

1879
56781

VIRGIL CÂNDEA

RĂȚIUNEA
DOMINANTĂ



DACIA

10212

Incercare de reconstituire a portretului interior al acelor cărturari care marchează trecerea de la medieval la modern în culturile sud-est europene, volumul de față reunește o serie de contribuții la istoria umanismului românesc.

Scrise într-o nouă perspectivă a creației noastre spirituale, aceste studii vor să ni-i înfățișeze pe români și în ce privește cultura rol umanistă, „ca totdeauna în istoria lor, la fel ca popoarele europene, dar și altfel decît acestea” (Zoe Dumitrescu Bușulenga).

VIRGIL CÂNDEA
RAȚIUNEA DOMINANTĂ
CONTRIBUȚII LA ISTORIA UMANISMULUI ROMÂNESC

Coperta și supracoperta: Benedict Gănescu
Reproduceri fotografice: Mitică Panaitescu

VIRGIL CÂNDEA

RAȚIUNEA DOMINANTĂ

Contribuții la istoria umanismului românesc

**EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA 1979**

INTRODUCERE

Volumul de față cuprinde câteva studii privind apariția și formele de manifestare ale umanismului în gândirea și cultura românească. Sint studii preliminare unei istorii a umanismului românesc pe care le publicăm dintr-o preocupare metodică, la rîndul ei întemeiată pe o convingere izvorîtă din studiul tradiției vieții noastre spirituale: convingerea că recapitularea etapelor străbătute de cugetarea poporului român nu poate fi încercată într-o viziune globală decît după cercetarea critică și evaluarea comparativă a tuturor faptelor de cultură din trecut, despre care avem mărturii capabile să ne restituie aceste fapte cu suficientă autenticitate și în toate semnificațiile lor. Faptele de cultură la care ne referim sint extrem de variate: scrierea unei opere originale, traducerea unei cărți celebre din literatura universală, imprimarea unei ediții merită folosului general, întemeierea unei școli, trimiterea de tineri la studii în mari centre de peste hotare, cîtorirea unui lăcaș în țară sau ajutorarea unei vetre de lumină a unui popor vecin, învățarea și folosirea în scris a limbilor clasice, dar și inițiative de adoptare în cultură a limbii vii a poporului, alcătuirea de biblioteci personale, corespondența cu cărturari străini etc. etc. Cultura noastră veche bogată în asemenea manifestări. Interesante în sine — și adeseori prezentate ca „mărunțișuri“ de istorie culturală — ele nu capătă valoare deplină pentru cercetătorul de azi decît după descifrarea motivației și înțelesului lor profund, decît după situarea lor în mișcările de idei care au animat și impulsionat creația spirituală românească.

Din analiza cîtorva asemenea aparent mărunte fapte de cultură s-a născut această carte. Ele erau de mult înregistrate de istoriografie ca simple piese de inventar cultural, ca cioburile încă nestudiate din depozitul unui muzeu arheologic, ca tablourile colbuite, neidentificate și neretușate din rezerva unui muzeu de artă. Constatînd la ce rezultate poate duce simpla lectură comprehensivă a unor vechi texte românești, ni se pare că exercițiile de arheografie

adunate în acest volum pot fi utile cel puțin tinerilor cercetători, ca îndemn pentru îndeletniciri similare.

Triodul-Penticostar slavon tipărit în 1649 la Tîrgoviște a fost de mult consemnat de istoricii cărții și ai culturii românești vechi. S-a semnalat chiar interesul eventual al predosloviei sale, în care slaviști de seamă au bănuit un text singular prin idei și citate clasice. Traducerea românească a acestei predoslovii, identificarea citatelor, izolarea ideilor, căutarea paternității au permis concluzia că în aparent banala carte de strană de la mijlocul secolului al XVII-lea se ascundea un mic tratat *Despre dărnicie* datorat unui remarcabil umanist român al vremii, Udriște Năsturel. Iar compararea scrierii lui cu alte fapte de cultură de atunci, patronate, unele de Matei-voievod Basarab, iar altele de mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei au dus la constatarea existenței a trei concepții de politică a culturii din care ultima, a lui Ștefan, avea să biruiască, pentru că urmărea consecvent introducerea limbii române în scris și tipar, în educație și cult.

Traducerea *Vechiului Testament* din ms rom. 45 de la Cluj-Napoca era și ea cunoscută de cîteva decenii, de pe cînd codicele se afla încă la Blaj. Cartea fusese descrisă într-un catalog de manuscrise în care i se publicase (cu erori, dar, în ansamblu, inteligibil) și predosloviile. Se știa, de asemenea, din mărturii de la 1720 și 1723 că Nicolae Milescu ar fi tradus *Biblia* în limba română. Mai era de făcut pasul necesar pentru asocierea „spătarului Nicolae“ citat în predoslovie ms 45 cu cărturarul moldovean. Codicele clujan, comparat cu prototipul grecesc al traducerii, cu alte tălmăcirii biblice din secolul al XVII-lea, s-a dovedit de o neașteptată valoare pentru istoria culturii noastre, ca operă de pionierat în lucrul literar umanist, întreprins de Milescu și continuatorii săi cu criteriile și metodele filologilor apuseni ai timpului.

Lectura primei traduceri românești complete a *Vechiului Testament* a prilejuit constatarea că ea cuprinde și tălmăcirea unei scrieri filozofice cîndva celebre, tratatul *Despre rațiunea dominantă*, și a unei epigrame anonime din literatura bizantină în care un cercetător a putut crede că a aflat singurele versuri alcătuite de spătarul Milescu... Sînt mărunte note de lectură, capabile, totuși, să lumineze mai bine cîteva decenii de creație culturală românească, pregătirea, idealurile și metodele umaniste ale cîtorva cărturari ai noștri de seamă din secolul al XVII-lea.

