție de încurajările primite de la mediul din jurul lui el învățând și să se îndoiască de propriile acțiuni, neștiind dacă ceea ce face este întotdeauna bine, de aici ivindu-se necesitatea, încă de la bun început, să învețe din propria sa experiență.

Cea de-a doua perioadă a dezvoltării eroului, de la doi la doisprezece ani, este cea în care autorul pune accentul pe analiza simțurilor în primul rând pentru că în dezvoltarea copilului, în acest moment, ele sunt cele care primează. Ca simbol al acestei părți a volumului este utilizat centaurul Chiron care il ajută pe Ahile în dezvoltarea sa fizică. Rousseau consideră că acum avem de-a face cu un „somn al rațiunii", iar rațiunea trebuie forțată să acționeze asupra simțurilor: „N-o să fac niciun efort ca să îl împiedic pe Émile să-și facă rău, dimpotrivă, aș fi ofensat dacă nu s-ar răni niciodată, dacă ar crește fără să cunoască durerea. A suporta durerea este prima și cea mai folositoare lecție. Parcă copiii ar fi mici și slabi anume pentru a-i învăța aceste lucruri valoroase fără pericol. Copilul are o manieră atât de lejeră de a cădea încât nu-și va rupe piciorul; dacă se lovește cu un băț, nu-și va rupe brațul; dacă apucă un cuțit ascuțit nu îl va apuca atât de strâns încât să își facă o rană adâncă. Din câte știu eu niciun copil, lăsat singur, nu s-a auzit vreodată să se fi omorât sau să se fi mutilat sau nici măcar să-și fi făcut vreun rău serios cu excepția momentelor când a fost lăsat în mod prostesc pe ceva înalt, sau singur lângă foc sau în apropierea unor arme periculoase. Ce mai rămâne de spus despre toate lucrurile inutile cu care copilul este înconjurat pentru a fi protejat din toate părțile, astfel încât să crească la mila durerii, fără curaj și fără experiență, astfel încât să creadă că poate fi ucis cu un ac și să leșine la vederea sângelui? Cu metodele noastre prostești și pedante îi împiedicăm întotdeauna pe copii să învețe ceea ce ar putea să învețe mult mai bine singuri în timp ce neglijăm faptul că doar noi înșine putem să-i învățăm. Ce poate fi mai prostesc decât eforturile pe care le facem pentru a-i învăța să meargă, ca și cum ar fi existat cineva care nu ar fi fost capabil să meargă pentru că bona sa l-a neglijat. Pe câți vedem mergând prost toată viața lor pentru că au fost prost învățați?"[5] De asemenea, Rousseau consideră că „în această perioadă cărțile sunt cele mai mari nenorociri", în locul lor propunând jocul. Din acest motiv este necesar, în opinia sa, ca educația și pedagogia tradițională să nu interfereze cu creșterea liberă și spontană a copilului. El ajunge până acolo încât afirmă că acesta, în mod ideal, nu ar trebui să aibă niciun fel de profesor, netrebuind să frecventeze nicio altă școală decât cea a liberei existențe. Se insistă, de asemenea, pe conservarea caracteristicilor copilăriei, în sensul că subiectul trebuie să ducă o existență de copil și nu de adult – lăsând copilul liber să-și urmeze propriul instinct acesta va fi așa cum trebuie să fie, nu cum societatea pretinde că el ar trebui să fie; și aici Rousseau se dovedește a fi și un continuator al ideilor exprimate de Rabelais – în

[5] Jean-Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 47–48.

practică, idealul său educațional fiind foarte simplu de sintetizat prin fraza „omul va fi în primul rând om".

Din punctul de vedere al pedagogiei ca știință, acest interval este caracterizat, într-o primă etapă, de la trei la șase ani, de așa-numita „criză a inițiativei *vs* senzația de vinovăție" – copiii deja încearcă facă ceea ce văd la adulți, uneori chiar trecând peste limitele impuse de părinți, iar această încălcare a restricțiilor poate atrage după sine sentimentul de vinovăție. Rousseau oferă, pentru depășirea acestei crize, un drum alternativ: natura trebuie lăsată să își urmeze calea, dar nu în sensul unui *lassez-faire*, niciodată nu este implicată ideea de a lăsa copilul să facă tot ceea ce îi trece acestuia prin cap, ci exact contrariul: Émile trebuie să aibă libertatea absolută de a face ceea ce dorește (dar, atenție, nu în sensul de a-și satisface capriciile), dar această libertate este într-un anume mod dirijată, în sensul că el trebuie în mod necesar lăsat să se dezvolte, să poată să se exprime dar într-un mediu „curățat" foarte atent de tot ceea ce ar putea avea o influență negativă asupra sa. Dintr-o anumită perspectivă, acest soi de libertate creează punctul de plecare pentru influențele ulterioare ale pedagogului, iar Rousseau ne dezvăluie care sunt, în opinia sa, izvoarele educației: educația vine în primul rând de la oameni, de la natură și de la lucruri, prin primul tip de educație înțelegându-se și influențele mediului, respectiv tot ceea ce este exterior ființei umane, iar educația ce vine de la natură se referă la dezvoltarea capacităților interne ale unei persoane. În această etapă cel mai mare accent se pune pe experiența directă – „copilul să nu știe nimic pentru că i s-a spus, să nu învețe știința din cărți, ci s-o descopere el singur", o idee pe care Rousseau o pune în practică în terenul literaturii didactice cu două sute de ani înaintea lui Piaget care, printre altele, afirma: „copilul admite că întreaga lume gândește în mod necesar ca el, el nu caută în mod spontan nici să convingă, nici să se conformeze adevărurilor comune, nici, mai cu seamă, să demonstreze sau să verifice ceea ce spune. Putem prin urmare considera că, dacă logica copilului nu urmează nici rigoarea, nici obiectivitatea, acest lucru este din cauza unui egocentrism înnăscut care contracarează socializarea...primele sale interese, primele sale jocuri, desenele sale sunt în mod esențial realiste și înclină într-un mod unic spre imitarea a ceea ce este. Pe scurt, gândirea copilului după toate aparențele are grija exclusivă a realismului"[6]. De asemenea, Piaget, ca și Rousseau, se va gândi la dezvoltarea copilului în termenii unei mari deosebiri a activității cognitive însoțite de integrarea și consolidarea structurilor cognitive diferențiate, iar în acest sens Rousseau susține că „în cariera ideilor morale nu se poate avansa prea încet și [că individul] nu se poate consolida prea bine pe sine cu fiecare pas"[7]. Tot el vine în această secțiune în întâmpinarea a ceea ce pedagogia numește „criza competenței sau a inferiorității" ce se manifestă cu precădere între vârsta de șapte și unsprezece ani, în această perioadă copiii învățând să se simtă pregătiți pentru

[6] Jean Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, p. 3–4.
[7] Jean Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 99.

ceea ce fac, pentru ceea ce spun și pentru ceea ce gândesc. De asemenea, în funcție de modul în care ei finalizează un lucru început, precum și în funcție de semnalele de încurajare sau de descurajare pe care ei le primesc din mediu, aceștia, pe un palier negativ, pot dobândi un sentiment de inferioritate crezând că sunt incapabili și că, prin urmare, nu pot face nimic bun. Astfel, ceea ce primează în această a doua etapă a dezvoltării lui Émile este, la nivel general, modul în care el interacționează cu lumea, accentul punându-se pe dezvoltarea simțurilor și pe abilitatea copilului de a învăța din acest lucru. Sfârșitul acestei părți aduce și un exemplu interesant al unui copil asupra căruia s-au aplicat deja aceste metode educative, rezultatul fiind unul reușit: „L-am auzit pe regretatul lord Hyde relatând următoarea povestire despre unul dintre prietenii săi. Se întorsese din Italia după trei ani de absență și era nerăbdător să testeze progresele făcute de fiul său, un copil de nouă sau zece ani. Într-o după-amiază s-a dus la o plimbare cu copilul și cu tutorele său pe un teren unde școlarii se jucau cu zmeiele. Pe măsură ce înaintau, tatăl i-a spus fiului „Unde este zmeul care face această umbră?". Fără să ezite și fără să se uite în sus, copilul a răspuns, „De cealaltă parte a drumului". „Și într-adevăr", a spus lord Hyde, „drumul se afla între noi și soare". La aceste cuvinte, tatăl l-a sărutat pe copil și, terminându-și examinarea, s-a îndepărtat. Ziua următoare i-a trimis tutorelui hârtiile prin care îi dădea o pensie anuală, pe lângă salariul său.

