SIMBOLISMUL OGLINZII ŞI TIPOLOGIA DENUMIRILOR GENULUI PARENETIC

Simona NICOLAE
Institutul de Studii Sud-Est Europene / Universitatea din Bucureşti

Résumé : L'histoire du genre littéraire des *miroirs des princes* byzantins doit commencer en soulignant que le terme « miroir » ne figure dans aucun titre des œuvres byzantines réunies dans cette catégorie, qui a connu d'ailleurs d'autres appellations, comme celle de *genre parénétique* ou de *livres de sagesse*. Ces syntagmes ont l'avantage de montrer tout d'un coup la fonction, ou le contenu des textes envisagés : le premier est construit sur le terme grec παραιν□ω qui signifie donner des conseils, et définit ainsi la fonction des ouvrages, tandis que le deuxième résume plutôt leur contenu. Mais tous les deux ont le désavantage de ne pas surprendre les traits caractéristiques qui individualisent ces textes, en donnant ainsi, la possibilité de confusion avec d'autres ouvrages comme les livres populaires de comportement ou les recueils de proverbes, de sentences, ou d'histoires moralisatrices. En revanche, la dénomination de *miroir de prince*, même s'elle n'est pas présente dans les titres des textes byzantins, a toutes les données pour être un vrai concept, un terme générique et définitoire pour une catégorie bien circonscrite. Les pages suivantes se proposent de sonder la métaphore du *miroir*, pour établir ensuite la signification objective, dénominative du syntagme *miroir de prince* et justifier ainsi une lecture licite des textes parénétiques byzantins à travers le symbolisme si riche et significatif que le miroir a développé au cours des siècles.

Mots-clefs : miroir, miroir de prince, genre parénétique, panégyrique, protreptique, specula principum, *κάτοπτρα ἡγεμόνων.*

Simbolul oglinzii a constituit, atât în Antichitatea păgână, cât şi în Evul Mediu creştin, un topos foarte răspândit, cu semnificaţii echivoce. De la un înţeles negativ – obiect care oferă o imagine deformată a realităţii sau doar aparenţa acesteia –, la metafora adevărului *Sfintei Scripturi*, văzute ca reflex al revelaţiei divine, şi până la metafora „cărţii-oglindă", intermediar secund, care traduce sau reflectă întocmai cuvântul biblic, oglinda oferă o pletoră semantică *speculată* în scrieri filosofice, morale, literare sau teologice. În paginile următoare, interesul nostru se mărgineşte la urmărirea parcursului istoric al unui gen literar care oferă, în spatele denumirii emblematice de „oglindă a principelui", un model de comportament, o imagine arhetipală, aceea a *bunului monarh*, a *bunului creştin.* În epoci şi la autori diferiţi, în Orientul grec sau în Occidentul latin, acest gen

StCl XLIX, 2020, Bucureşti, p. 177–193

multiform îmbracă aspecte diverse şi pune în lumină trăsături de comportament potrivite destinatarului scrierilor sau mediului social şi cultural care le-a dat naştere. Mai mult decât asupra conţinutului şi a formei, ne vom opri însă asupra numirii, clasării şi interpretării semnificaţiilor şi a finalităţii pe care aceste texte le asumă, pentru a vedea dacă ele formează într-adevăr o specie a unui gen literar şi dacă denumirea pe care au primit-o *a posteriori*, *oglinzi ale principilor*, este relevantă şi potrivită lucrărilor parenetice bizantine.

Cea mai veche lucrare care ni s-a transmis, purtând titlul de oglindă, este scrierea Sfântului Augustin, *Specula de Scriptura Sacra*, numită astfel din dorinţa expresă a autorului său, aşa cum mărturiseşte Possidius, biograful şi contemporanul Sfântului Augustin[1]. Lucrarea nu este însă un text original, ci doar o compilaţie, a unor pasaje selectate din *Vechiul* şi *Noul Testament*, fiind, aşadar, o *oglindă* a *Cărţii Sacre*, şi nu o lucrare cu un caracter parenetic. Simbolistica titlului trimite mai degrabă la ideea de reflectare fidelă a mesajului biblic şi doar în plan secund la semnificaţia de model de conduită pe care *Biblia* îl oferă oricărui creştin.

Sinteza dintre simbolul *cărţii-oglindă* a altei scrieri şi metafora *oglinzii-model*, purtătoare a unei imagini ideale, a unui crâmpei de perfecţiune pe care cititorul trebuie să şi-l însuşească, supunându-se actului parenetic, deşi se produce târziu în Evul Mediu occidental, se întemeiază pe un topos care se regăseşte în scrierile stoicilor. Privită în Antichitatea greacă îndeosebi ca un simbol negativ, căci oferă conştiinţei o imagine deformată a realităţii şi predispune la contemplarea frivolă a propriei persoane, oglinda avea pentru stoicul Seneca un cu totul alt înţeles:

> *Inuenta sunt specula, ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium: formosus, ut uitaret infamiam; deformis, ut sciret redimendum esse uirtutibus quicquid corpori deesset; iuuenis, ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi; senex, ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret. Ad haec rerum natura*
>
> Oglinzile au fost născocite ca omul să se cunoască pe sine însuşi. O seamă de consecinţe vor decurge de aici. Mai întâi, chiar cunoaşterea de sine, apoi şi unele sfaturi: de se vede frumos, să se ferească de ce-l urâţeşte; de e diform, să ştie că trebuie să suplinească prin virtute ce-i lipseşte trupului; de e tânăr, floarea vârstei să-i amintească că e timpul să înveţe şi să îndrăznească fapte mari; iar dacă-i bătrân, să renunţe la tot ce-i întinează părul cărunt şi să-şi îndrepte întru câtva gândul spre moarte. Iată de ce natura ne-a dat

[1] *... ex utroque divino* Testamento*,* Vetere *et* Novo*, praemissa praefation praecepta divina seu vetita ad vitae regulam pertinentia excerpsit... et hoc opus voluit* Speculum *appellari*. Migne, *PL*, vol. 32, col 57, *apud* Ritamary Bradkey, „Beckgraunds of the Title Speculum in Mediaeval Literature"*,* in *Speculum,* vol. 29, no.1 / 1954, p. 104.

facultatem nobis dedit nosmet ipsos uidendi[2]. posibilitatea să ne vedem pe noi înşine.

Obiect exterior fiinţei, oglinda reflectă, pe de o parte, aparenţa, imaginea văzută de toţi ceilalţi, dar la care omul însuşi nu are acces, şi, pe de alta, imaginea interioară, oferind astfel un prilej de contemplaţie şi de meditaţie asupra eului propriu. Acest semantism al *oglinzii-obiect* va fi transmis *cărţii-oglindă*, cea care, ajunsă în mâna sau la urechea destinatarului, îl va conduce spre cunoaşterea de sine şi spre îndreptarea tarelor propriei fiinţe. Şi virtutea aceasta va fi asociată în Antichitatea târzie mai ales Cărţii cărţilor, *Sfintei Scripturi*, după cum citim în lucrarea *Moralium* a Sfântului Grigorie cel Mare:

S. scriptura Speculum est. Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur, ut interna nostra facies in ipsa uideatur. Ibi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus. [...] Narrat autem gesta sanctorum et ad imitationem corda prouocat infirmorum[3].

Sfânta Scriptură este o Oglindă. *Sfânta Scriptură* e aşezată în faţa ochilor minţii întocmai ca o oglindă, să se vadă în ea chipul nostru interior. De acolo ştim ce e slut şi ce e mândru în noi. [...] Ea povesteşte şi faptele sfinţilor şi cheamă inimile celor slabi să le urmeze.