Asemenea informații îndemnau la reconstituirea portretului interior al acestor cărturari, la căutarea unei motivații a formației

și preocupărilor lor. La capătul acestei cercetări a apărut un intelectual apropiat ca atitudine și idealuri de învățatul epocii moderne și identic în trăsăturile lui fundamentale cu cărturarii unei întinse arii de cultură, incluzând întreaga Europă de sud-est și tot Orientul creștin. S-au putut totodată mai bine înțelege geneza acestui tip nou de învățat, cauzele și împrejurările prefacerilor din cugetarea sud-est europeană și românească a vremii, și astfel ideile, scrierile, acțiunile acestor oameni ne-au devenit mai limpezi.

Aceste studii au fost elaborate într-o perioadă în care s-au făcut însemnate progrese în cunoașterea umanismului românesc, progrese determinate de imbolduri și orientări noi în științele noastre sociale: interesul crescut pentru chipul lăuntric al omului, viața intelectuală din trecut și impactul social al ideilor; atenția îndreptată spre fenomenele de schimbare sau chiar de conflict între vechi și nou, între tradiție și inovație; proiectarea luminilor cercetării spre conurile de umbră ale vieții spirituale românești de altă dată: creațiile cărturarilor mărunți, modeștii dieci și copiiști ai satelor și țărgurilor noastre, sutele de vechi manuscrise încă nestudiate din colecțiile marilor biblioteci, iconografia atitor monumente insuficient puse în lumină. Din ambiția valorificării integrale a moștenirii culturale au fost realizate ediții noi, critice, erudite, ale clasicilor români din secolele XVI—XVIII, au fost revizuite vechi și prăfuite clișee ale gândirii și creațiilor lor. Continuând preocupări mai vechi, dar cu mai multă îndrăzneală, s-au făcut eforturi pentru situarea cugetării, scrisului și artei românești în cultura universală. Toate aceste realizări decurg dintr-o nouă viziune asupra trecutului nostru, neconținut considerat în cadrul larg al istoriei și civilizației lumii. Ele reușesc, cum prevăzuse Zoe Dumitrescu-Bușulenga, să ni-i infățișeze pe români, și în ce privește cultura lor umanistă, „ca totdeauna în istoria lor, la fel cu popoarele europene, dar și altfel decât acestea.“ Dorim ca studiile din cartea de față să fi contribuit cât de modest la împlinirea acestor însemnate eforturi ale istoriografiei culturii românești.

UMANISMUL ROMÂNESC

Pentru a evalua corect și a integra la locul cuvenit umanismul românesc în istoria ideilor europene, trebuie să dăm răspuns unor chestiuni insuficient studiate pînă acum, și anume: motivația acestui umanism; caracterul lui (religios sau laic, izolat sau civic); situarea lui în trei planuri de gândire — europeană, sud-est europeană și al Orientului Apropiat; destinul lui, în raport cu gândirea românească a secolului al XVIII-lea.

Umanismul este un curent de gândire care și-a făcut apariția în Europa apuseană și centrală a secolului al XV-lea, precedat de un îndelungat interes pentru operele antichității greco-latine. După cum ne spune însuși numele lui, noua cugetare a pus în centrul atenției sale *omul*, cu personalitatea, geniul creator, interesele și ispitele lui. Umanismul este, deci, o doctrină *antropocentrică*. Această atitudine se opunea, firește, gândirii dominante a epocii, care era cea creștină, doctrină prin esența ei teocentrică, așadar umaniștii s-au situat de la început într-un cîmp de cugetare și creație *laic*. Unde puteau găsi adepții noului curent izvoare literare, scrieri filozofice, opere de artă sau lucrări științifice (deci de cosmologie, astronomie, geografie, geometrie, medicină etc.) care să ofere dublul avantaj de a ignora doctrina creștină și de a se preocupa cu precădere de om? În *literatura clasică greco-romană*. Astfel, umanismul a determinat și un mare curent de revalorificare a acestei literaturi și a acestei culturi. Obligați de izvoare să cunoască limbile de cultură clasice — ebraica, greaca, latina, apoi slavona —, umaniștii nu erau numai gânditori cu vederi înnoitoare, dar și *filologi* în sensul lingvistic (poligloți, lexicografi), dar și literar al termenului (istorici ai literaturii, editori critici și comentatori de texte, mari bibliofili).

Readucîndu-l pe om în primul plan al gândirii, pledînd pentru libertatea de afirmare a geniului uman care fusese pînă atunci sever dirijată de teologie, reintroducînd în circulație operele literare, artistice și științifice ale Antichității, umaniștii au determinat prin-

cipala direcție de cugetare a *Renașterii*. Marii reprezentanți ai acestei epoci, fie ei gânditori, ca Pico della Mirandola, scriitori ca Erasm din Rotterdam, pictori ca Rafael Sanzio și Albrecht Dürrer, savanți ca Galileo Galilei sau Nicolaus Copernic au fost, deopotrivă, umaniști. La drept vorbind, mulți dintre exponenții umanismului nu pot fi cu ușurință clasificați după opere, deoarece, tocmai datorită curiozității și talentului lor plurivalent, ei erau în același timp scriitori, artiști, savanți sau oameni politici. Leonardo da Vinci este, în acest sens, exemplar.

Explicațiile apariției umanismului trebuie căutate în istoria social-politică, economică și religioasă a Europei. Noul curent era o reflectare pe plan ideologic a crizei finale prin care trecea societatea feudală, criză generatoare a noii clase burgheze. Dezvoltarea orașelor, mereu mai puternice prin neguțătorii și meșteșugarii lor, mereu mai dornice să-și apere drepturile față de seniorii feudali, cărora le smulgeau însemnate privilegiile politice și economice, a dus la formarea unei clase noi, cu alte idealuri și cu alt mod de a înțelege și de a-și organiza viața: burghezia. Majoritatea umaniștilor apuseni au aparținut acestei clase, fapt care ne explică în bună măsură modul lor nou de gândire.