Ce tată! și ce copil promițător! Întrebarea este adaptată precis vârstei copilului, răspunsul este perfect simplu; dar iată ce precizie implică în judecata copilului"[8]. Copilul, fără să fi fost învățat în mod precis acel lucru, a reușit să găsească răspunsul just doar interacționând cu natura. În momentul în care i s-a asigurat libertatatea necesară, copilul a învățat ceea ce trebuia pentru că a găsit că era necesar să învețe; astfel Rousseau demonstrează că se învață mult mai multe lucruri prin activitate proprie și prin interacțiune directă cu natura, în special în momentul în care acesta este pus să descopere.

În cea de-a treia etapă, de la doisprezece la cincisprezece ani, Rousseau consideră că este momentul în care copilului – mai precis preadolescentului – trebuie să i se facă educație intelectuală, acest aspect aflându-se în strânsă legătură cu momentul alegerii unei meserii cu scopul de a integra copilul în societate; această idee este, ca multe altele din opera lui Rousseau, absolut inovatoare pentru acea perioadă, în special din cauza faptului că se referă la o meserie legată în primul rând de manualitate, apreciind că o astfel de activitate practică, care nu subminează independența individului, este mult mai importantă decât dezvoltarea unui talent oarecare; din perspectiva sa, învățăturile cu caracter nepractic sunt timp pierdut și sunt, de asemenea, periculoase, în sensul că nu contribuie la dezvoltarea independenței copilului față de societatea în care urmează să trăiască. În mod tradițional, aceasta este perioada în care se poate dobândi identitatea de sine sau,

[8] Jean-Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 163–164.

din contră, se poate produce o confuzie de roluri – din această cauză copilul nu trebuie să fie „apăsat" de prea multă învățătură, în special de cea literară sau de cea artistică (ca produse ale societății corupte fiind, în consecință, dăunătoare deși el nu neagă, pe de altă parte, importanța culturii generale). Regula de bază este aceea că educația trebuie să fie înfăptuită într-un mod care să-l facă pe copil să dorească doar ceea ce el însuși ar putea oferi deoarece societatea îl agresează pe acesta în permanență acum, ca și mai târziu, de-a lungul întregii sale vieți, cu diverse tentații și dorințe nenaturale. În această etapă a vieții lor, copiii încearcă să-și imagineze cine sunt, care este identitatea lor, se conturează rolurile pe care aceștia le vor juca mai târziu în mijlocul semenilor lor – un moment pe care Rousseau încearcă să-l plaseze cât mai departe cu putință în timp. Astfel, o dată cu prezentarea acestei structuri a opțiunilor profesionale va apărea și identitatea profesională – în acest sens copilul va reuși să se dezvolte pe deplin din punct de vedere moral doar dacă va fi conștient de sine ca de o ființă complet independentă, responsabilă de propriile sale acțiuni și totuși capabilă să interacționeze cu ceilalți. În caz contrar, se va rămâne la o confuzie a rolurilor, acesta fiind supus corupției societății burgheze. Ca și Robinson Crusoe, Émile trebuie să fie capabil să își construiască propria lume cu ceea ce se află la îndemână – acest spațiu în care el se află este un fel de lume întoarsă în care convențiile sociale sunt de multe ori abolite, preferințele maestrului în ceea ce privește „artele mecanice" merg de la agricultură la fierărie și tâmplărie, această ierarhie fiind în mod voit cea opusă valorilor convenționale, punându-se accentul în primul rând pe utilitatea reală a unei ocupații. Prin intermediul acestui aspect intenția lui Rousseau este, de fapt, aceea de a critica scolastica anterioară, fiind împotriva unei specializări stricte, din punctul său de vedere profund dăunătoare: „întorcând lumea pe dos așa cum face Rousseau necesită restructurarea valorilor și a conceptelor. Dar este o sarcină atât de complicată că inadvertențele sunt inevitabile. De exemplu, pentru a baza valoarea pe utilitatea socială într-o societate simplă prezintă dificultăți pentru tutore pentru ca acesta să aleagă o meserie deoarece cele mai folositoare dintre ele sunt murdare și de rutină. Respingerea tutorelui față de acest fel de meserii slăbește accentul pus pe egalitate. În mod simillar, din perspectiva secolului XX, divizarea lui Rousseau pe baza sexelor și plasarea educației femeilor în cea de-a cincea carte slăbesc accentul pus pe egalitate. Dar, în ciuda acestor limite, Rousseau pune bazele unei ridicări extraordinare a reflecțiilor educaționale în secolul al XVIII-lea și integrează artele mecanice în abordarea sa pedagogică ca o modalitate de a reconstrui societatea, valorile și statutul social"[9]. Simbolul acestei de-a trei părți este, de altfel, Hermes care sapă secretele științei sale pe coloanele unui templu pentru ca acestea să se poată păstra în timp. Această fază, deși e una rațională, va conduce direct spre o etapă morală, disciplina și cultura naturală dobândite în primele două faze constituind premisele rafinamentului pe care copilul și le va

[9] John R. Pannabecker, *Rousseau in the Heritage of Technology Education*, „Journal of Technology Education", vol. 6, nr. 2, 1995.

însuși în cea de-a treia. Pentru Rousseau, așadar, de la 15 la 18 ani – ceea ce corespunde perioadei adolescenței – se întinde educația morală care, în paralel, are de înfruntat emoțiile periculoase cărora individul este supus pe parcursul acestor ani, precum și cu problemele morale de natură religioasă. În acest sens, cel de-al doilea paragraf al acestei secțiuni în care Rousseau afirmă că „suntem născuți, ca să spun așa, de două ori: născuți în existență și născuți în viață; născuți ca ființe umane și născuți ca oameni”[10] este definitoriu.

Cel de-a patrulea ciclu ficționalizat de Rousseau merge de la 15 la 18 ani și este axat pe educația morală – ca și în intervalul precedent, în cea de-a doua etapă a adolescenței, autorul își vede personajul ca pe o ființă deja capabilă să înțeleagă sentimente umane complexe; din această cauză acesta fiind momentul propice pentru a fi introdus în societate: „Împreună cu simptomele morale de schimbare ale temperamentului apar și schimbări perceptibile în înfățișare. Fața sa se dezvoltă și preia amprenta caracterului său; părțile moi și cu peri rari de la baza obrajilor săi devin mai întunecate și prind consistență. Vocea sa se schimbă sau mai degrabă și-o pierde cu totul; nu este nici copil, nici bărbat și nu poate să aibă tonul niciunuia dintre ei. Ochii săi, acele organe ale sufletului care nu au spus nimic până acum, își găsec propriul lor limbaj și expresie. Un foc crescând îi animă. Sclipirile lor mai vii încă au o inocență sacră dar nu mai păstrează mutenia de dinainte; el deja simte că pot spune prea mult. Începe să știe cum să îi coboare și roșește. A devenit sensibil înainte de a ști că simte; este neliniștit fără motiv. Toate acestea pot veni încet, lăsându-ți timp; dar dacă vivacitatea îl face prea nerăbdător, dacă izbucnirile se transformă în furie, dacă devine supărat și apoi blând dintr-o clipă în alta, dacă plânge fără motiv, dacă în prezența obiectelor care încep să fie o sursă de pericol pulsul i se accelerează și ochii i se luminează, dacă tremură când mâna unei femei o atinge pe a sa, dacă este încurcat sau timid în prezența ei, o Ulise, înțeleptule Ulise! Ai grijă! Sacii din piele de capră pe care i-ai închis cu atâta grijă sunt deschiși, vânturile sunt dezlănțuite; nu-ți lăsa coiful nici măcar un minut sau totul este pierdut”[11]. Chiar la începutul acestei părți Rousseau ne dă toate explicațiile necesare înțelegerii schimbărilor prin care trece copilul în drumul său spre a deveni adolescent; acesta nu mai este copil în înțelesul strict al cuvântului, dar nici adult, una dintre caracteristicile principale fiind aceea că acesta este nevoit acum să își găsească un rol în societate. În acest sens, Rousseau îl învestește pe Émile cu conștiință de sine, tot caest proces fiind realizat sub emblema lui Orfeu, cel care îi învață pe oameni cum să-i slăvească pe zei. Paradoxal, acest discurs aupra religiei – al cărui rol nu îl explică în contextul dezvoltării ulterioare în societate a personajului său, așa cum făcuse cu alte elemente de până atunci (fiind inclusă aici și celebra *Profesiune de credință a vicarului savoiard*, fragmentul care în realitate a fost vinovat de respingerea și de condamnarea romanului și stârnind, tocmai din această cauză, în mod deosebit interesul cititorilor