Astfel, din reflexii fidele altor cărţi, *specula* au devenit, cu timpul, reflexii ale modelului exemplar spre care fiecare om, după putere, cu abilităţile şi calităţile cu care e înzestrat, trebuie să se îndrepte. La început, acest rol a revenit doar scrierilor testamentare. Apoi, cei îndreptăţiţi să descifreze şi să interpreteze *Scriptura*, membrii clerului îndeosebi, şi-au numit sfaturile *specula*, fără să se depărteze vreodată de preceptele creştine.

Simbolul oglinzii, vehicul metaforic al sensului denotativ de model, construcţie etică exemplară, s-a conturat în imaginarul medieval occidental, la jumătatea veacului al XII-lea, după apariţia lucrării *Speculum Ecclesiae* a lui Honorius Augustodunensis[4]. Scrierea monahului din Autun este considerată cea dintâi colecţie de sfaturi care a purtat numele de *oglindă*, fiind, în fapt, un ghid de comportament clerical. Ajuns, la începutul secolului al XII-lea la abaţia benedictină a Sfântului Iacob din sudul Germaniei (Regensburg), Honorius a întocmit pentru călugării de aici o lucrarea parenetică, reunind modele pentru predicile de duminică şi din zilele de sărbătoare, dar şi explicaţii pentru felul în care era necesar să fie rostite. Titlul lucrării permite interpretarea termenului *oglindă* atât ca reflectare a preceptelor evanghelice, cât şi ca model, exemplu. După tiparul scrierii lui

[2] Seneca, *Questions naturelles,* I, 17, 4, a*pud et* E. M. Jónsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire,* Les Belles Lettres, Paris, 1995, p. 34 (când nu este specificat altfel, traducerile ne aparţin).

[3] Sf. Grigorie cel Mare, *Moralium*, *liber 2, caput primum*, in Migne, *PL*, vol. 75, col. 553, *apud* Ritamary Bradley, *op. cit.*, pp. 109–110.

[4] *Cf.* E. M. Jónsson, *Le miroir – Naissance d'un genre littéraire,* Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Honorius Augustodunensis, o seamă de texte, purtând în titlu numele de *speculum*, au apărut începând cu veacul al XII-lea[5]: *Speculum virginum*, *Speculum fidei*, *Speculum charitatis*, culminând cu imensa scriere a lui Vincent de Beauvais, *Speculum maius*[6]. Substantivul care însoțea numele generic, desemna fie publicul căruia îi era adresat textul, fie virtutea sau modelul pe care acesta îl întruchipa.

Ca specie literară, *oglinda* a absorbit modelele oferite de scrieri încadrate în alte genuri literare: panegiricul, discursul ecfrastic sau cel moralizator, progymnasma. În spațiul occidental, funcția oglinzii a fost aceea de a arăta păcatele omenești și a le corecta, așadar de a educa, în spiritul moralei călăuzitoare (pe care Erasmus o numește *recta institutio*[7]), singura care poate repune în făgașul firesc lumea cuprinsă de patimi și dezordine. Naïma Germani, într-o lucrare care analizează „formele simbolice și practicile politice din Germania secolului al XVI-lea", surprinde adecvat caracterul mușcător al scrierilor Occidentului medieval:

> *Le* miroir *se présente donc comme une parole dénonciatrice et correctrice, un verre rectificateur capable d'agir sur cette réalité en ruine : les temps présents sont dangereux [...], caractérisés par leur mépris des autorités souveraines et la recherche de son propre intérêt*[8].

Oglinda Orientului grec și bizantin nu vădește însă caracterul educativ, moralizator în mod explicit, pe care îl au textele occidentale mai târzii. Moștenind tradiția elenă, grecitatea vede în oglindă mai degrabă deformarea realității, jocul periculos dintre adevăr și minciună, amăgirea, visul, nebunia. Să ne amintim de mitul lui Narcis sau de felul în care Perseu învinge Meduza, folosindu-se de un scut-oglindă, care „înmoaie" privirea Gorgonei (în fapt, transformă realitatea). Chiar și primii creștini ai Imperiului Roman asociază oglinda tot cu un instrument care deformează atenuând (fie în chip negativ, fie, dimpotrivă, spre binele celui care privește), iar nu cu unul care oferă o „esență" de adevăr, un arhetip. Ilustrativ este versetul 12 din *Cor. I.13* în care citim limpede neputința omului „căzut" de a cunoaște adevărul și nevoia de a intermedia contemplarea acestuia: „Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, atunci însă, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum cunoscut am fost și eu".

[5] Herbert Grabes numără peste 250 de texte occidentale în al căror titlu este prezent cuvântul *speculum*. *Vide* H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass,* Tübingen, 1973.

[6] În afara acestei scrieri care conține, în fapt, patru oglinzi, *Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum historiale* și *Speculum morale* (cea din urmă fiind, probabil, adăugată posterior), Vincent de Beauvais a scris și o lucrarea parenetică adresată tânărului prinț Filip, viitorul Filip al III-lea, intitulată *De morali principis institutione*.

[7] Desiderius Erasmus Roterdamus, *Institutio principis christiani*, 1.5, [http://www.thelatinlibrary.com/erasmus.html], accesat 15 noiembrie 2020.

[8] Naïma Ghermani, *Construire le corps du prince : formes symboliques et pratiques politiques dans l'Allemagne du XVI^e siècle,* cap. 1, « Porosité du miroir », [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.ghermani_n&part=187279], [29 iulie 2014].

SINTAXA EXPRESIEI κάτοπτρα ἡγεμόνων (*specula principum*)

Semnificaţiile multiple şi echivoce ale sintagmei *speculum principum*[9] se regăsesc şi la nivelul construcţiei sintactice a expresiei[10]. Căci genitivul *principum* poate fi interpretat fie ca un genitiv explicativ (sinonim expresiei *speculum regale*[11], care foloseşte adjectivul), fie ca unul obiectiv (similar sintagmei *laudes regis* – elogiu pentru rege).

În primul caz, termenul *speculum* are semnificaţia de imagine, reflexie a principelui ideal, textul putând fi interpretat ca descriere a modelului guvernării perfecte, adresat totodată principelui ca şi oricăruia dintre supuşii săi, aşadar, unui public lărgit. Această interpretare este mai potrivită oglinzilor occidentale, al căror conţinut este mai tehnic, urmărind educarea principelui pentru „profesiunea" de rege.

În cel de-al doilea caz, accentul se deplasează pe rolul parenetic al textului (traducerea fiind *oglindă pentru principe*, spre folosul său), valorificând funcţia cognitivă a oglinzii, de cunoaştere şi autocunoaştere. Actul parenetic nu urmăreşte doar deprinderea abilităţilor de guvernare, chiar dacă această dimensiune este prezentă, ci oferă, înainte de toate, modelul uman, modelul creştin în care basileul trebuie să-şi oglindească propriul suflet, să-şi observe slăbiciunile, netrebnicia şi să se străduiască a le îndrepta. Această interpretare este mai aproape de caracterul oglinzilor bizantine, dăruite basileilor pentru a le aminti, permanent, nu ce trebuie să facă, ci ce trebuie să fie. Menţionăm aici funcţia similară a săculeţului de purpură umplut cu ţărână, pe care împăratul îl poartă în cadrul ceremoniilor, şi care simbolizează natura sa pieritoare şi datoria de a se supune Celui care l-a plăsmuit dintr-un bulgăre de pământ.