Umaniștii erau împotriva autorităților tradiționale, fie ele laice sau religioase. Principala lor preocupare fiind problemele omului, ei se străduiau să afirme și să ridice demnitatea acestuia prin învățămînt, prin asigurarea libertății lui de exprimare și creație. În linii mari, umaniștii împărtășeau următoarele convingeri: „Omul este măsura tuturor lucrurilor“, cum afirma filozoful antic Protagoras; noblețea omului nu este dată de familie, singe sau blazon, ci de calitățile personale cultivate prin educație; tot așa, nici titlurile, nici bogăția, nici hainele nu conferă distincție, pentru că, după cum scria Petrarca, *Verus nobilis non nascitur, sed fit* („Adevăratul nobil nu se naște astfel, ci devine“)¹; omul nefiind sigur de viața de apoi, se cuvine a o folosi bine pe cea de față și a se bucura de ea. Umaniștii erau, cum vedem, sensibili la filozofia lui Epicur care voia, pe de o parte, să elibereze pe om de teama zeilor, iar pe de alta, să-i procure o fericire interioară întemeiată pe folosirea rațională și moderată a bucuriilor vieții.

Cum arătam mai sus, umaniștii au luat ca modele operele antice, fapt care a produs o adevărată revoluție în litere și arte.

¹ Cf. Philippe Monnier, *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV^e siècle italien*, nouv. éd., t. I, Paris, 1931, p. 44.

Așa cum observa un specialist în problemele umaniste, acest curent „nu reprezintă numai un gust pentru Antichitate, ci un adevărat cult al ei, împins atât de departe încît se străduiește să o reproducă. Iar umanistul nu este numai omul care îi cunoaște pe antici și se inspiră de la ei, ci care este atât de fascinat de prestigiul lor încît îi copiază, îi imită, îi repetă, le adoptă modelele și modele, exemplele și zeii, spiritul și limba. O asemenea mișcare împinsă pînă la limitele sale logice nu tindea la altceva decît la suprimarea fenomenului creștin”².

Într-adevăr, frecventarea operelor antice a încurajat pornirile antireligioase ale umanistilor, care nu se sfiau să pună în discuție probleme interzise pînă atunci de rigoarea doctrinară ecleziastică. Dar, în același timp, umanistii se străduiau să cunoască pe clasici în textele originale, pe care le căutau în vechi biblioteci, le copiau sau le tipăreau în ediții *princeps*. Ei erau excelenți latiniști și eleniști ca, de exemplu, celebrul Guillaume Budé. Dornici să restituie forma exactă a operelor antice, ei au creat normele, devenite clasice, ale publicării acestor texte și aceasta se adaugă la criticismul lor împotriva vechilor credințe sau instituții, criticism devenit, astfel, o trăsătură durabilă a gândirii europene.

Umanistii au fost mari deschizători de orizonturi și întreaga cultură a lumii le este tributară în evoluția ei ulterioară. Scepticismul, raționalismul, avîntul mecanicii și fizicii, al filologiei și istoriografiei, constituirea unei etici laice sau a unor arte în care omul și natura ocupă un loc mereu mai larg, cugetarea materialistă și ateismul însuși trebuie să considere umanismul între primele lor capitole.

PERIOADA ȘI CĂILE APARIȚIEI UMANISMULUI ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Situate, datorită unor împrejurări politice și culturale specifice, într-un alt plan al mișcării de idei decît cel din Europa apuseană și centrală, dar fără a ignora aceste idei sau a neglija contactele cu ele, țările române au reacționat față de curentul de gândire umanist potrivit unei cronologii proprii.

Explicația adoptării mai tîrzii a ideilor umaniste de către cărturarii români printr-o izolare intelectuală față de Apus nu

² *Ibidem*, p. 124.

poate fi acceptată. Este demonstrat astăzi că o serie de intelectuali români ai secolului al XVI-lea cunoșteau greaca veche, latina și italiana necesare lecturilor umaniste; schimburile cu Apusul, direct sau prin Transilvania, Polonia și România venețiană, erau suficient de active pentru a favoriza contactele cu cărturarii și cunoașterea scrierilor acestora; o serie de opere clasice pe care umanistii din Italia, Franța sau Germania le-au cunoscut relativ târziu, prin refugiul învățaților bizantini după căderea Constantinopolului — când cardinalul Bessarion a întemeiat biblioteca Marciana la Veneția — făceau parte dintr-o zestre culturală al cărei acces nu era în principiu interzis clericilor sau laicilor învățați din lumea ortodoxă, așadar nici românilor. Cît de rafinat era gustul și cît de variate opțiunile mecenajilor români la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui următor o dovedesc monumentele lui Ștefan cel Mare, Neagoe Basarab și Petru Rareș, pictura și artele somptuoare ale acelei epoci, în care geniul românesc a contopit într-o viziune proprie motive bizantine, italiene, germane, tradiționale sau renașcentiste, cu care românii erau familiari. Așadar nu ignorarea valorilor umaniste a determinat implantarea lor mai târzie în cultura românească.

Motivele trebuie căutate într-o rezervă bine determinată de angajarea politică și spirituală conștientă a românilor într-o altă arie a cugetării civilizației europene, dominată de doctrina și formele bizantine încă mult timp după căderea Constantinopolului sub stăpînire turcească. Pentru a rămîne ei înșiși în fața vecinilor catolici întreprinzători, bine organizați militar, îndemnați spre expansiune, românii au avut un puternic aliat în mărturisirea lor ortodoxă care putea tolera împrumuturi în arhitectură și artă, în literatură, meșteșuguri, viața de curte, veșminte și podoabe, dar nici o abatere, „modă“ sau cochetărie pe plan doctrinar³. Încă din primele decenii după întemeierea Țării Românești și Moldovei cele două state se constituie în suport economic și braț secular al vetrelor de spiritualitate bizantină din Peninsula Balcanică, de la Athos, Locurile Sfinte și întreaga Mediterană orientală. După căderea Bizanțului acest rol le-a revenit cîteva secole aproape în întregime. Această operă istorică de bastion al formelor de gîn-

³ Cf. și tabloul înfățișat de Răzvan Theodorescu, *Un mileniu de artă românească la Dunărea de Jos*, București, 1976, p. 153 pentru arta românească din epoca întemeierii statelor române, artă care putea împrumuta forme apusene, gotice, dată fiind vecinătatea catolică, dar pentru a sluji o doctrină și instituții de tradiție bizantină.

dire și civilizație sud-est europene, definită de Nicolae Iorga drept un „Bizanț după Bizanț“, nu putea tolera atitudini doctrinare de inspirație apuseană pe care le suspectau înșiși catolicii.