[10] Jean-Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 172.
[11] *Ibidem*, p. 211–212.

de-a lungul timpului). Faptul că acesta insistă că Dumnezeu și religia ar trebui să fie descoperite în mod liber de către copil și nu propovăduite acestora fără discernământ de către adulți, a fost grav condamnat de Biserică în acea perioadă, această demonstrație a lui Rousseau fiind privită ca o teribilă amenințare – o situație hilară dacă ne gândim că, spre deosebire de mulți alți filozofi ai Iluminismului care fie aveau idei de secularizare, fie erau de-a dreptul atei, Rousseau nici măcar nu era un personaj ostil Bisericii, considerându-se pe tot parcursul vieții sale – lucru de altfel evident și în *Émile* – un bun creștin și încercând să reconcilieze propriile sale principii filozofice cu credința, un punct de altfel central în acest pasaj din *Cartea a V-a*. De exemplu, acesta afirmă că „este mai puțin rău să fii inconștient de divinitate decât să o jignești”[12], precum și că nu există „o regulă a sentimentelor pe care cineva trebuie să le urmeze în problemele religioase ci [...] un exemplu al modului în care cineva poate gândi în legătură cu propriul elev astfel încât să nu se depărteze de metoda pe care am încercat să o stabilesc”[13]. „Religia naturală” pe care el o recomandă în locul unei religii tradiționale, bazate pe revelații, nu se fundamentează pe o doctrină, aceasta fiind accesibilă tuturor indivizilor după o anumită vârstă. În schimb, religia tradițională este fundamentată pe „ceea ce ni se spune” tocmai din această cauză fiind, în opinia lui Rousseau, deosebit de nocivă, de-a dreptul periculoasă pentru copilul ce nu este încă pe deplin format din punct de vedere moral și spiritual. Copilul și preadolescentul, spre deosebire de adolescent și de adult, nu pot înțelege astfel de concepte abstracte care alcătuiesc discursul religios, fiind posibil ca aceștia să le învețe forțat, fără să le înțeleagă, distorsionându-le și denaturându-le. După părerea lui Derathé, „solidaritatea stabilită de către Rousseau între morală și religie în cele din urmă are efect asupra religiei, deoarece Rousseau elimină din religie tot ceea ce nu este indispensabil pentru viața morala”[14] – în esență, în concepția sa aplicată asupra prototipului Émile, religia își are sursa într-un soi de armonie universală a individului cu sine însuși, cu propriul său Eu interior, Dumnezeul proiectat de el fiind mai degrabă o voce a conștiinței care stabilește acele reguli naturale prin intermediul cărora se plăsmuiește personalitatea. De altfel, de-a lungul istoriei psihologiei, s-a studiat intens relația pe care adolescentul o are cu religia, considerându-se că acest aspect se află în strânsă relație cu faptul că aceasta este în realitate o perioadă în care totul este pus, în definitiv, sub semnul întrebării, relaționându-se atât la problema dezvoltării conștiinței de sine ce este datorată tuturor schimbărilor care intervin în relația sa cu ceilalți, cu ceea ce reprezintă aceștia și cu ceea ce se cere de la el, cât și cu modificările prin care trece însăși structura personalității sale ca atare. De multe ori personalitatea incertă a adolescentului, determinată de o așa-numită „criză de identitate”, îl poate împinge să își caute ceea

[12] *Ibidem*, p. 223.
[13] *Ibidem*, p. 277.
[14] R. Derathé, *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, „Revue Philosophique”, Paris, 1949, p. 173.

ce îl reprezintă în religie, fără a fi însă capabil să confere un sens deplin acestei alegeri; este un aspect al experienței pe care adolescentul îl poate traversa, îl poate include printre trăsăturile viitoare de bază ale Eului său sau îl poate chiar depăși atunci când această tendință devine chiar mai importantă decât viața și decât integrarea în societate în sine. De altfel, modul în care societatea este structurată – lucru care va fi subliniat și de Rousseau în repetate rânduri – are un impact profund asupra deciziilor pe care un adolescent le poate lua. Ca și în cazul mentorului lui Émile, părinții – văzuți aici ca factori responsabili de educația pe care viitorul membru adult al societății urmează să o primească, acel „cetățean" care va trebui până la urmă să devină– sunt factorul crucial în cadrul acestei alegeri, religia fiind nu doar un aspect al vieții spirituale al persoanei, ci și una din premisele dezvoltării ulterioare în cadrul unui grup social sau al altuia.

Ultima parte a romanului, cea de-a cincea, se ocupă de educarea Sophiei, cea care urmează să fie soția lui Émile. Această manieră de a privi educația femeilor a stârnit ecouri atât în epoca contemporană lui Rousseau, cât și în zilele noastre, considerându-se că autorul se referea la o societate utopică dominant masculină în care rolul educației feminine era doar acela de a deveni soție și mamă. Mary Wollstonecraft, de exemplu, îl atacă violent pe Rousseau și concepțiile sale în ceea ce privește lipsa necesității oricărui fel de educație rațională pentru femei, afirmând că „învățați din copilărie că frumusețea este sceptrul femeii, mintea se modelează și ea după corp și, rătăcind în această colivie aurită, doar caută să își împodobească închisoarea"[15]. Rousseau afirma că educația Sophiei trebuie să aibă ca scop trasnsformarea ei într-o adevărata femeie, astfel încât să posede toate acele caracteristici care îi vor permite să joace un rol just din punct de vedere moral și social, dar în realitate acesta neagă capacitatea personajului feminin de a dobândi acel „amour propre" pe care îl menționa în cazul educației lui Émile, element indispensabil pentru motivarea rebeliunii unei persoane împotriva nedreptății, fiind în mod decis în favoarea obedienței femeilor față de bărbați, demersul având ca scop atât conservarea ideii tradiționale de familie, cât și păstrarea poziției femeii în societate ca „cetățean de categoria a II-a", acestea neavând posibilitatea de a-și urma conștiința, de a-și îndeplini dorințele, de a lua decizii sau pur și simplu de a avea un destin propriu, separat de cel al bărbaților. În vreme ce Émile a fost în mod programatic instruit să nu accepte nimic pe baza simplei autorități, Sophie este învățată, pe de altă parte, nu numai să accepte autoritatea, ci și să creeze condițiile acestei subordonări totale față de viitorul său soț. Chiar dacă Émile și Sophie inițial sunt considerați egali, ei nu trebuie totuși, în opinia lui Rousseau, să se asemene prea mult și din punct de vedere intelectual, unul trebuie să fie activ și puternic, celălalt pasiv și slab deoarece „dacă femeia este făcută ca să îl mulțumească și să fie supusă bărbatului, ea trebuie să se facă plăcută în ochii săi și să nu-i provoace