DENUMIRILE GENULUI PARENETIC BIZANTIN

Oprindu-ne asupra titlurilor sub care se regăsesc scrierile parenetice şi încercând să schiţăm o tipologie a acestora, regăsim denumiri care trimit la conţinut (*învăţături*, *îndemnuri*, *cărţi de înţelepciune* etc.), la formă sau structură (*capete* sau *centuria*), denumiri care au în vedere receptorul lucrărilor sau pe cel în

[9] Ne referim la denumirea în limba latină, pentru că cea în limba greacă a fost tradusă ulterior şi, aşa cum am menţionat, nu apare întocmai în nici unul dintre textele bizantine, numite îndeobşte „oglinzi ale principelui".

[10] Distincţia este prezentă şi în lucrarea de doctorat a Irinei Nanu, *La «Segunda Partida» de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los «specula principum»*, susţinută în anul 2013, la Facultatea de Filologie, Traducere şi Comunicare a Universităţii Valencia. Menţionez că am făcut această distincţie în dizertaţia *Culture politique et / ou culture religieuse. À propos des miroirs des princes byzantins*, prezentată în anul 2000 la École des Hautes Études en Sciences Sociales, sub conducerea lui Alain Boureau.

[11] *Speculum regale* este, de altfel, şi titlul unei pareneze norvegiene care datează de la mijlocul secolului al XIII-lea.

memoria căruia au fost alcătuite (*discursuri împărăteşti*). Uneori, traducătorii au folosit pentru numele greceşti echivalenţe româneşti (*capete*, *îndemnuri*, *învăţături*), alteori, denumirea originară a pătruns în limba română, adaptându-se rigorilor fonetice şi morfologice ale acesteia (*pareneze*, *protrepticuri*, *gnomologii*). Cu excepţia denumirii de *oglindă a principelui*, restul termenilor provin din moştenirea retoricii eline[12] şi se regăsesc în corpusul scrierilor bizantine.

O primă categorie de denumiri este cea care se referă la conţinutul şi intenţionalitatea scrierilor (*sfaturi*, *îndemnuri*, *pilde* sau *protrepticuri*, *pareneze*) şi reuneşte, mai degrabă, nume generice sub care se regăsesc specii diferite. Pentru constituirea unui corpus coerent, această primă clasă terminologică, are avantajul de a individualiza un grup de texte nu după criterii formale, ci după conţinutul acestora. Sub „etichetele" menţionate aflăm însă o serie numeroasă de scrieri, uneori chiar în versuri[13], adresate unor categorii variate, fie „profesionale" (medici, strategi, monahi, preoţi, principi), fie sociale. Textele au un conţinut diferit (teologic, etic, practic) şi o structură neomogenă (capitole lungi, discursive sau, dimpotrivă, îndemnuri originale concentrate în capitole scurte, pasaje reproduse din alte scrieri – ca în cazul florilegiilor – şi chiar culegeri paremiologice). Căci, nefiind specificaţi actorii actului parenetic – sfătuitorul şi cel căruia îi sunt adresate îndemnurile – nu este, implicit, particularizat nici tipul de mesaj pe care scrierile îl transmit. Faptul că mesajul parenezelor adresate principilor este determinat cel mai adesea, în mod covârşitor, în conţinutul, structura şi forma sa, de statutul şi ascendenţa în demnitate pe care receptorul o are asupra autorului, cât şi de contextul ceremonialului în care textul este rostit, face ca scrierile la care ne referim să alcătuiască, în cadrul genului parenetic, o specie aparte. Le vom numi, aşadar, generic, *pareneze*, încercând totodată să deslušim diferenţele specifice care individualizează sfaturile adresate principilor faţă de alte specii ale genului menţionat.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. PROTREPTIC

Protrepticul (πρότρεψις, tradus prin *sfat*, *îndemn* şi, în scrierile religioase, *pildă*) şi *pareneza* (παραίνεσις, cuvânt tradus prin aceiaşi termeni) sunt specii diferite[14] ale genului retoric deliberativ[15]. Cea dintâi (λόγος προτρεπτικός sau

[12] *V.* Aristotel, *Retorica*, îndeosebi „Genurile retoricii: deliberativ, judiciar, demonstrativ", in *op. cit.*, traducere studiu introductiv şi index de Maria-Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan-Sebastian Maftei, Bucureşti, Editura IRI, 2004, pp. 101-105.

[13] Scrieri parenetice în versuri sunt, de pildă, *Αἱ μοῦσαι*, poemul compus de Alexis Comnenul, fragmentul parenetic din epopeea populară *Degenis Acritas* sau poemul cunoscut sub numele *Στίχοι πολιτικοὶ τοῦ Σπανία.*

[14] O prezentare argumentată a diferenţelor dintre cele două specii este făcută de către Stanley Stowers în lucrarea *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity,* Westminster John Knox Press, 1986, p. 92.

[15] Conform retoricii aristotelice există trei genuri de discursuri oratorice: deliberativ, judiciar şi demonstrativ (ὥστ'ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν,

προτροπή) urmăreşte convingerea auditoriului că subiectul aflat în discuţie şi lăudat ca fiind cea mai bună alegere, este singura cale de urmat, căci este unica „dreaptă, după lege, aducătoare de folos, frumoasă, plăcută şi uşor de deprins”[16]. Argumentarea este modalitatea principală prin care sunt susţinute ideile prezentate. *Protrepticul* presupune, aşadar, ca lector (ascultător) un personaj care trebuie convins şi determinat să urmeze opinia autorului, nu doar informat de beneficiile unui demers.

Pareneza se adresează în schimb unui ascultător deja convins de justeţea celor afirmate de către autor şi care trebuie doar îndrumat, sfătuit mai degrabă cum şi nu de ce să urmeze acea cale. Modalitatea principală de prezentare a subiectului, în cazul parenezei, este expunerea ideilor şi mai puţin argumentarea acestora, parenezei lipsindu-i dimensiunea hortativă prezentă insistent în discursul protreptic. Distincţia poate fi lesne urmărită şi în semnificaţia etimologică a celor două denumiri, căci παραινέω înseamnă *a sfătui*, *a avertiza*, *a încuraja* pe cel care primeşte mesajul să meargă mai departe pe drumul pe care păşeşte deja, în timp ce προτρέπω presupune voinţa de a convinge, fără a avea însă nuanţa de obligaţie, de a împinge într-o anumită direcţie sau chiar de a atrage la sine[17], deci de a schimba direcţia spre care se îndreaptă receptorul discursului.

Diferenţa dintre discursul *protreptic* şi cel *parenetic* este făcută de Isocrate, care afirmă în textul adresat lui Demonicos:

> Ὅσοι μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἑαυτῶν φίλους τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσιν, καλὸν μὲν ἔργον ἐπιχειροῦσιν, οὐ μὴν περί γε τὸ κράτιστον τῆς φιλοσοφίας διατρίβουσιν· ὅσοι δὲ τοῖς νεωτέροις εἰσηγοῦνται, μὴ δι’ὧν τὴν δεινότητα τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἀσκήσουσιν, ἀλλ’ὅπως τὰ τῶν τρόπων ἤθη σπουδαῖοι πεφυκέναι δόξουσιν,
>
> [Retorii] care scriu pentru cei pe care îi îndrăgesc discursuri protreptice fac, desigur, un lucru bun, însă nu se dedau la exerciţiul adevărat al filozofiei. Iar cei care îi strunesc pe tineri arătându-le nu prin ce îşi pot exercita puterea în arta cuvântului, ci felul în care îşi pot demonstra virtutea înnăscută, aceştia îi ajută cu mult mai mult