Pe plan politic țările române se bucurau de un statut politic bine determinat, de autonomie, în cadrul Imperiului otoman. Ele ocupau un loc de frunte în cadrul comunității ortodoxe — *Milet-ül Rum* — din lumea musulmană, reprezentând principalul sprijin al acestei comunități, atât economic cât și cultural, prin bogate danii către așezămintele religioase din Orient, în care se afirma cu hotărâre prin creația literară și artistică, prin instituțiile spirituale și politice, prin modul de viață, voința de salvagardare a unei identități europene, nemusulmane și neotomane. În toată epoca de creație culturală asumată de români — linia fundamentală de conduită, cu grave implicații politice, trebuia să fie fidelitatea față de singura formă de europeanism acceptată de Poartă în cadrul Imperiului otoman: tradiția bizantină. Idei și forme de cultură occidentale puteau fi tolerate discret, în măsura în care nu primejduiau așezarea politică a Împărăției. Raporturile acesteia cu comunitatea românească, ortodoxă și bizantină, nu puteau fi schimbate. O revoluție în gândirea românească a secolului al XVI-lea, sub imbold umanist, era de neconceput. Justificată istoricește în Franța, Germania sau Italia, prin ridicarea orașelor împotriva structurilor feudale, la noi această mișcare ar fi însemnat o aventură care putea duce la pierderea statutului politic recunoscut de otomani⁴.

Cărturarii români nu au ignorat, așadar, umanismul, dar au avut înțelepciunea să aprecieze momentul prielnic adoptării lui. La primele semne de slăbiciune politică a Imperiului otoman, deindată ce presiunea Porții scade, iar dinspre Europa centrală și răsăriteană alte forțe politice — Habsburgii, imperiul țărilor — își manifestă dorințe de expansiune, românii reacționează cu o armă luată, de

⁴ Cît de suspicioasă și refractară era Poarta legăturilor dintre populațiile ortodoxe ale Imperiului otoman și lumea catolică rezultă din următoarea scrisoare (din 20 august 1616) a patriarhului Antiohiei, Chiril al VI-lea, către papa Clement al XI-lea: „...Orice persoană care se apropie de voi pe față este considerată de națiunile străine (turcii) drept necredincioasă“ (Cf. C. Bascha, *Istoria bisericii romeo-melchite și a Congregației salvatoriene* (în arabă), t. I, Harissa, 1938, p. 311). În 1678 Paul Rycaut se mira de controlul aspru al sultanului asupra comunității ortodoxe: „Nu putem oare spune că Marele Stăpin este adevăratul cap al Bisericii grecești...?“ (citată de H. Musset, *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, t. II, Jérusalem, 1948, p. 145).

astă dată, din arsenalul cultural european și umanismul se manifestă în literele românești cu o grabă explicată numai prin faptul că era mai dinainte cunoscut de cărturarii locului.

În Transilvania, receptarea acestui curent era de mult favorizată de contactele cu lumea catolică, italiană și germană. Se cunoaște sensibilitatea regelui român al Ungariei, Matia Corvin, la valorile Renașterii italiene, ca și frecvențele relații comerciale, culturale sau religioase ale comunităților săsești medievale cu regiunile Europei centrale. Tineri orășeni unguri și sași, tineri nobili de origine română își făceau studiile în universitățile din Apus; mecenatul devenise și în Răsărit o tradiție, iar cronicarul de curte al lui Matia Corvinul era istoricul umanist italian Antonio Bonfini, bine cunoscut pentru informațiile lui despre poporul nostru⁵.

În Moldova și Țara Românească, orientate spre cultura și tradiția bizantină, umanismul avea să se afirme, în formele sale caracteristice, abia în secolul al XVII-lea. Încă din secolul precedent cunoaștem cărturari români care se adăpau de la cultura apuseană a timpului, citeau în latină sau italiană; cei mai frecvent citați în acest sens sint Luca Stroici, înalt dregător moldovean⁶, sau Petru Cercel, domn al Țării Românești (1583—1585)⁷. Dar fenomenul se răspindește mai târziu în rîndurile cărturarilor noștri și pe căi specifice umanismului sud-est european în general. Arătăm mai sus că în Apus, apariția umanismului este direct legată de formarea burgheziei; în Europa de est și sud-est, cultura rămîne, însă, pentru mult timp încă apanajul aproape exclusiv al aristocrației și al clerului, așa încît nu ne vom mira să întîlnim între promotorii umanismului românesc înalți dregători sau chiar cărturari din lumea monastică, de pildă un Daniil Panonianul. Fenomenul nu este propriu țărilor noastre; și în alte părți ale Europei au existat umaniști care „s-au recrutat nu numai din burghezie”⁸. Dar, fără îndoială, formarea mai târzie a păturii orășenești și gravitarea în cercul de cultură post-bizantin au întîrziat receptarea umanismului la noi.

⁵ Vezi Maria Holban (red.), *Călători străini despre țările române*, vol. I, București, 1968, p. 480—483.

⁶ B.P. Hasdeu, *Luca Stroici*, în „Atheneul român”, 1861, sept.-oct., p. 157—178.

⁷ Al. Ciorănescu, *Rugăciunea lui Petru Cercel*, în „Revista Fundațiilor Regale”, 2, (1935), nr. 9, p. 660—666.

⁸ S.D. Skazkin, *Contribuții la metodologia istoriei Renașterii și umanismului*, citat de P.P. Panaitescu în *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 203.