[15] Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Right of Women: With Strictures on Political and Moral Subjects*, Bartleby, New York, 1999, p. 157.

mânia; puterea ei stă în farmec, prin mijloacele acestora ea trebui să îl oblige să își descopere și să își folosească puterea. Cel mai sigur mod de a-i stârni puterea este să o faci necesară prin rezistență. Astfel mândria vine în ajutorul dorinței și fiecare exultă în victoria celuilalt. Aceasta este originea atacului și a apărării, a îndrăznelii unui sex și a timidității celuilalt și chiar a rușinii și a modestiei cu care natura l-a înarmat pe cel slab pentru cucerirea celui puternic"[16]. Astfel, educația Sophiei va fi exclusiv îndreptată înspre formarea acesteia pentru rolul pe care va fi obligată să-l joace în cadrul familiei; în realitate, Rousseau consideră că, în cazul ei, nu este necesar practic niciunul dintre elementele care au stat la baza construcției educației personajului masculin, aceasta fiind antrenată cu scopul exclusiv de a fi o soție ascultătoare și o mamă complet dedicată copilului său, în esență devenind complet nepregătită pentru a trăi în societate (de altfel adulterul său este un element important tocmai pentru a demonstra eșecul acestui tip de educație dacă considerăm faptul că, deși totul s-a îndreptat în direcția prevenirii unui astfel de fapt, Sophie va comite totuși această crimă care va duce la distrugerea familiei). Miza lui Rousseau nu este însă demonstrarea erorilor teoriei sale educaționale, ci simpla ilustrare a ideii că „nu te poți încrede în femei", dându-i ocazia lui Émile să-și demonstreze independența – în concluzie, succesul propriei sale educații naturale – și transformându-l pe acesta din soț în judecător; în opinia sa, chiar dacă Sophie se căiește iar puritatea sufletului ei nu a fost atinsă, nu există nicio garanție că dacă a greșit o dată nu va greși și a doua oară: astfel, fără reputație și fără acea aură de castitate femeia nu are, în opinia lui Rousseau, nicio altă virtute care să o poată reprezenta, această demonstrație mergând și ea în direcția susținerii ideii că educația de orice fel, cu excepția celei privind responsabilitatea față de soț și de copii, de familie în general, este complet inutilă.

Importanța prezenței Sophiei în economia scrierii lui Rousseau ține însă și de un alt aspect ce nuanțează construcția simbolului infantil: diferența de gen. În *Gender and Early Modern Constructions of Childhood*[17], autoarele o citează pe Jennifer Higginbotham care sublinia faptul că termenii de „băiat" și „fată", folosiți pentru a diferența copiii din punctul de vedere al genului, devin mult mai utilizați în epoca modernă, în timp ce termenul de „copil" tinde să se transforme în unul neutru, semnalând, de fapt, o trecere de la un anume mod cultural de a percepe copilăria, la altul, transformând-o – sau mai precis trasând niște granițe – între două lumi diferite (în engleză, *boyhood* and *girlhood*). De asemenea, teza lui Philippe Ariès[18], care susținea că „băieții au fost primii copii specializați", este criticată de Higginbotham care susține că „acesta greșește în a considera că această delimitare aparte a băieților a însemnat că fetele ar fi fost excluse din ideea de copilărie". În acest context este

[16] Jean-Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 357.

[17] Naomi J. Miller, Naomi Yavneh, *Gender and Early Modern Constructions of Childhood*, Ashgate Publishing Ltd., p.1.

[18] Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, Knopf, New York, 1962, p. 58.

citat și Will Fisher care observa că „masculinitatea nu a fost construită doar în contrast cu feminitatea, ci și în contrast cu copilăria băieților; ca rezultat, putem spune că bărbații și băieții au fost literalmente două genuri diferite”[19].

Astfel, în concepția pedagogică a lui Rousseau, dezvoltată și demonstrată în acest roman, copilul inocent ce trece prin toate etapele evolutive, de la naștere până la vârsta adultă, în contactul cu societatea, cu lumea oamenilor maturi va putea avea cele două finalități: conservarea purității naturale în cazul lui Émile și decăderea în cazul Sophiei, amândouă situațiile fiind determinate chiar de educația primită; portretizând „omul bun și natural”, inocența nu joacă un rol atât de important pe cât s-ar putea crede. Punând pe primul plan exigența însușirii elementelor care sunt definitorii pentru creșterea sa, respectiv ideea că omul este în mod natural bun, iar pentru copil nu reprezintă o necesitate observarea lumii adulților, se pun în esență bazele construirii primare ale acestui tip de personaj. Se consideră că, fiind necesară doar cunoașterea apriorică în a cărui posesie se află tutorele său, și de a cărei existență copilul în sine nu trebuie să se preocupe, în sensul că nu este necesar să o cunoască, ci doar să urmeze normele pe care educația naturală i le impune pentru a se putea integra mai târziu, chiar dacă va fi complet diferit de ceilalți membri ai societății care au fost educați într-o manieră tradițională, vor fi în realitate suficiente doar dezvoltarea independenței precum și a acelui concept de „amour propre” prin intermediul cărora va putea supraviețui în societate, fără să fie forțat să interacționeze prea mult. Posibilele comentarii pe care Émile ar putea să le facă asupra lumii adulților sunt și ele condiționate de atitudinea critică a lui Rousseau exprimată extrem de clar în preceptele mentorului – sau tutorelui – ficțional al eroului, Jean-Jacques: omul este, prin urmare, bun prin natura lui, dar societatea îl încătușează și îl face să devină rău; cu toate acestea, doar societatea este cea în care finalitatea educației sale poate căpăta în cele din urmă un sens. În cazul Sophiei însă, educația propusă de Rousseau va duce la decădere – un demers un pic cam tezist deoarece nu trebuie pierdut din vedere faptul că și în *Scrisoarea către D'Alembert*, precum și în alte pasaje din *Émile*, nu doar în secțiunea dedicată educației Sophiei, Rousseau considera că femeile erau singurele responsabile pentru corupția din societatea timpului său: „Fetele trebuie învățate cu constrângerile de la o vârstă fragedă. Destrăbălarea, frivolitatea și neseriozitatea sunt defecte de caracter care se dezvoltă cu ușurință dacă fetelor li se permite să cedeze primelor lor înclinații corupătoare”[20].

În ceea ce privește, în schimb, toate trăsăturile ce decurg din procesul educațional în ceea ce poate fi numită psihologia copilului la Rousseau, ceea ce încearcă acesta în primul rând să facă în cazul lui Émile (dar nu și al Sophiei) este testarea posibilității conservării naturii perfecte originare a copilului prin

[19] Will Fisher, *Materializing Gender in Early Modern English Literature and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 13.

[20] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Hachette, Paris, 1909, vol. IV, p. 709.

intermediul unui control atent al educației sale și asupra mediului în care acesta trăiește și se dezvoltă (din acest motiv fiind în mod evident preferat ambientul rural, departe de influențele nocive pe care le-ar putea exercita orașul), acest proces fiind făcut pe baza analizei – așa cum am văzut mai sus – studiilor psihologiei prin care individul trece de la naștere până la maturitate: prima copilărie, a doua copilărie, preadolescență, adolescență și maturitate, cu precizarea, importantă credem noi, că Rousseau în practică a răsturnat și concepția tradițională asupra copilăriei și copilului în general dacă considerăm că în secolul al XVII-la exista încă teoria homunculului care se năștea matur, doar că avea dimensiuni reduse, copilăria, așa cum este concepută ea astăzi în psihologie și în pedagogie nefiind cunoscută. Acest fenomen straniu este mult mai vizibil în artele plastice decât în literatură sau în filozofie – foarte multe portrete din epocă ne înfățișează copii – care par copii – dar sunt îmbrăcați și au posturi specifice adulților. Este suficient să amintim portretul lui Garton Orme la spinetă al lui Jonathan Richardson cel Bătrân (datat în jurul lui 1707), o imagine a poziției sociale, prin îmbrăcămintea la modă și prin ocupație, părând mai degrabă un reprezentant al înaltei societăți decât un copil, fiind trădat doar de trăsăturile faciale; portetul lui Louis-Philippe-Joseph, prinț de Montpensier al lui François Boucher (1782) sau „Băiatul în roz" al lui Thomas Gainsborough (1782), pentru a da doar câteva exemple ale acestui extrem de extins fenomen. În cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, atitudinea privitoare la copii și la copilărie începe totuși să se schimbe, aceasta începând să fie recunoscută ca o etapă independentă, de multe ori în asociere cu natura.