δικανικόν, ἐπιδεικτικόν). Discursului deliberativ îi este proprie susţinerea (ἡ προτροπή) sau combaterea (ἡ ἀποτροπή), celui judiciar, acuzaţia (ἡ κατηγορία) şi apărarea (ἡ ἀπολογία), iar celui demonstrativ (συμβουλευτικόν), elogiul (ὁ ἔπαινος) sau blamul (ὁ ψόγος), in Aristotel, *op. cit.*, pp. 101–103, 1358b–1359a. Aceeaşi împărţire o regăsim şi în *Προγυμνάσματα* lui Nicolaos Sofistul care consideră că susţinerea (ἡ προτροπή) şi combaterea (ἡ ἀποτροπή) sunt cele două modalităţi ale genului deliberativ (τὸ συμβουλευτικόν) a cărui finalitate este folosul (τὸ συμφέρον), in Leonardi Spengel (ed.), *Rhetores Graeci,* Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, 1853, vol. 3, p. 450. În aproape aceleaşi cuvinte sunt prezentate cele trei genuri ale retoricii şi în lucrarea *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* a lui Menandros Retorul, in D. A. Russell and N. G. Wilson (eds. and trads), *Menander Rhetor,* Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 3 (pasajul lipseşte din ediţia Leonardi Spengel).

[16] Pseudo-Aristotel, *Rhetorica ad Alexandrum*, 1.29: ταῦτα ἐφ’ἃ παρακαλεῖ δίκαια ὄντα καὶ νόμιμα καὶ συμωέροντα καὶ καλὰ καὶ ἡδέα καὶ τὰ ῥᾴδια πραχθῆναι. Leonardi Spengel (ed.), *op. cit*, vol. 1, pp. 174–175. [n.n.: când nu este specificat altfel, traducerea textelor din greacă şi latină ne aparţine].

[17] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1999. *S.v. „*προτρέπω*”.*

τοσούτῳ μᾶλλον ἐκείνων τοὺς ἀκούοντας ὠφελοῦσιν, ὅσον οἱ μὲν ἐπὶ λόγον μόνον παρακαλοῦσιν, οἱ δὲ καὶ τὸν τρόπον αὐτῶν ἐπανορθοῦσιν. Διόπερ ἡμεῖς οὐ παράκλησιν εὑρόντες ἀλλὰ παραίνεσιν γράψαντες μέλλομέν σοι συμβουλεύειν, ὥς χρὴ τοὺς νεωτέρους ὀρέγεσθαι καὶ τίνων ἐργων ἀπέχεσθαι καὶ ποίοις τισὶν ἀνθρώποις ὁμιλεῖν καὶ πῶς τὸν ἑαυτῶν βίον οἰκονομεῖν... [18]

decât primii pe discipoli, fiindcă, pe cât îi îndreaptă cei dintâi numai spre arta discursului, pe atât le îndreaptă ceilalți caracterele. De aceea și eu te voi sfătui, nu căutând a-ți da precepte stricte, ci scriind pentru tine, într-un text parenetic, ce trebuie să își dorească tinerii, de la ce trebuie să se abțină, a cui prietenie să o caute și cum să își rânduiască viața...

Acesta este, de altfel, și „actul de naștere" al parenezei, căci în retorica Antichității clasice cele două genuri nu sunt teoretizate distinct, discursul parenetic nefiind menționat ca o specie aparte, ci doar ca o variantă a genului protreptic.

Uneori, încadrarea de către un autor a propriului discurs într-un gen sau altul este doar o manieră polemică de raportare la alte scrieri. Acesta pare să fi fost cazul discursului protreptic al lui Aristotel care, deși este astfel denumit, are mai degrabă un caracter parenetic. Disputa pe care o ducea însă Aristotel cu Isocrate pe tărâmul filozofiei și faptul că acesta din urmă afirmase supremația discursului parenetic asupra celui protreptic, l-au determinat pe stagirit să compună, pentru Themison, regele Ciprului, un discurs pe care l-a denumit Προτρεπτικός.

Ierarhia care poate fi stabilită între autorul discursului și cel care primește mesajul poate determina alegerea genului protreptic sau a celui parenetic. Când poziția socială, intelectuală, de vârstă a auditoriului este sub cea a retorului, acesta din urmă va rosti un discurs protreptic. Dacă însă retorul se află pe o treaptă inferioară sau egală în demnitate, virtute sau înțelepciune, el va alege discursul parenetic, mai potrivit în această situație. Diana M. Swancutt afirmă că discursul parenetic marchează apartenența la același grup, al unei elite culturale, care își definește astfel valorile și idealul[19].

Cum nu există însă genuri „pure", o distincție absolută între pareneză și protreptic nu poate fi stabilită. Elemente protreptice se regăsesc în pareneze, după

[18] Isocrate, „Discours à Démonicos" („Πρὸς Δημονικόν") in Georges Mathieu et Émile Brémond (eds. et trads.), *Isocrate. Discours,* vol. I, Société d'Édition „Les Belles Lettres", 1928, p. 123.

[19] „The presence of paraenetic advice in practical wisdom does not simply signal an audience's location in or outside of a given group; rather, it indicates that an author and audience schare a commitment to a set of *irrefutably elite* practices. (In other words, the social „meaning" of paraenesis is bound up, both formally and functionally, with the ideologies and status negotiation of the groups who use it.) For those who make it, this claim is „true" *whether or not,* from the perspective of cultural elites, the praxis of the claimants is recognized as elite. [...] paraenesis can signify the alignment of author and audience with accepted, commonsensical precepts of cultural elites". Diana M. Swancutt, „Paraenesis in Light of Protrepsis. Troubling the Typical Dichotomy", in J. Starr and T. Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 152–153.

cum valoarea socială şi axiologică a actului paideic, caracteristic parenezelor, face ca discursul protreptic să aibă uneori un ton didactic.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. CAPETE (*κεφάλαια*) SAU *centuriae*

O altă categorie terminologică, în care putem regăsi denumiri asociate adesea cu textele care formează corpusul acestui studiu, trimite la structura scrierilor, alcătuite din capitole independente care concentrează, fiecare, un îndemn sau poartă asupra unei idei sau a unei virtuți. *Capete* sau, în greceşte, κεφάλαια, sunt, la origine scrieri care aparțin literaturii gnomice, fiind caracterizate prin concizia expresiei şi retorismul accentuat[20]. Reunite structural în aceeaşi clasă, scrierile denumite κεφάλαια pot fi foarte diferite prin conținut, în ele regăsindu-se subiecte teologice, filozofice, etice etc. Κεφάλαια nu constituie, aşadar, o specie literară propriu-zisă, ci, o formă, o expresie, un tipar în care este organizat un conținut diferit.

Literatura teologică a îmbrățişat adesea această modalitate percutantă de expunere a ideilor, fără să fie însă singurul domeniu în care pot fi regăsite texte structurate în capitole scurte, independente din punct de vedere al conținutului. Dintre numeroasele exemple care ilustrează utilizarea denumirii pentru ceea ce este, în fond, un tipar structural, reținem: *Capetele gnostice* şi *Cele patru sute de capete despre dragoste* ale lui Maxim Mărturisitorul; *Capetele teologice* şi *Capetele morale* ale lui Simeon Noul Teolog; *Capetele morale* ale lui Simeon Evlaviosul; lucrarea polemică, de teologie mistică prin care Gregorios Palamas îi răspunde, apărând isihasmul, lui Varlaam din Calabria, numită, de asemenea, *Capete* (Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης). Acestora li se adaugă textele parenetice care urmează tradiția gnomologică[21], fiind alcătuite din capitole scurte, fără legătură evidentă în cuprinsul scrierii: *Capetele* lui Agapet, *Capetele* împăratului Vasile Macedoneanul, *Învățătura împărătească* scrisă de Theophylact de Ochrida, *Discursul despre împărăție* al lui Thoma Magistrul sau *Sfaturile pentru educația împărătească* adresate de către Manuel Paleologul fiului său Ioan al VIII-lea.