În perioada afirmării plene a ideilor umaniste, un rol însemnat în cultura românească l-a avut Contrareforma⁹. Se știe bine că, în urma loviturilor primite din partea protestantismului, Biserica apuseană a încercat să se apere folosind armele adversarului. Aceasta a dat loc unei serii de „reforme“ catolice, între care aceea a școlilor, care încep să imite programul și metodele umaniștilor reformati, bineînțeles în spirit catolic. Astfel, la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului următor, inițiativele misionare și educative catolice în Europa răsăriteană se înmulțesc. Între noii elevi ai colegiilor înființate în Polonia, ca acela din Bar, între cei influențați de cultura Contrareformei care se întâlnea la noi venind din trei părți — Polonia, Ungaria și Dalmația — aveau să fie și cărturari de seamă, umaniști prin educație, ca și prin multe din creațiile lor, despre care vom trata mai departe. În aceeași perioadă, activitatea misionară catolică în țările române se intensifică. Misionarii, adesea balcanici (sârbi sau bulgari) convertiți¹⁰, nu aduceau cu ei numai doctrina catolică, ci și un înalt sens despre cultură, acela profesat în școlile apusene de umaniști care, chiar criticați, erau admirați pentru reușitele lor.

Pentru domnitorii români capabili de inițiative culturale și dispunând de mijloacele de a le realiza — un Matei Basarab în Țara Românească și un Vasile Lupu în Moldova —, crearea unor școli în spirit apusean, deci în care să se predea, alături de vechile discipline, și limbile clasice, era un act potrivit cu programul de redresare generală a unor țări greu încercate de războaie, foamete sau răscoale, în deceniile precedente. Acestui fapt îi datorăm *Schola graeca et latina* înființată de Matei Basarab la Tîrgoviște¹¹ și *Colegiul* de la Iași, ctitorit de Vasile Lupu¹². Ambele avuseseră un folositor precedent în Colegiul înființat în 1632 la Kiev de Petru Movilă, mare cărturar educat în Polonia și frate de domni români.

La aceste acte umaniste determinante se adaugă opera Cantacuzinilor și a Brîncovenilor. Legăturile politice românești cu statele europene antiotomane (Imperiul habsburgic, Rusia, Polonia) se intensificaseră odată cu marile înfringeri ale Semilunii în Europa

⁹ G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 129—132.

¹⁰ Cf. Ivan Dujcev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Roma, 1937, p. 36 și urm.

¹¹ V. Papacostea, *Originile învățămîntului superior în Țara Românească*, în „*Studii*“, 14(1961), p. 1152 și urm.

¹² P.P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila dans les Principautés Roumaines*, în „*Mélanges de l'Ecole roumaine en France*“, 5(1926), p. 3—95.

centrală (ca aceea de la Viena, 1683). Înalții dregători și neguțători români aveau mereu mai strânse raporturi cu cercurile politice și comerciale constantinopolitane, dalmatine, venețiene, în care educația umanistă fusese primită din lumea italiană. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea o educație în Italia, mai cu seamă la Padova, era pentru un tânăr român cea mai bună diplomă, care îi putea deschide calea multor reușite sociale. Constantin Cantacuzino, viitorul stolnic, se duce acolo și se întoarce cu faima unui cărturar format în Apus. Brincoveanu trimite tot la Padova burșieri. Învățați veniți din aceste țări, laici sau clerici, ca Bandini, ne vizitează țara¹³. Treptat, și, firește, la nivelul claselor înlesnite, se operează modificări în gusturi, mode sau gândire. Fenomenul era aparent în arhitectură, în lucrul literar, în unele atitudini față de adevărurile de autoritate ale Bisericii și în moravuri. Bibliotecile personale bogate și variate, cu lucrări în limbile de cultură ale Apusului, greaca și latina, devin o mândrie a aristocraților și clericilor¹⁴. A vorbi latinește cu un diplomat străin, ca Dimitrie Cantemir cu Rafael Leszczyński în Iași, în 1699, despre un subiect favorit umanistilor (îndatoririle prieteniei, cu referiri la Cicero) nu era o dificultate pentru tinerii învățați români¹⁵. În corespondența sa cu Hrisant Notaras, patriarhul Ierusalimului, Stolnicul Cantacuzino face frecvente citate din clasici. Feciorii lui Brincoveanu ar fi devenit, în mod sigur, grație educației lor, cărturari de valoare, dacă tragicul sfârșit din 1714 nu le-ar fi curmat evoluția promițător începută. Cultura românească adoptase deci — în felul propriu ei, ca tot ce adoptăm din cultura universală — curentul umanist.

UMANIȘTI ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Istoria umanismului are de adăugat un capitol extrem de generos — nescris încă — despre destinul acestui curent în țările române. El va trebui să înregistreze, firește, nume remarcabile de umaniști transilvăneni, ca Toma Pellei, un adept al lui Erasm, ca Nicolaus Olahus, episcop de Strigoniu și mare cărturar de origine română, Johannes Honterus, apostolul Reformei între sași, Gaspar Heltai,

¹³ Cf. V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, în „Analele Academiei Române“, Mem. ist., S. II, 16 (1893—1894), p. 179—183.

¹⁴ Cf. Zsigmund Jakó, *Philobiblon transilvan*, trad. de Livia Bacîru, București, 1977, p. 13 și urm., p. 72 și urm., p. 128 etc.

¹⁵ P.P. Panaitescu, *Călători poloni în Țările Române*, București, 1930 p. 115 și urm.

Johannes Sommerus, saxon care și-a desfășurat activitatea la noi, Filip More din Ciula (Hunedoara), Martin Hacıus din Hațeg¹⁶ Mihai Valahul din Ciac (Bihor) sau Mihai Halici care semna „nobil român, cetățean din Caransebeș”¹⁷.