În ceea ce privește locația aleasă pentru dezvoltarea fizică și psihică a eroului său ficțional, Rousseau alege, în mod explicabil, mediul rural, în funcție de principiul său privind necesitatea absolută a apropierii de natură și, prin urmare, în mod logic îndepărtarea completă de mediul urban, de oraș văzut ca un loc al pierzaniei și al corupției sufletești, „fuga" fiind determinată de necesitatea salvării prin simplitate și frugalitate, reîntoarcerea în acest spațiu fiind permisă doar în momentul în care se consideră că educația a fost dusă la bun sfârșit: „Elevul meu, Émile, care este crescut la țară, va trebui să aibă o cameră exact ca cea a unui țăran"[21]. Pe lângă această simplitate, care constituie caracteristica de bază a vieții la țară, într-o realitate temporală și spațială complet diferită de cea a orașului, această plasare a copilului și, mai apoi, a adolescentului într-un mediu purificat, care nu este descris de către Rousseau în mod manifest ca inocent sau idilic, ci mai degrabă ca sălbatic și lipsit de complicațiile unei vieți construite pe false criterii, contribuie în principal la dezvoltarea elementului considerat de autor a fi cel mai important în procesul educațional, și anume libertatea individului. La un moment dat se afirmă că Émile nu este neapărat elevul mentorului său ci, mai degrabă, elevul naturii, locație ce vine aici automat investită cu rang de personaj romanesc. Natura îl învață pe acesta să fie instinctual, dar și să raționeze, fără ajutor uman din afară, asupra a

[21] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, p. 79.

tot ceea ce privește propria-i persoană. Doar în acest mod va fi capabil să dobândească experiența ce îi va fi de folos în confruntarea cu Orașul și cu Societatea, două elemente văzute mai degrabă din perspectivă filozofică, ce nu fac decât să sublinieze că natura - și nu omul – este sursă de experiență, punând bazele modalității prin care mintea și sufletul pot să lucreze împreună. Rousseau insistă asupra calității intrinseci a copilului de a fi „purtător al propriilor idei", respingând ideile Celorlalți - și aici, în mod evident, se referă atât la prejudecăți, cât și la o sumedenie de norme și de legi sociale care, pentru acest reprezentant al Iluminismului, pur și simplu nu își mai găseau sensul. „Acesta este modul", ne explică autorul, „pentru a dobândi mai târziu ceea ce în general este considerat incompatibil, deși majoritatea oamenilor importanți au dobândit-o, puterea trupului și puterea minții, rațiunea filozofului și vigoarea atletului"[22].

Caracteristicile cu care Rousseau încarcă simbolul infantil se grupează în jurul ideii fundamentale că, în mod natural, „copiii sunt buni ", sarcina mentorului său fiind, în definitiv, doar aceea de conserva această bunătate. Spre deosebire de imaginea pe care John Locke și-o creează despre copil în *Câteva gânduri asupra educației*, construind în jurul lui structura unei familii ideale, putem afirma că Rousseau este, în esență, mult mai modern plecând de la ideea că nu există nicio capacitate inițială a copilului de a raționa, învățatea realizându-se în mod preponderent prin intermediul simțurilor; prototipul infantil al lui Locke are conștiință, prin urmare el este conștient, într-o măsură mai mare sau mai mică, de umanitate: „Acest lucru, cred eu, trebuie făcut: pe măsură ce anii trec, libertatea trebuie să vină o dată cu aceștia și în multe lucruri trebuie avut încredere în propriul său comportament, de vreme ce nu poate exista întotdeauna cineva care să vegheze asupra lui cu excepția a ceea ce tu însuți i-ai pus în cap prin intermediul bunelor principii și obiceiurilor înrădăcinate, lucru care este cel mai bun și cel mai sigur și, prin urmare, trebuie să se aibă grijă în principal de acesta. Deoarece, din precauțiile și din regulile repetate, niciodată inculcate atât de des, nu trebuie să te aștepți la nimic altceva din acest lucru sau, în orice alt caz, mai mult decât practica pe care a trasformat-o în obișnuință"[23].

În concluzie, principiile de la care pleacă educația copilului lui Rousseau sunt pozitive și mult mai moderne decât în cazul lui Locke și al lui Descartes, de exemplu, care, în ceea ce privea prototipul infantil, respingea vehement fuziunea dintre minte și corp, considerând că acesta este incapabil de a raționa în afara senzațiilor corporale, nefiind capabil să perceapă ceea ce se afla „în afara sinelui" deoarece acestuia, într-un sens extrem de important, i se permite să își controleze propria educație, reușind în acest mod să ajungă la dobândirea unui sine autentic cu ajutorul căruia să supraviețuiască în lumea „din afară".

[22] Jean-Jacques Rousseau, *op. cit*., p. 113.
[23] Jon Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, The Harvard Classics, 1909–1914, p. 14.

AUTHORIAL TECHNIQUES OF INFANTILE SYMBOL'S ENCRYPTION
Case study: Jean-Jacques Rousseau, *Émile*

ABSTRACT

The present paper attempts, using Jean-Jacques Rousseau's novel, Émile, as a case study, to define a series of auctorial techniques of encrypting the child symbol. This aims to examine how the idea of childhood, seen in a positive light, tries to find a place in literature, the child becoming a character with its own features, an imaginary hero upon whom various techniques can be applied to demonstrate even a philosophical - pedagogical theory such as that of Rousseau. Seen, in fact, as a conventional symbol in fiction, the child will be viewed in this case more as an incarnation of the natural child, changing, in this way, the previous perceptions of childhood, both at a scientific level and at a literary one. For Rousseau, the child is the equivalent of the good being, his evolution depending on education: a natural one in order not to be perverted by society. Rousseau′s infant hero is essentially an orphan who will be eventually transformed into a rational adult only by the means of education coming from nature, stating that the right answers can be found only by the direct interaction with the uncorrupted environment. Therefore, for Rousseau, the child hero must be able, following his path, to construct a personal world with what is near him – a new type of persona for whom the social conventions are no longer important, but the direct experience is crucial. With Rousseau, the child as a fictional character becomes a symbol of the utility of a certain kind of education as an important part of his integration into the society, changing, therefore, the previous patterns used for giving life to this type of hero.

Keywords: French literature, Rousseau, childhood, pedagogical strategies, literary devices, gender studies

LOVINESCU ŞI BAUDELAIRE ÎN *POEZIA NOUĂ* (1923)

Teodora Dumitru[*]

Un frecvent termen de raport prezent în studiul lovinescian *Poezia nouă* (1923) este „baudelairianismul", concept aparent neproblematic, traductibil ca moştenire (moştenitori) a (ai) operei lui Charles Baudelaire în aria poeziei moderne. Deşi lămurirea elementelor ce compun profilul baudelairianismului în cheie lovinesciană se poate dovedi o operaţie mai dificilă, se poate spune dintru început că, în linii mari, referinţa Baudelaire figurează în critica lui Lovinescu preponderent ca una dintre sursele modernismului.