[20] Termenul κεφ□λαιον denumea de altfel în retorica antică o parte din *inventio* sau *elocutio* în care era exprimată ideea care urma a fi discutată, concis şi cu maximă precizie, lipsită fiind de ornamente stilistice. *Apud* F. Leonte, *Rhetoric in Purpele: the Renewal of Imperial Ideology in the Texts of Emperor Manuel II Palaiologos,* teză de doctorat susținută la Central European University, Budapest, 2012, [www.etd.ceu.hu/2012/leonte_florin.pdf], accesat: 15 noiembrie 2020, p.166.

[21] H. Hunger, împarte parenezele adresate principilor în două categorii, cele care conțin capitole scurte a căror înşiruire nu urmează o logică strică (κεφάλαια) şi parenezele structurate în capitole mai ample, discursive (pe care le denumeşte generic *Fürstenspiegel*). Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1978, consultată în traducere greacă: *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, Τόμος Α', *Φιλοσοφία, ῥητορική, ἐπιστολογραφία, γεωγραφία*, Λ.Γ. Μπενάκης, Ι.Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής (trads.), Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 2004[3], p. 158.

Centuriae (□κατοντ□ς în limba greacă) erau numite colecţiile care reuneau o sută de sentenţe sau de κεφ□λαια. După cum arată Irénée Hausherr[22], *centuriae* aparţin genului gnomic sau apoftegmatic, nefiind însă compilaţii de texte cu o provenienţă diversă, asemenea florilegiilor, ci scrieri originale. Alegerea numărului o sută poate fi explicată fie prin preocuparea de a preveni interpolările, fie prin simbolistica sacră a acestui număr care semnifică perfecţiunea, trimiţând totodată la Dumnezeu, prin reprezentarea monadei pe care o conţine. Şi în acest caz, sub denumirea de *centuriae* sunt asociate texte de o factură diversă, predominant teologice şi morale. O enumerare succintă poate cuprinde *Capetele gnostice* ale lui Evagrie Ponticul, cel dintâi autor de centurii (în fapt, centurii incomplete, căci fiecare unitate conţine nouă zeci de capitole); *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă* (organizate în trei centurii) alcătuite de Nichita Stithatul, ieromonahul de la Mânăstirea Studion; *Cele o sută de scrisori* adresate de Demetrios Chrysoloras lui Manuel Paleologul, dar şi pareneza împăratului Manuel Paleologul, scriere care cuprinde o sută de capitole a căror primă literă formează un acrostih.

Diferenţa esenţială dintre scrierile teologice şi cele parenetice adresate principilor numite, deopotrivă, *capete* sau *centurii*, este una de natură mai degrabă pragmatică (*i.e.* referitoare la contextul în care textele sunt rostite şi la determinările sociale, intelectuale, religioase ale actorilor), decât de conţinut. Căci, de multe ori, capetele teologice şi cele parenetice transmit idei similare, care îndeamnă spre virtute. Deosebirile constau în faptul că cele dintâi nu se adresează unui personaj identificabil sau, dacă o fac, mesajul transmis nu este influenţat de statutul receptorului, în vreme ce ultimele sunt construite pentru un anume personaj, care ocupă cea mai înaltă demnitate şi are o relaţie specială cu autorul textului (este fiul sau elevul acestuia) sau o ascendenţă asupra acestuia (cel puţin prin demnitatea pe care o ocupă). Şi toate acestea determină particularităţi la nivelul expresiei şi al conţinutului.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. DISCURS ÎMPĂRĂTESC (PANEGIRIC, ENCOMION)

O altă specie ale cărei texte au fost multă vreme confundate cu literatura parenetică este cea a *discursului encomiastic* adresat împăraţilor[23] (cunoscut şi ca

[22] Irénée Hausherr, „Centuries", in M. Viller *et alii*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1932–1935, [http://beauchesne.immanens.com/appli/article.php?id=1599], accesast: 16 iunie 2013.

[23] Cel dintâi care face deosebirea dintre cele două genuri este H. Hunger, în debutul capitolului „Fürstenspiegel" din lucrarea menţionată anterior. Bizantinistul austriac specifică totodată faptul că în articolul cu acelaşi nume din *RAC*, no. 8/1972, pp. 555–632*,* P. Hadot nu consideră *oglinzile* o specie diferită de discursul encomiastic.

βασιλικὸς λόγος[24]). Pandantul acestuia este discursul de blam[25]. Cele două specii au ca scop nobilul şi ruşinosul[26], la care, spune Aristotel, retorii adaugă şi alte criterii. La origine, *encomion*-ul era rostit în faţa adunării poporului, de unde şi numele de *panegiric* sub care mai este cunoscut (ἡ πανήγυρις era numită adunarea poporului sau, în mod particular, reuniunea pentru o sărbătoare sau un ceremonial). Articolul dedicat *encomion*-ului în *The Oxford Dictionary of Byzantium*[27] subliniază faptul că, deşi Menandros aminteşte între speciile acestui tip de discurs pe cele în care sunt lăudate cetăţile, animalele, artele, oamenii, în practica retoricii bizantine *encomion*-ul se distinge de *ecphrasis*, fiind limitat la lauda unor persoane (sfinţi, împăraţi, patriarhi). Această specializare a făcut şi mai lesne suprapunerea *parenezei* şi a *discursului encomiastic*.

Foarte popular în Bizanţ, *discursul împărătesc* este, în tradiţia retoricii aristotelice, o specie a genului epideictic (demonstrativ), în vreme ce parenetica aparţine genului deliberativ. Totuşi, Aristotel afirmă şi explică originea comună a celor două genuri:

> Ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί. Ἃ γὰρ ἐν τῷ συμβουλεύειν ὑπόθοιο ἄν, ταῦτα μετατεθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίγνεται. Ἐπεὶ οὖν ἔχομεν ἃ δεῖ πράττειν καὶ ποιόν τινα εἶναι δεῖ, ταῦτα ὡς ὑποθήκας λέγοντας τῇ λέξει μετατιθέναι δεῖ καὶ στρέφειν, οἷον ὅτι οὐ δεῖ μέγα φρονεῖν ἐπὶ τοῖς διὰ τύχην ἀλλὰ τοῖς δι’αὑτόν. Οὕτω μὲν οὖν λεχθὲν ὑποθήκην δύναται, ὠδὶ δ’ἔπαινον, μέγα φρονῶν οὐ τοῖς διὰ τύχην ὑπάρχουσιν ἀλλὰ τοῖς δι’αὑτόν. Ὥστε ὅταν ἐπαινεῖν βούλῃ, ὅρα τί ἂν ὑπόθοιο, καὶ ὅταν ὑποθέσθαι, ὅρα τί ἂν ἐπαινέσειας.
>
> Elogiul şi deliberările sunt o specie comună, fiindcă ce poţi presupune în deliberare, reorganizând în discurs, devine panegiric. Aşadar, câtă vreme ştim ce trebuie să facă şi cum trebuie să fie orice om, e necesar doar să schimbăm în expresia lor aceste afirmaţii, pe care le rostim ca principii, şi să revenim asupră-le: de pildă, faptul că nu e cuvenit să te făleşti cu ce ai de la soartă, ci doar cu ce obţii prin tine însuţi, rostit astfel, are valoare de principiu; e însă un elogiu dacă aduci o laudă nu pentru ce dă soarta, ci pentru ce obţine omul însuşi. Când vrei să lauzi, aşadar, ia seama care-ar fi principiul, iar când enunţi principiul, bagă de seamă ce ai putea să lauzi[28].