În zona românească de dincoace de Carpați Luca Stroici în Moldova, Petru Cercel în Țara Românească aparțin prin educație aceleleași faze umaniste de început. Reconsiderarea formației culturale și a operei altor cărturari ai timpului ne va releva negreșit personalități care pot fi asociate aceluiași curent. Referința cea mai obișnuită și mai comodă la un învățat în deplina posesie a mijloacelor sale, deci cunoscător de limbi clasice, cititor de opere antice și occidentale, obișnuit cu motivele literaturii scumpe umaniștilor vremii lui, a fost Udriște Năsturel. Cunoaștem legătura sa de rudenie — cumnat — cu Matei Basarab, voievodul Țării Românești, și înaltele lui rosturi la curtea munteană a timpului. Multe din cărțile publicate sub oblăduirea domnitorului au prefete întocmite de Udriște, care semnează uneori, cu umanist îndemn, *Uriil*. El și-a dat liber curs iubirii pentru temele clasice în *Predoslovie* unei cărți tipărite la Tîrgoviște, în 1649, din indemnul surorii sale, doamna Elina Basarab, un *Penticostar*, așadar o carte de ritual, cuprinzând rînduielele celor cincizeci de zile dintre Paști și Pogorirea Sfîntului Duh. Cine s-ar fi așteptat să afle în introducerea unui asemenea volum, destinat călugărilor din Țara Românească și de la mănăstirea Hilandar din Muntele Athos — așezămint spiritual sirbesc — un text de concepție și structură umanistă! Din indemnul și sub semnătura surorii sale, Udriște Năsturel scrie un concentrat dar substanțial *Tratat despre dărnicie*, întemeiat nu cum ne-am aștepta, pe texte biblice, ci, dimpotrivă, pe autoritatea autorilor antici. Aristofan, Simonide din Keos, Homer, Aristotel, Strabon, Theognis din Megara, Suetoniu, Platon sau Plutarh sînt citați direct sau prin aluzii.

Dar Udriște scria această predoslovie în slavonă, pentru călugării mănăstirii Hilandar de la Muntele Athos, care ceruseră doamnei Țării Românești să se tipărească *Penticostarul*. Ciudată atitudine. Deși trăia într-o epocă în care limba română își făcea un loc mereu mai larg în scris și în cult, Năsturel mai credea că o legătură cu literele umaniste ar fi posibilă în cultura noastră prin intermediul slavonei în curs de dispariție. Din aceeași atitudine

¹⁶ Zs. Jakó, *Martin Hacıus, op. cit.*, p. 6—7, 65—66, 418.

¹⁷ I.S.Firu, *Umanismul în Țările române, în Istoria filozofiei românești*, vol. I, București, 1971, p. 37—51.

tradusese el, cu numai doi ani înainte, *Imitatio Christi* în slavonă. Efort fără altă semnificație culturală decît declarația sa din prefață referitoare la dragostea pe care o nutrea pentru limba latină. Cărturarul credea însă că și româna devenise posibil instrument de comunicare culturală,¹⁸ de vreme ce a dat o atît de frumoasă traducere românească a romanului hagiografic de inspirație orientală *Varlaam și Ioasaf*... Alți cărturari contemporani lui, clerici de origine țărănească, un Teofil, un Ștefan, mitropoliți ai Țării Românești, începuseră acțiunea de introducere în cult a limbii române¹⁸.

Am mai avut însă, în același secol al XVII-lea, alți umaniști români: Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Milescu, Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir.

Cel dintîi, educat poate la Școala „Frăției ortodoxe” din Liov, și-a înfățișat ideile umaniste într-o cronică de spirit nou, totalmente diferită de analistica româno-slavă precedentă: *Letopiseșul Țării Moldovei pînă la Aron-vodă* (deci pînă în 1592). În afara altor merite istoriografice sau literare, Ureche a avut meritul de a pronunța răsplat unul dintre marile cîștiguri ale umanismului românesc: „*De la Rîm ne tragem, și cu ale lor cuvînte[le] ni-s amestecate*”. El afirma așadar, în cîmpul ideilor românești, cu autoritate, un adevăr care, desigur, circula deja între ideile vremii lui, acela al originii noastre latine. Adevăr menit, cum știm, unei deosebite răspîndiri și funcțiuni politice sau culturale în veacurile următoare.

I s-au recunoscut lui Ureche — altminteri scriitor strîns legat prin limbă sau stil de tradiția literară precedentă — și alte merite umaniste. În afara originii romane a românilor și desigur, datorită bunei cunoașteri a civilizației clasice, el vede repede legătura între limbile română și latină, constată și afirmă unitatea populațiilor românești din Moldova, Țara Românească și Transilvania. Cu alte cuvinte, *el are o limpede viziune a vechii Dacii* despre care știa din lecturile sale, pentru că face referințe, uneori, la *Letopiseșele latinești* (e vorba de umanistul italian Enea Silvio Piccolomini, ajuns papă ca Pius al II-lea)¹⁹. În sfîrșit, Ureche insistă asupra conceptului de *glorie*, scump umaniștilor, cînd evocă biruințele moldovenești asupra otomanilor²⁰. Locul umanismului în formația și opera lui a

¹⁸ Vezi, pentru ceea ce precede, V. Cândea, *Umanismul lui Udriște Năsturel și agonia literelor slavone în Țara Românească*, în volumul de față, p. 32—37.

¹⁹ Cf. și V. Cândea, *Redescoperirea Daciei*, în „Magazin istoric”, 1 (1967), nr. 9, p. 20—24.

²⁰ *Letopiseșul Țării Moldovei*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958 (*Introducere*), p. 17—18.

fost pus la îndoială, dar nu se poate încerca o cit de sumară înfățișare a umanismului românesc fără a-l cita.