Ca şi „intelectualismul", „simbolismul", „poezia de concepţie" ș.a. – termeni curenți în critica poeziei „noi" la Lovinescu, începând cu anii 1920 – „baudelairianismul" este un element de vocabular critic de reconstruit pe bucăţi. Un portret unitar al lui nu se găseşte în opera lui E. Lovinescu, însă cumulând uzul și ocurențele lui se poate obţine un contur plauzibil.

Există, în primul rând, o serie de argumente pentru descifrarea „baudelairianismului" ca aspect ținând de fondul poetic („elemente sufleteşti"): „Dacă în privinţa fondului poeziei minulesciene se pot face rezerve, nu atât asupra calităţii muzicale, cât asupra intensităţii ei, în privinţa formei, contestaţiile nu sunt însă cu putinţă. Pe când baudelairianismul, de pildă, se caracteriza printr-un *complex de elemente sufleteşti ce poartă în ele germinii sensibilităţii moderne*, minulescianismul reprezintă numai o revoluţie formală"[1] [*subl. m., T.D.*]. Spre deosebire de Marcel Raymond de exemplu, autorul unei sinteze importante despre modernitatea lirică – *De la Baudelaire la suprarealism* –, apărută, într-o primă ediție, la zece ani după *Poezia nouă*, Lovinescu nu imaginează baudelairianismul ca o reformă globală a discursului liric, ci numai ca o revizie a fondului, în cadrul cunoscutei dicotomii active în critica și istoria literară de secol XIX, care distingea între o formă (materială) și un fond sau conţinut (ideal) al operei literare. Că este aşa şi că baudelairianismul nu reprezintă pentru Lovinescu o revoluţie integrală a poeziei, ci numai o revoluţie a fondului sau, şi mai exact, a referenţilor poeziei („senzaţii rare şi moderne")[2], reiese cu evidenţă din opoziţia în care e plasat Baudelaire, în contextul unei operaţii menite să descrie mai bine modelul Minulescu: dacă minulescianismul este „revoluție formală", baudelairianismul trebuie înțeles ca simetricul ei: o revizie a „fondului" poeziei.

---

[*] Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu" al Academiei Române.

[1] *Ion Minulescu*, în E. Lovinescu, *Opere*, ediție critică de Al. George și Maria Simionescu, București, Editura Minerva, vol. IX, 1992, p. 49.

[2] La fel cum procedează, de altfel, și vechiul său adversar ideologic G. Ibrăileanu în *Charles Baudelaire* (1911).

RITL, nr. 1–4, p. 427–433, București, 2018

Dincolo de poetici, teorii și balanțe critice, trebuie spus că lui E. Lovinescu – ins crispat de fobii elementare și de perspectivele fanării biologice – poezia lui Baudelaire îi repugnă intim: acolo „nu e vorba de o moarte imaterială sau spiritualizată, ci de viziunea morţii în groaznica descompunere a materiei”[3]. Nu criticul sau esteticianul Lovinescu pronunţă calificativul „groaznica”, ci muritorul, posesorul unui organism perisabil. Pe de altă parte, „[n]u e vorba de oroarea morţii, ci de o stăruinţă în putreziciune”, detaliază el mai jos[4]. Baudelaire n-ar fi, așadar, un filosof, n-ar medita la declin, la oroarea morţii în sine, ca Schopenhauer sau ca Maeterlinck, la modul abstract şi misteric; este un ins cramponat de superficii, de fotografierea epidermei mizerabile, nu a „porumbelului spiritului”. „Obsesia devine şi mai caracteristică prin asocierea ei cu elemente pur erotice. Amorul şi moartea au mai fost asociate, moartea sosea însă prin senzaţia de infinit şi de neant a oricărui sentiment absolut. La Baudelaire ea vine pe calea descompunerii materiale”[5]. Clasicistului Lovinescu, educat în cultul alegoriei şi al aluziei (*ergo*, al eufemisului), îi displace apoi – discret, dar sistematic – tratamentul baudelairian al cuplului primordial Eros şi Thanatos. Acest poet care aglomerează carcase, ca măcelarul, eludează verticala sentimentului funebru, „senzaţia de infinit şi de neant” – „… şi tot aşa şi la d. Arghezi”, va constata criticul, cu răceală.

Când apelează la baudelairianism, Lovinescu urmăreşte, de fapt, tranşarea unei mize interne mai complexe – simbolismul românesc şi fenomenul T. Arghezi, care ar fi, în realitate, „fals-simbolist” adică, așa cum va scrie în *Istoria literaturii…*, „modernist”: „Atitudinea de revoltă [argheziană] corespunde de asemeni individualismului baudelairian, uşor pornit spre violenţă verbală tot aşa şi amestecul principiilor contradictorii ce se ciocnesc în sufletul omului modern”[6]. În contextul din *Poezia nouă*, Lovinescu combină accepțiunile și interpretările devenite monedă curentă în epocă ale baudelairianismului (individualismul,

[3] *Poezia nouă*, în *Opere*, ed. cit., vol. cit., p. 338.

[4] Aparent, Lovinescu este angoasat de *fondul* baudelairian – de o anumită accepţiune a fondului. *Forma* baudelairiană nu pare să-l intereseze pe criticul român; ca *techné*, în mod sigur nu. Totuși, pe Lovinescu îl interesează Baudelaire îndeosebi ca *topos* al violenţei, al inestetismului, ca vigoare a urâtului; refuzând să discearnă în *urât* un fond real, poetizabil, îl consideră mai curând ca o variabilă formală, o obstinație a poetului de a întârzia în sfera notaţiilor joase. Poezia lui Baudelaire îl atinge prin „stăruinţa” cu care o formă dusă la absurd (notaţia urâtului, o notație insistentă, de tip refren) nu dă voie fondului liric (imaginat de Lovinescu ca fiind general uman și transistoric, perpetuat de la Homer încoace) să transceandă *urâtul* colateral, de expresie. În culisele lecturii lovinesciene, Baudelaire trebuie așadar văzut ca un poet căruia proiectul de expresie i-a uzurpat proiectul de fond; dacă respinge fondul (de fapt referenții poeziei) lui Baudelaire – morbidul, putreziciunea, violența –, aceasta fiind și cea mai vizibilă reacție lovinesciană la poezia lui Baudelaire, Lovinescu respinge, în realitate, o formă care a s(t)imulat prea agresiv. *Violența*, *vigoarea*, *stăruința* baudelairiene pot fi înțelese în interpretarea lui Lovinescu, ca aspecte formale, tropologice, de construcție și stil, precum repetiția, climaxul, laitmotivul, tautologia.

[5] *Ibidem*, p. 338.

[6] *Ibidem*, p. 340. Aceste constante baudelairiene – „individualism”, „principiile contradictorii ale omului modern” – vor fi trecute, în *Evoluția poeziei lirice*, în contul poeziei lui Arghezi, însă direct, fără propteaua intermediarului francez.