[24] Ὁ βασιλικὸς λόγος ἐγκώμιόν ἐστι βασιλέως – spune Menandros Retorul în debutul lucrării *Περὶ ἐπιδεικτικῶν.* Leonardi Spengel (ed.), *Rhetores Graeci,* Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, 1853, vol. 3, p. 368.

[25] Discursul de blamul este diferit de discursul acuzator care este o specie a genului judiciar: Δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία, τὸ δ’ἀπολογία [...]. Ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος, Aristotel, *Retorica*, 1358b, ed. cit., pp. 102–103.

[26] Τέλος δὲ ἑκάστοις τούτων ἕτερόν ἐστι [...] τοῖς δ’ἐπαινοῦσιν καὶ ψέγουσιν τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, τὰ δ’ἄλλα καὶ οὗτοι πρὸς ταῦτα ἐπαναφέρουσιν. *Ibidem*.

[27] A. P. Kazhdan, Alice-Mary Talbot (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1991, vol. 1, pp. 700–701.

[28] Vezi şi traducerea Mariei-Cristina Andrieş, în volumul Aristotel, *Retorica,* ed. cit., p. 145.

Aşadar, în interpretarea aristotelică, diferenţa dintre *pareneză* şi *panegiric* constă în faptul că cea dintâi stabileşte un ideal, un model, în vreme ce al doilea tip de discurs, regăsind întrupate elementele acelui ideal, slăveşte persoana în care ele au prins contur. Dacă în pareneze pot fi întâlnite mustrări, fie la adresa celui căruia îi este adresat discursul, fie îndreptate către un alt personaj, care ilustrează exemplul negativ, în panegiric nu-i loc de dojană, căci autorul nu doar elogiază, ci chiar exagerează virtuţile subiectului său. De aici, şi o altă diferenţă între *pareneză* şi *encomion*: cea dintâi, prin distanţa pe care atitudinea paideică o impune, este sau, cel puţin încearcă a fi, obiectivă, măsurată în laudă, aproape teoretică. Atunci când elogiază, *pareneza* se îndreaptă mai rar către receptorul său şi mai degrabă către persoane sau eroi care i-ar putea servi acestuia drept model. *Panegiricul* însă asumă o subiectivitate implicită şi declarată, căci scopul său este de a face ca portretul personajului real să se suprapună întocmai peste arhetipul ales. De aceea, *pareneza* poate fi interpretată ca o reflectare, prin ochii unui autor care aparţine, de regulă, mediului aulic, a ideologiei imperiale, în vreme ce *panegiricul* este mai mult un mod de propagandă a puterii exercitate şi a felului în care ea este întruchipată în persoana basileului[29].

O ultimă diferenţă pe care o decelăm în această analiză are la bază momentul în care sunt rostite cele două discursuri. Discursul *parenetic* este adresat unui principe în momentul desemnării sale ca basileu sau al asocierii sale la domnie, adică înainte de a fi săvârşit fapte bune sau rele, în timp ce *panegiricul* este rezultatul unor izbânzi ale împăratului, de orice natură vor fi fost ele, în care virtuţile domnului s-au manifestat în chip real sau doar plăsmuit. Discursul *parenetic* priveşte aşadar spre viitor, în timp ce *panegiricul* se întoarce către trecut.

De multe ori însă, din dorinţa de a oferi un exemplu ilustrativ pentru sfaturile transmise, parenezele adresate principilor conţin şi fragmente care pot fi încadrate în specia *panegiricului*[30]. Astfel, teoria purităţii genurilor şi speciilor, chiar şi în Antichitatea clasică şi în Bizanţul conservator, îşi dovedeşte, încă o dată, limitele.

PARENEZĂ CĂTRE PRINCIPE vs. OGLINDA PRINCIPELUI

Faţă de denumirile discutate anterior, cea la care ne referim în acest capitol prezintă mai multe particularităţi. Un prim aspect relevă faptul că sintagma

[29] Această diferenţă poate fi decelată şi în lucrarea lui Dimiter Angelov, *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204–1330*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, care analizează panegiricele, considerându-le parte a ideologiei oficiale sau, mai curând, a propagandei pe care aceasta o exercită şi care propune o imagine publică a împăratului, „obiectivă" doar prin faptul că face apel la acte şi calităţi ale acestuia cunoscute ascultătorilor; pe de altă parte, *oglinzile principilor* sunt privite ca fiind reflexia gândirii individuale a unui autor care asumă exprimarea unei opinii proprii cu privire la modul ideal de guvernare pe care îl imaginează şi pe care viitorul împărat trebuie să îl întruchipeze. *Vide op. cit,* pp. 183–184.

[30] O astfel de pareneză este cea compusă de către Theophylact de Ochrida. Prima parte a acestei scrieri este un discurs panegiric, de laudă la adresa părinţilor principelui, iar cea de a doua este parenetică, conţinând sfaturile adresate lui Constantin, fiul împăratului Mihail al VII-lea Doucas.

oglinzile principilor nu defineşte o altă specie retorică faţă de care este necesară conturarea asemănărilor şi a deosebirilor, ci se suprapune întocmai construcţiei *pareneză către principe*. Apoi, denumirea nu se regăseşte *in situ*, în niciunul dintre titlurile scrierilor menţionate, fiind ulterioară perioadei istorice în care acestea se înscriu şi exterioară spaţiului literar bizantin. Nu în ultimul rând aceasta este, între denumirile prezentate, singura care are un caracter metaforic şi, prin simbolistica pe care o sugerează, un potenţial conceptual remarcabil. Din aceste considerente vom zăbovi, asupra numelui şi a conceptului de *oglinzi ale principilor* (κάτοπτρα γεμόνων, în limba greacă, sau *specula principum* (în limba latină).

Ca denumire a unei specii retorice şi a unui obiect istoric (semnificaţia textelor parenetice pentru conturarea ideologiei imperiale nu poate fi trecută cu vederea), sintagma *oglinzile principilor* apare în literatura de specialitate în spaţiul germanofon (*Fürstenspiegel*), trimiţând la textele de expresie latină, din Occidentul medieval. Ea a fost menţionată pentru prima oară de către Albert Werminghoff, într-un articol din anul 1902[31] şi reluată, zece ani mai târziu, de către Ernst Booz[32]. Cei doi autori nu folosesc însă termenul *Fürstenspiegel* cu un sens precis şi definit şi nu pun în relaţie această denumire cu titlurile scrierilor medievale. Alături de termenul menţionat, Ernst Booz utilizează şi alte denumiri, cum sunt *Fürstenschrift* sau expresia echivalentă *fürstenerzieherische Schriften Traktaten*[33]. Tot cu referire la Evul Mediu occidental foloseşte şi Wilhelm Berges termenul de *oglindă* pentru denumirea unei specii literare, în lucrarea *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, apărută în seria *Monumenta Germaniae historica*[34] – însă nici în lucrarea istoricului german termenul *Fürstenspiegel* nu este definit. Prima analiză propriu-zisă a genului *oglinzilor principilor* poate fi considerată cea întreprinsă de Pierre Hadot, cu referire îndeosebi la Antichitatea greco-romană, în articolul „Fürstenspiegel" din enciclopedia *Reallexikon für Antike und Christentum*[35]. În spaţiul Imperiului Roman de Răsărit, noţiunea a fost transpusă de către Herbert Hunger în bine-cunoscuta istorie a literaturii bizantine culte[36]. Capitolul dedicat *oglinzilor principilor* descrie specia literară ca pe o componentă a genului retoric

[31] A. Werminghoff, „Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit", in *Historische Zeitschrift,* no. 89/1902, p. 193-214, *apud* E. M. Jónsson, „Les *miroirs aux princes* sont-ils un genre littéraire?", in *Médiévales*, no. 51 / 2006, [http://medievales.revues.org/1461], consultat: 21 august 2013.