Mai toți umanistii români de după Grigore Ureche l-au cunoscut și l-au urmat. Miron Costin, și el un elev al Școlii catolice din Bar, autor care cita frecvent autori latini, insista și el, cu mijloace erudite superioare, asupra tezelor lui Ureche: latinitatea românilor, unitatea lor indiferent de zonele în care erau separați de dominații politice diferite, originea latină a limbii române. „Cea mai strălucită dovadă a acestui popor — scrie Costin —, de unde se trage este limba lui care este adevărată latină, stricată, ca și italiana”.²¹ Dar în afara preocupărilor lui istorice și politice — pe care le-a manifestat cu neobosită energie, scriind chiar cărți destinate informării cercurilor cultivate străine despre originea și drepturile poporului român²², Costin își ilustrează umanismul și printr-o nouă, nostalgică viziune despre civilizație și despre ceea ce în Italia vremii lui se chema *gentilezza*. Nu cunoscuse această țară decât din scrieri sau relatări. Dar visa pentru Moldova o asemenea dezvoltare. Prin informația și condeiul cărturarului umanist se comunica cititorului român al vremii tot ce am fi voit să fim și ce s-ar fi putut împlini la noi, dacă nu ne-ar fi împiedicat, cum tot Costin spunea, „veacul nostru de acuma cu mare greotăți”²³.

Spătarul Nicolae Milescu a desfășurat și el o operă umanistă, dar în scrieri de expresie diferită. Viitorul ambasador — primul! — al țarului Rusiei în China, își petrecuse cei câțiva ani cit a fost capuchehaie al lui Grigore Ghica, la Constantinopol, traducând *Vechiul Testament* în limba română. Traducerea însăși este un document relevant asupra umanismului românesc: făcută după mai multe versiuni grecești și latinești ea folosește cu convingere criteriile *criticii de texte*. La sfârșitul manuscrisului întâlnim cea dintâi tablă de sigle din istoriografia filologiei noastre.

Dar opțiunile umaniste ale spătarului Milescu sînt mai numeroase. Neglijînd hotărîrile sinoadelor Bisericii ortodoxe, care stabilise ce cărți sînt canonice și ce cărți nu trebuie „primite” din *Vechiul Testament*, el a luat ca text de bază ediția unor filologi protestanți, aceea din Frankfurt pe Main, 1597, și a tradus²⁴ întreg cuprinsul acelei ediții. Datorită acestui fapt, avem în româ-

²¹ *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 271 și *passim*.

²² *Cronica polonă, Poema polonă*, scrieri despre români redactate pentru informarea cercurilor cărturărești din Polonia, cf. *Opere*, ed. cit., p. 202—240.

²³ *Viața lumii*, loc. cit., p. 318.

²⁴ V. în acest volum, p. 106 și urm.

nește prima tălmăcire a unui text filozofic, și anume, *Tratatul despre rațiunea dominantă* (în versiunea lui Milescu *Despre singurul ținătorul gând*), scriere atribuită fals scriitorului evreu Iosephus Flavius, mai probabil datorată unui cărturar din epoca elenistică și din cercul de gândire al filozofului Posidonius. Textul este important nu numai pentru locul pe care îl face rațiunii în gândire, nu numai pentru bogăția sa de termeni filozofici sau etici, dar și pentru importanța pe care a avut-o în literatura umanistă europeană. Deși incontestabil apocrif, el a fost prelucrat de Erasm din Rotterdam, în 1517, și tradus apoi în cehă, franceză, germană, spaniolă, italiană, olandeză și engleză²⁵. În anii activității sale literare din Rusia, Nicolae Milescu va mai avea prilejul să reia în scrisul său motive umaniste.

Bine informat prin bogata bibliotecă de la Mărgineni, stolicul Constantin Cantacuzino a cultivat din educația sa umanistă aceleași motive în imediat raport cu problemele de atunci ale gândirii și luptelor politice românești. Cu o răbdare și o metodă pe care, din nefericire, nu le-a putut pînă la capăt folosi, el a insistat în a sa *Istorie a Țării Românești* asupra originii latine a românilor, asupra vechimii instituțiilor lor, asupra unității populațiilor din cele trei țări în care era pe atunci risipit poporul nostru; în *Harta* pe care a întocmit-o, el a insistat asupra urmelor arheologice; în corespondența lui cu Luigi Ferdinando di Marsigli, cărturar italian din Bologna în slujba Imperiului habsburgic, el ne-a oferit exemplul unui om de știință european, conștient de ceea ce îl leagă, printr-o origine latină comună, de corespondentul său.

Deși angajat prin epocă și prin scrieri unei perioade mai noi a culturii românești, Dimitrie Cantemir a rămas un ilustru reprezentant al umanismului nostru. Înainte de a-și fi redactat operele în latină, la curtea lui Petru cel Mare, el cunoscuse cel puțin două mesaje umaniste: cel european și cel persan. Uităm adesea că umanismul nu este, cronologic, un privilegiu al culturii europene; în literatura chineză despre un motiv al „omului“ se scria deja în secolele VIII-XII. Migrînd spre apus, regăsim acest motiv în culturile armeană și georgiană din secolele X-XII. La Constantinopol, în contact atît cu cărturari europeni de la ambasadele franceză sau olandeză, sau cu dascăli greci de la Marea Școală a Patriarhiei, fără să mai pomenim de știutele sale relații în lumea învățaților

²⁵ V. în acest volum, p. 172 și urm.

turci, Cantemir a putut atinge, prin umanismul său, nivelul unei anumite libertăți de cugetare. În tot scrisul său ne vom întâlni frecvent cu această însușire a eruditului principe. În *Divanul*, prima sa operă, el citează degajat autori creștini, greci, latini sau persani, menționând, în cazul celor din urmă — cu preocupare ortodoxă —, „măcar că pagini erau“. În *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor* el desfășoară, cu toată erudiția de care era capabil, o caldă pledoarie pentru latinitatea poporului român. În ultima sa operă, *Sistemul religiei muhammedane*, el apără, cu o simpatie abia voalată, valorile culturii islamice²⁶. Credincioși gândirii poporului lor, umaniștii români nu-și desmințeau ideile nici când se ocupau, accidental, de culturi străine.