reprezentarea spiritului modern ca fuziune/ ciocnire de „principii contradictorii") cu manevrarea și integrarea acestui concept într-un scenariu propriu. Iar acest scenariu propriu e comandat de necesitatea departajării simboliștilor autentici de „falșii" simboliști, care, în jargon lovinescian, nu denotă epigonism sau simbolism fără valoare (monedă calpă), ci adevărata poezie a momentului, modernismul. Conceptul de „modernism" se întrezărește și el din umbră, însă în *Poezia nouă* profilul lui e deductibil doar prin calificări indirecte: „germinii" unei sensibilităţi „*moderne*"; „[p]oet de factură clasică, Baudelaire a exprimat, în realitate, mai mult senzaţii rare şi moderne" ; la un moment dat vorbește chiar de „modernismul" lui Baudelaire[7] etc. Dar, ca „modern(ist)", baudelairianismul e valorizat ambiguu (asocierea lui „rare" cu „moderne" fiind la Lovinescu, în momentul 1923, potențial peiorativă, reminiscenţă a criticii lui de tinereţe, când modernismul era văzut ca exotism şi formalism fără substanţă – vezi articolul despre Minulescu şi Farago din 1908): „Modernismul lui [al lui Baudelaire] consta din individualism violent, din misticism amestecat cu voluptate, din satanism, din contradicţii puternice, dar căutate, din sentimente, din exotism; el nu trebuie, aşadar, confundat cu simbolismul. […] cu toată noutatea senzaţiei, ea [inspiraţia baudelairiană] e în genere *de substanţă intelectuală; într-însa intră voinţă, atitudine, ideologie şi retorică* [*subl.m.*]"[8]. Aceasta este, într-adevăr, cea mai bună definiţie a baudelairianismului din bagajul operaţional lovinescian, o definiţie care poate sta alături de cele mai fericite fraze de sinteză din exegeza care acoperă și cazul Baudelaire în primele decenii ale secolului XX, de la Albert Thibaudet la Marcel Raymond. Însă această definiție nu implică, revin, și un criteriu de valorizare estetică; „baudelairianismul" e, la momentul 1923, doar un descriptor de formulă lirică asimilabil, cum voi arăta, modernismului, dar nu e cântărit cu balanța tot mai vădit favorabilă modernismului din volumul al treilea al *Istoriei literaturii române contemporane*, *Evoluția poeziei lirice* (1927). Dacă „baudelairianismului" i se caută o descriere cât mai operativă în contextul din *Poezia nouă*, „modernismul", în schimb, va deveni începând cu *Istoria literaturii…* subiectul unei veritabile acțiuni de promovare în aria genului liric.

De la „modern", Lovinescu ajunge repede la „modernism" *via* moștenirea lui Baudelaire. El se arată convins de „*modernismul baudelairian* al acestui poet [Arghezi] – modernism anticipat acum trei sferturi de veac şi devenit de atunci destul de curent", dar şi, conform unei logici nu foarte transparente, de faptul că „prin esenţa lui intelectuală, acest modernism n-are nicio legătură cu simbolismul"[9]. Sărind peste veriga simbolistă (care n-ar fi „intelectual(ist)ă"), modernismul se revendică direct de la „intelectualismul" lui Baudelaire (care l-ar fi „anticipat" în urmă cu „trei sferturi de veac"), resuscitând o rezervă a poeticității baudelairiene neexploatată/ ignorată de simboliști. Totuși, „esenţa intelectuală" a poeziei lui Arghezi este încă

[7] *Ibidem*, p. 337.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 341.

insuficient lămurită în *Poezia nouă*; în fapt, „falsul simbolism" arghezian ţine în acest studiu mai mult de „violenţa verbală", iar baudelairianismul e raportat aici la „individualism", nu la „intelectualism". Totuşi prin releul comun Arghezi, „modernismul", „baudelairianismul" şi „intelectualismul" ajung cumva să facă joncţiune în subteranele studiului *Poezia nouă*, creând bazele conceptului de modernism din *Istoria literaturii române contemporane*.

Coborând spre poezia lui N. Davidescu, portretul moştenirii lui Baudelaire în literatura română obţine în *Poezia nouă* un contur mai ferm: „Influenţa lui Baudelaire nu se mărgineşte, de altfel, numai la sensibilitate [fond, *n.m.*], ci se întinde şi la expresia ei [formă, *n.m.*]. Ca şi poetul francez, acest modernist este un clasic", dar „[c]a şi d. Arghezi, şi mai mult decât dânsul, d. Davidescu e un baudelairian; influenţa poetului francez se resimte nu numai în fond, ci şi în formă, adică în materialul poetic şi în construcţia lui […] baudelairianismul lui devine deci şi mai reprezentativ. Potrivit acestei influenţe, vom găsi la dânsul *asocierea voluptăţii cu descompunerea organică, senzualitatea provocată de putreziciune* […] *nevroza* caracteristică poeziei baudelairiene: nevroza pur citadină, nevroza boemei condamnate la o silnică viaţă de cafenea, artificială, cu viziuni tulburi, cu oboseli premature, cu nostalgii solare ale omului învăluit în norii de fum şi doborât de o veghe inutilă"[10] [*subl. m.*]. Aceiaşi parametri puteau fi invocaţi de Lovinescu şi în analiza poeziei lui G. Bacovia, dar acolo el n-a mai schiţat ipoteza baudelairianismului – deşi a folosit imaginea nevrozei –, preferând să remarce lipsa de muzicalitate a lui Bacovia şi să deducă din ea simbolismul său eretic, „elementar". „Redându-ne nevroza vieţii de boem, baudelairianismul d-lui Davidescu este mult mai organic decât cel al d-lui Arghezi", detaliază criticul, riscând apropierea baudelairianismului (davidescian) de simbolism (cel bacovian, de pildă), atingere pe care încercase până acum s-o evite, baudelairianismul nefiind apelat în secţiunea dedicată simboliştilor români, unde titulară era interpretarea poeziei prin grila muzicalităţii şi a stărilor „vagi, neorganizate" (*apud* Paul Verlaine şi psihologi arondabili esteticii simboliste ca Théodule Ribot), pentru a coloniza apoi în forţă secţiunea „falşilor simbolişti". Totuşi, dacă în secţiunea care îl cuprinde pe Arghezi Lovinescu rezervase un perimetru comun conceptelor „baudelairianism" şi „intelectualism", mergând până la afirmarea „modernismului baudelairian" de „esenţă intelectuală", în secţiunea care-l include pe Davidescu perspectiva se schimbă, prin introducerea unei supoziţii de adversitate: *baudelairian, „însă" intelectualist*.

Analiza poeziei lui F. Aderca schimbă iarăşi configuraţia conceptului: Baudelaire – utilizat până acum ca argument al modernităţii şi chiar ca precursor al modernismului – este plasat, prin teoria corespondenţelor relansată în forţă de simbolişti, în zona simbolismului autohton (identificabil prin tiparul muzicalizării senzaţiilor), iar asta în condiţiile în care Lovinescu încearcă, de regulă, să distingă simbolismul de modernism. Manevra e vizibilă în pasajul următor: „N-au trecut

[10] *Ibidem*, pp. 347–348.

zece ani de când o strofă [...] [citează o strofă din poemul lui Aderca *Unei femei de cretă*, apărut în 1914, *n.m.*], în care, prin transpunerea senzaţiilor, impresia plastică era redată printr-o senzaţie muzicală, trezea nu numai nedumerirea cititorului comun, ci chiar protestarea unui poet ca Duiliu Zamfirescu[11] [...]. Corespondenţa senzaţiilor se cunoştea totuşi de la Baudelaire; nu pătrunsese însă în practicele poeziei române. De atunci ea avea să se popularizeze [...]. Acest singur exemplu ne poate arăta progresul poeziei române, dar şi relativitatea valorilor estetice. Acum zece ani, versurile d-lui Aderca trezeau nedumerirea şi zâmbetul oamenilor serioşi"[12]. În treacăt fie spus, e posibil să se fi numărat şi E. Lovinescu printre aceşti „oameni serioşi" (în anii neutralismului românesc, 1914–1916, criticul pleda, merită amintit, pentru cauze mai înalte decât dedesubturile „unei femei de cretă"). Dincolo de meandrele conceptului de baudelairianism în opera lui E. Lovinescu, e interesant de comentat, pornind de la acest citat, acest traseu dintre „nedumerire" şi „popularizare" parcurs în zece-cincisprezece ani de modelul Baudelaire în conştiinţa publicului român. Dacă în 1914 (anul apariţiei poeziei lui Aderca şi al „protestării" lui Zamfirescu), importul din Baudelaire stupefia publicul român – şi era vorba de cea mai populară teorie a poetului francez, cea a corespondenţelor –, şocul se atenuează într-un interval de aproape zece ani, arată Lovinescu. Aşadar, un interval de maturizare a gustului.