[32] E. Booz, *Die fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik*, Freiburg, 1913, *apud* E. M. Jónsson, *op. cit.* Lucrarea nu ne-a fost accesibilă în original.

[33] *Cf.* E. M. Jónsson, *op. cit.*

[34] W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters,* Schriften der Reichinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, „Monumenta Germaniae Historica", W. Hiersemann, Leipzig, 2, 1938. Alături de o prezentare a doctrinelor politice ale Evului Mediu occidental şi o scurtă prezentare a unui grup de tratate, lucrarea conţine şi un catalog care inventariază 46 de *oglinzi ale principilor*, de la textul lui Jean de Salisbury până la Petrarca, fiind indicate, pentru fiecare text manuscrisele, ediţiile şi analizele publicate.

[35] P. Hadot, „Fürstenspiegel", in *RAC,* pp. 555–632.

[36] H. Hunger, *op. cit.,* cap. „Furstenspiegel", pp. 157–165. Folosim sintagma *literatură bizantină cultă* în opoziţie cu *literatura bizantină populară (byzantinische Volksliteratur)*, *cf.* H. G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur.*

(*Rhetorische Praxis*), alături de alte specii precum *progymnasmata*, *encomion*, *epitaf*, *monodie*, *autobiografie*, *ecfrasis*. H. Hunger prezintă definiția și caracteristicile speciei, un inventar al scrierilor parenetice pe care le împarte în două categorii (gnomice și discursive), filiația acestora și circulația motivelor în texte de aceeași factură, precum și analiza sintetică a lucrărilor reprezentative. Deși succintă, analiza lui Herbert Hunger este un capitol inconturnabil în istoria oglinzilor principilor.

AȘADAR, *OGLINZI* BIZANTINE?

În Bizanț însă, sinteza care a reunit într-un singur cuvânt semnificații și simboluri atât de diferite nu s-a realizat în totalitate. Textele pilduitoare, cele care ofereau modele demne de urmat, nu au fost numite niciodată *oglinzi*.

Un simbol apropiat de cel al oglinzii și care apare în titlul unei scrieri bizantine este *statuia*[37]. Semnificația de reprezentare a unei imagini ideale se păstrează și în această metaforă; nu mai reprezintă însă imaginea reflectată, hieratică și inconsistentă care prinde contur doar în închipuire, ci este o imagine de o mai mare concretețe și plasticitate, aproape materială, care se impune, cu propriile-i trăsături, minții cititorului.

O deosebire semnificativă între cele două simboluri este și faptul că *oglinda* este, în general, un obiect personal, care intermediază relația dintre posesorul ei și reflexia pe care o oferă, în vreme ce *statuia* este mai degrabă un bun public care se vrea admirat de cât mai multă lume. De altfel, textul lui Nicephoros Blemmydes, intitulat metaforic *Βασιλικὸς ἀνδριάς*, este singurul, între oglinzile bizantine, care nu se adresează în mod direct unui anume basileu. Autorul folosește persoana a treia, iar vocativul și imperativul, mărci ale adresării directe, lipsesc. Acest artificiu retoric îi permite învățatului bizantin să aibă un discurs tăios, presărat cu vorbe de dojană pe care nu le-ar fi putut adresa direct basileului în exercițiu.

Totuși, simbolul oglinzii nu lipsește din parenetica bizantină. În scrierea diaconului Agapet sufletul împăratului este asemuit cu o oglindă al cărei luciu trebuie păstrat mereu neîntinat, căci doar astfel, va străluci sub lumina dumnezeiască și va deprinde judecata lucrurilor:

> Τὴν πολυμέριμνον τοῦ βασιλέως ψυχὴν, κατόπτρου δίκην ἀποσμήχεσθαι χρὴ, ἵνα ταῖς θείαις αὐγαῖς ἀεὶ καταστράπτηται, καὶ τῶν πραγμάτων τὰς κρίσεις ἐκεῖθεν διδάσκηται. Οὐδὲν γὰρ οὕτω ποιεῖ τὰ δέοντα καθορᾷν, ὡς τὸ φυλάσσειν ἐκείνην διὰ παντὸς καθαράν[38].
>
> Sufletul năpădit de griji al împăratului trebuie curățat precum oglinda, ca să strălucească sub lumina dumnezeiască și să deprindă din ea judecata lucrurilor. Căci din nimic nu înțelegi mai bine ce se cuvine, ca din păstrarea sufletului mereu curat.

[37] *Vide* Nicephoros Blemmydes, *Βασιλικὸς ἀνδριάς*.
[38] Migne, *PG*, vol. 86a, col. 1168. Agapet, cap. 9.

De astă dată însă *oglinda* nu e exterioară, ea nu întoarce omului propria imagine, nici nu îi pune în faţă un model, ci se află chiar înlăuntrul său, primind şi reflectând apoi, în lume, învăţătura dumnezeiască. Iar aceasta este singura ocurenţă a oglinzii în corpusul bizantin.

Un topos recurent în scrierile parenetice bizantine, care topeşte într-o metaforă sacră imaginea laică a *statuii* Antichităţii greco-romane şi a *oglinzii* Evului Mediu latin este *icoana*. Căci *icoană a lui Christos*, trebuie să devină basileul în lumea de jos pe care îi este dat să o guverneze. Descărnat de semnele contingentului inutil, redus la esenţa atemporală, modelul cristic, *icoana*, aşadar, întoarce privirea principelui dinspre afară spre înlăuntrul sinelui:

> Τοῖς γὰρ δὴ κατ'ἄνδρας ἀμύνεσθαι βουλομένοις, καὶ πάντων αἴσχιστον οἰομένοις μὴ τοὺς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτάς τε καὶ πόνους ὑφίστασθαι, ὥστε μὴ προδοῦναι καταπατεῖσθαι τὴν τῆς ψυχῆς εὐγένειαν, εἰκόνος οὔσης τοῦ πλάσαντος, πῶς οὐκ ἔσται πάντων περιγενέσθαι, τὸν θεὸν συλλήπτορα κεκτημένοις;[39]
>
> Celor care vor să fie consideraţi bărbaţi şi care socotesc mai ruşinos decât toate să nu le curgă sudoarea şi să nu suporte chinul pentru bine şi virtute, ca nu cumva să trădeze şi să calce în picioare nobleţea sufletului, *icoană a Creatorului*, cum să nu le fie dat să reuşească în toate, de vreme ce îl au pe Domnul în ajutor.
>
> Ἡ δὲ δὴ καθέδρα, ἐφ'ἧς ἔγωγε νῦν, κρείττων ἐκείνης τῆς πρεσβυτέρας, καὶ πολλῷ τῷ περιόντι νικῶσα, ἅτε δὴ τὴν τοῦ Θεοῦ εἰ μὴ τολμηρὸν εἰπεῖν εἰκονίζουσα. Καὶ γὰρ χωρίς τινος ἄλλου σχήματος ὑπεροχὴν ἔχοντος ἄρχων ὁ πατέρ ἐστι τῷ παιδί, καὶ δεσπότης, ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως. Ταῦτα δὲ ἡμῖν ὁ Θεός. Εἰρήσθω δέ πως καὶ φανερώτερον. Τί οὖν δὴ τὰ τοῦ Θεοῦ πρὸς ἡμᾶς; Οὐ δημιουργός; Οὐ Πατήρ; Οὐ βασιλεύς; Οὐ προνοητής; Οὐ διδάσκαλος; Ταυτὶ δὲ πάντα κἀμοὶ πρόσεστιν, ὅσα τὰ πρὸς σέ. Ὥστ'ἐγὼ μέν, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τοῦ θρόνου κάθημαι, τοῦ τὸν Θεὸν εἰκονίζοντος, οἱ δὲ ἱερεῖς τε καὶ
>
> Tronul pe care sunt aşezat eu acum e mai însemnat decât cel din vechime şi îl întrece cu mult în măreţie, pentru că închipuie, dacă mi-e îngăduit să spun, *icoana lui Dumnezeu*. Chiar şi fără întâietatea pe care o am prin demnitate, îi sunt părinte fiului şi stăpân acestuia, prin datul firesc, aşa cum, pentru noi, e Dumnezeu. Să spunem şi să arătăm cu limpezime în ce fel. Ce este Domnul pentru noi? Oare nu este El plăsmuitor? Nu este tată? Nu e împărat? Nu are grija noastră? Nu ne e dascăl? Tot astfel sunt şi eu în tot ce te priveşte. Eu stau, aşa cum am spus, pe tronul ce închipuie *icoana lui Dumnezeu*, iar sacerdoţii şi fariseii pe tronul lui