Dacă însă în aproape șaizeci de ani de la apariţia *Florilor răului* Baudelaire nu reuşise să fie asimilat complet de publicul român – de vreme ce în 1914 producea încă nedumeriri –, cei zece ani, dintre 1914 şi 1923, anul apariției *Poeziei noi*, în care Baudelaire ar fi fost în sfârşit asimilat, cum susţine Lovinescu, iar gustul românesc ar fi fost deja pregătit pentru post-baudelairianism, ar putea părea un interval neverosimil. Există totuşi o diferenţă între receptarea lui Baudelaire de către publicul larg şi receptarea lui în rândul poeţilor români. Există, de asemenea, o diferenţă obiectivă între receptarea lui Baudelaire fără intermediar, în contact direct cu textul original, şi receptarea prin intermediul traducerilor[13] şi al poeziei

[11] Vezi *Discursul de recepţie* la Academia Română, ţinut de Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură* (1909), unde romancierul pleda pentru depăşirea clişeelor etniciste şi pentru inovaţie în literatură (discurs respins de Maiorescu prin argumentul poeziei lui Alecsandri). Începând cu 1916, Zamfirescu a semnat însă o serie de articole de o dispoziţie contrară spiritului din 1909 (*Literatura viitorului*, *Unor prieteni tineri*, *Câteva cuvinte critice*), în care producţiile tinerilor moderniști erau dezavuate.

[12] *Ibidem*, p. 365.

[13] Receptarea lui Baudelaire în România intersectează și traiectoria traducerilor din opera lui, dar nu se suprapune acesteia, dat fiind că autorul francez putea fi citit în original de mare parte a oamenilor de litere români activi în a doua parte a secolului al XIX și începutul secolului XX. O particularitate este însă faptul că Baudelaire a fost receptat la noi, mai întâi ca traducător al lui Edgar Allan Poe și, ca critic, în cercul „Junimii", de pildă. T. Maiorescu ia act de opera lui Poe *via* Baudelaire ; tot el îi încurajează pe Eminescu și Caragiale să traducă din autorul american – însă prin intermediarul francez oferit de Baudelaire. Asimilarea lui Baudelaire ca poet însă, în cadrul „Junimii" nu e condusă de același interes, deși în „Convorbiri literare" (nr. 3/ 1870) apare și prima traducere din poezia baudelairiană, semnată de Vasile Pogor (*Țiganii călători* și *Don Juan în Infern*). Un interes

româneşti de inspirație baudelairiană. Așa cum a-l citi pe Baudelaire în traducere sau în original nu este acelaşi lucru cu a lua act de Baudelaire *prin* poeziile lui Arghezi sau Davidescu. Fără îndoială, Baudelaire fusese, într-un fel sau altul, citit şi a devenit cunoscut publicului român, chiar la modul strident sau fanatic (vezi cazul lui N. Iorga care, după propriile confesiuni, prețuia în mod deosebit *Florile răului*). Propagarea prin intermediar local – adică a depășirii imitației modelului străin prin diferențiere în cadrul culturii naționale, în termenii lui Lovinescu – a fost însă un proces mai dificil. Cititorii avizaţi, criticii, teoreticienii, istoricii l-au putut gusta fără probleme pe Baudelaire nemediat, însă îi vor tolera mai greu pe baudelairienii autohtoni. „Baudelairianismul" şi, în special, cel de factură autohtonă, *e mai puţin tolerabil decât Baudelaire*. Explicaţia acestei minus-toleranţe nu este neapărat una anticosmopolită, ci mai degrabă atentă la criteriul autenticităţii: francez sau nefrancez, Baudelaire este un poet original, pe când baudelairienii – ai noştri sau „ai lor" – zăngănesc tinicheaua imitaţiei. Publicul specializat sancţionează relativ rapid impostura şi lipsa de fond – acestea vor fi fost resorturile raţionamentelor lui Lovinescu (nu departe de ale lui Ibrăileanu[14], de altfel). *Ergo*, intervalul de zece ani al asimilării şi depăşirii/ popularizării referinţei Baudelaire nu mai pare lipsit de plauzibilitate: e vorba nu de banalizarea modelului prim, a nucleului iradiant Baudelaire, ci de banalizarea „baudelairianismului", a periferiilor, a intermediarilor reprezentaţi de epigonii autohtoni ai poetului francez. Aceştia conving sau nu conving.

Lovinescu a înregistrat, fără îndoială, ponderea reperelor Baudelaire și „baudelairianism" în zona „poeziei noi". Imaginate ca verigi necesare spre o poezie „a viitorului", acestea influențează și rafinarea instrumentarului critic lovinescian. Prin manipularea referinței, Baudelaire, devine mai clar mecanismul genealogic în care plasează Lovinescu modernismul, rupându-l de „părinții" săi simboliști și ancorându-l în rezervorul încă neepuizat al „strămoșului" Baudelaire. Modernismul urmează simbolismului, dar ca negație dialectică a acestuia. Frecvent apelat în secţiunea falşilor simbolişti şi numai sporadic în celelalte secţiuni ale studiului, „baudelairianismul" funcționează în *Poezia nouă* preponderent ca un test de depistare a *falsului*: a „falsului simbolism" (identificat în *Istorie* cu „modernismul"),

mai sistematic pentru opera literară a lui Baudelaire, conjugat și cu spețe mai mult sau mai puțin reușite de traducere a poemelor acestuia în revistele epocii apare spre finele secolului al XIX-lea. În volum, traduceri din poezia lui Baudelaire au apărut abia din 1930 (ediția Al. Westfried din 1932, importantă pentru prefața semnată de T. Arghezi, și, mai relevantă, ediția Al. Philippide din 1934 – Philippide devenind un reper în traducerea românească a poetului francez). Pentru detalii privind receptarea și traducerea lui Baudelaire în România vezi *Introducere* la Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal/ Florile răului*, ediție de Geo Dumitrescu, introducere și cronologie de Vladimir Streinu, desene de Charles Baudelaire, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968 (din această ediție am folosit informații existente la pp. XIV–XXVI.) Totuși, obiect al imitației poeților români și sursă de epigonat vor fi nu traducerile din Baudelaire (spețe disparate, selecțiuni neomogene stilistic și conceptual, care nu puteau constitui un corpus coerent și consistent), ci originalul francez, receptat cu varii competențe lingvistice și estetice..

[14] Vezi, de exemplu, *Influenţe străine şi realităţi naţionale* (1925).

dar şi a valorii sterpe, în genere, de pură imitaţie. Subsidiar însă, utilizat în variaţie liberă cu „modern" şi „modernism", baudelairianismul este, alături sau în tensiune cu „intelectualismul" ori cu „falsul simbolism", un vestibul al hiperonimului „modernism", mult mai prezent în jargonul teoretico-critic lovinescian începând cu *Istoria literaturii române contemporane*.

LOVINESCU ET BAUDELAIRE DANS *LA POÉSIE NOUVELLE* (1923)

RÉSUMÉ

Cet essai porte sur l'usage des termes Baudelaire et «baudelairean» dans l'étude critique *Poezia nouă/ La poésie nouvelle* (1923) écrit par E. Lovinescu. Anticipant son grand projet historiographique *Istoria literaturii române contemporane/ Histoire de la littérature roumaine contemporaine* (1926–1929) et notamment son troisième tome – *Evoluţia poeziei lirice/ L'évolution de la poésie lyrique* (1927), l'étude *Poezia nouă* doit être perçu tout d'abord en tant qu'antichambre théorique et critique du „modernisme" littéraire roumain, espace préliminaire où Lovinescu forge ses outils pour mettre en évidence la différence spécifique de ce concept. Vu ici comme „faux-symbolisme" – modèle lyrique qui, succédant au symbolisme, s'oppose en fait à ce courant – le „modernisme" roumain dévoile ses racines dans la poésie de Baudelaire (surtout en ce qui concerne la poésie du poète roumain Tudor Arghezi), mais aussi dans le „baudelaire-anism" local, compris comme assimilation plus ou moins innovatrice par rapport au modèle original.

Mots-clé: E. Lovinescu, Charles Baudelaire, symbolisme, modernisme, baudelairianisme