[39] Manuel Paleologul, „Al treilea discurs. Despre liberul arbitru şi despre voinţă", in *Manuel Paleologul, Discursuri morale*, ediţie critică, comentarii şi note de Simona Nicolae; volum aflat în pregătire la Editura Academiei Române.

Φαρισάῖοι ἐπὶ τῆς Μωσέως καθέδρας. Αὕτη δὲ τῆς ἡμετέρας ἐλάττων. Καὶ μου μηδεὶς καταγνώτω τόλμης, μηδ'αὐθαδείας[40].	Moise. Acesta din urmă este mai prejos de al nostru. Nimeni să nu mă acuze de îndrăzneală şi nici de nesăbuinţă!

Icoana însă, a cărei funcţie e sacrosantă şi ritualică, deşi reuneşte semnificaţiile şi trăsăturile arhetipului moral către care principele trebuie să se îndrepte, nu va deveni în Bizanţ specie literară. Considerăm, aşadar, că denumirea consacrată prin uz în literatura medievală occidentală, unde este prezentă *in situ*, aceea de *oglindă a principelui* poate numi şi scrierile din spaţiul bizantin, ca un concept format şi definit *ex post*[41]. El poartă simbolismul dezvoltat de-a lungul secolelor, definind, nu anacronic, ci anaforic, un tip de text de aceeaşi factură cu cele occidentale şi care reuneşte funcţiile metaforic atribuite suprafeţei reflectorizante a oglinzii. Scrierea denumită *oglindă* este, aşadar, un mijloc de autocunoaştere, o „oglindă a sufletului"; ea oferă un model exemplar, o imagine ideală şi are o funcţie parenetică, fiindcă îndreaptă sufletul spre virtute. Fiind mereu în acord cu morala creştină, scrierea parenetică este o „oglindă a *Cărţii Cărţilor*" şi, prin aceasta, *oglinda* Cuvântului lui Dumnezeu. Nu în ultimul rând, *oglinda* are o funcţie politică, oferind imaginea arhetipală a „bunului împărat", adresată atât celui care preia acest oficiu, cât şi celor pe care îi slujeşte şi îi reprezintă.

Alături de numele de *pareneze*, regăsit în scrierile bizantine, denumirea de *oglinzi ale principilor* este, în bună măsură, legitimă, marcând o filiaţie literară „inversă" în spaţiul cultural şi politic al fostului Imperiu Roman. Spunem *în bună măsură*, fiindcă diferenţele există şi ele se manifestă nu doar la nivelul scrierilor privite individual, ci şi între textele care aparţin spaţiului occidental şi cele ale Orientului grec. Comparate cu scrierile occidentale, parenezele bizantine, mai puţin tehnice şi mai profund morale, sunt purtătoare ale ideologiei imperiale de drept divin, în care se regăsesc valorile elenismului antic, ale romanităţii şi creştinismului deopotrivă. Specificând, aşadar, diferenţele dintre *oglinzile* occidentale şi cele bizantine, datorate evoluţiei genului într-un alt spaţiu istoric şi cultural, putem considera cele două sintagme, *scrieri parenetice adresate principilor* şi *oglinzi ale principilor*, ca fiind echivalente.

[40] *Ibidem*, „Epilog".

[41] Am preluat semnificaţia pe care o dă acestui concept R. Koselleck în lucrarea *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, K. Tribe (trad.), Columbia University Press, New York, 2004, p. 114: „All historiography operates on two levels: it either investigates circumstances already articulated at an earlier period in language, or it reconstructs circumstances which were not articulated into language earlier but which can be worked up with the help of specific methods and indices. In the first case, the received concepts serve as a heuristic means of access to the understanding of past reality. In the second case, history makes use of categories constructed and defined ***ex post***, employed without being present in the source itself".

BIBLIOGRAFIE

Surse

Aristotel, *Retorica*, traducere studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftei, București, Editura IRI, 2004.
Sf. Grigore cel Mare, *Moralium*, Migne, *PL*, vol. 75.
Isocrate, *Discours,* Georges Mathieu et Émile Brémond (eds. et trads.), vol. I, Les Belles Lettres, 1928.
Menander Rhetor, D. A. Russell and N. G. Wilson (eds and trads), Oxford, Clarendon Press, 1981.
Desiderius Erasmus Roterdamus, *Institutio principis christiani*, 1.5, [http://www.thelatinlibrary.com/erasmus.html], accesat 15 noiembrie 2020.
Lucius Annaeus Seneca, *Questions naturelles*, Paris, Les Belles lettres, 1929.
Rhetores Graeci, Leonardi Spengel (ed.), Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, 1853.

Literatură secundară

Angelov, Dimiter, *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204–1330*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters,* Schriften der Reichinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, „Monumenta Germaniae Historica", W. Hiersemann, Leipzig, 2, 1938.
Bradkey, Ritamary, „Beckgraunds of the Title Speculum in Mediaeval Literature", in *Speculum,* vol. 29, no. 1/1954.
Naïma Ghermani, *Construire le corps du prince: formes symboliques et pratiques politiques dans l'Allemagne du XVI^e^ siècle*, [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.ghermani_n&part=187279], [29 iulie 2014].
Grabes, Herbert, *Speculum, Mirror und Looking-Glass,* Tübingen, 1973.
Hadot, Pierre, „Fürstenspiegel" *in RAC*, no. 8/1972, pp. 555–632.
Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1978, consultată în traducere greacă: *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, Τόμος Α', *Φιλοσοφία, ῥητορική, ἐπιστολογραφία, γεωγραφία*, Λ.Γ. Μπενάκης, Ι.Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής (trads.), Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 2004[3].
Jónsson, E. M., *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire,* Les Belles Lettres, Paris, 1995.
Kazhdan, A. P., Talbot, Alice-Mary (eds), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1991.
Koselleck, R, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, K. Tribe (trad.), Columbia University Press, New York, 2004.
Starr, J. and Engberg-Pedersen, T. (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005.
Stowers, Stanley, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity,* Westminster John Knox Press, 1986.
Viller, M. *et alii*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1932–1935.
Werminghoff, A, „Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit", in *Historische Zeitschrift,* no. 89/1902, pp. 193–214.