IDEI REPREZENTATIVE ALE UMANISMULUI ROMÂNESC

Din ideile, motivele și operele umaniste, cărturarilor români au adoptat numai ceea ce convenea unui anumit stadiu de dezvoltare a conștiinței naționale, de luptă pentru libertatea poporului lor, de efort pentru propășirea educației și a culturii în general. Umanismul a fost, așadar, adoptat selectiv și critic, iar adoptarea critică a oricărui curent străin vădește maturitatea unei culturi.

Nu lipsesc din scrisul românesc nici una din manifestările obișnuite umanismului european. Au fost alcătuite opere originale și s-au tradus lucrări majore în mai toate domeniile disciplinelor umane, autorii și talmăcitorii vădind erudiție, orizont enciclopedic și acribie filologică; au fost cultivați clasicii antichității greco-latine; au fost prețuite idealurile noilor cărturari și chiar preocupările — liberale, înnoiccare pe atunci —, pentru cugetarea antropocentrică, sau esoterismul „păgîn“ și oriental, străin doctrinei tradiționale creștine. În operele lui Udriște Năsturel, Daniil Panoianul, Nicolae Mișescu, Miron Costin, Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir aflăm exemple pentru oricare din aceste manifestări în gândire sau creația culturală. Dar ceea ce definește umanismul românesc este atașamentul său față de problemele majore de atunci ale poporului nostru. El a putut fi, așadar pus în slujba intereselor societății și caracterizat drept un *umanism civic*. Noi

²⁶ Vezi *Studiul introductiv* la ediția noastră din D. Cantemir, *op. cit.*, București, 1977, p. XXXIII și urm.

il numisem *popular*²⁷, reliefind străduința culturii românești, începînd cu sfîrșitul secolului al XVI-lea și în tot secolul al XVII-lea, de a da cărți în limba poporului, adresate „întregii seminții românești“. Faptul că învățații noștri umaniști au încercat să dialogheze cu știutorii de carte din timpul lor, vorbindu-le despre originea noastră latină, despre comunitatea lor ca popor cu românii din Moldova și Transilvania, despre romanitatea limbii lor, despre vechimea instituțiilor lor, despre faptul că în trecut țările lor fuseseră independente, despre valoarea învățaturii și a viețuirii morale, toate aceste idei transmise prin „cărți pentru toată seminția românească“ ni se par a fi o caracteristică fundamentală a umanismului nostru. Firește, acest umanism, cultivat de cărturari cu îngrijită pregătire, nu a fost popular prin *expresie*, ci prin *destinația* lui, preocuparea răspîndirii lui prin cărți „de obște“. Este suficient să analizăm titlurile tipăriturilor românești din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea pentru a înțelege marea dorință ca noua învățătură să pătrundă cit mai larg în rîndurile poporului și să rodească.

Umanismul de această tendință socială, angajată, fusese practicat și în alte zone ale culturii europene — iar mai aproape de noi la Veneția și în Levant. Philippe Monnier a descris particularitățile acestui curent așa cum îl cultivau cărturarii Serenissimei, obligați să pună slujirea republicii înaintea slujirii literelor: „Treburile publice și particulare ne obsedează în așa măsură, scria Girolamo Donato lui Poliziano, încît studiile noastre sînt mai puțin studii, cît furturi pe seama timpului“²⁸. Aceasta nu înseamnă însă, cum încheia învățatul francez că la Veneția umanismul a fost un „lux“ rezervat patricienilor: presiunea problemelor politice, economice, sociale a dus, dimpotrivă, la o angajare a umanismului în programul de viață, prioritar, al acestor oameni de stat învățați, dînd preocupărilor lor literar-științifice caracter aplicat și semnificație civică. Această preocupare comună a cărturarilor de la noi apropie umanismul românesc de cel florentin și venețian. Promotorii lui nu sînt învățați care-și pot îngădui luxul de a comenta îndelung texte clasice, ci înalți dregători pentru care scrierile cla-

²⁷ Cea dintîi caracterizare aparține prof. univ. Mihai Berza, *Culture roumaine et culture européenne au XVII^e et au début du XVIII^e siècle*, Sinaia, 1967, p. 23 (Université de Bucarest. Cours d'été et colloques scientifiques); a doua am expus-o în studiul *Stolnicul Constantin Cantacuzino — omul politic, umanistul* (II), în „Studii“, 20 (1967), p. 58—59.

²⁸ Poliziano, *Epistulae*, II, 12, cf. Ph. Monnier, *Il Quattrocento*, vol. I, p. 169.

sice și reflexia filozofică sint o rară delectare a ceasurilor de răgaz. Ei cugetă îndeosebi la problemele imediate ale societății lor, cu dorința de a-și răspîndi ideile pentru educarea poporului. Din această primă categorie, de importanță generală, fac parte ideile cele mai frecvent vehiculate de umanistii români, idei pe care le puteau toți românii înțelege. Iată citeva dintre ele.

ORIGINEA LATINĂ — NOBLEȚE ȘI CIVILIZAȚIE

Sentimentul demnității unui popor capabil să potenteze viețuirea morală, virtuțile militare, disciplina, hărnicia, spiritul civic — este inoculat prin exaltarea originilor nobile și a datoriei epigonilor de a fi pe măsura înaintașilor. Creștinismul fundamenta doctrină această convingere (omul a fost creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu“, el se poate autodepăși, îndumnezei, prin tehnicile desăvirșirii spirituale); umanismul substituie acestui ideal revelația descendenței din mari națiuni, cu înalte civilizații.

Pentru români acest efort cu determinante consecințe pe plan național și cultural însemna fundamentarea erudită a conștiinței ascendenței latine, care se impunea prin evidențele limbii și prin însuși numele poporului²⁹. Exemplară în acest sens este afirmația stolnicului Constantin Cantacuzino: „Iară noi, rumânii, sintem adevărați romani și aleși romani în credință și în bărbăție... Însă rumânii înțeleg nu numai ceștea de aici, ce și din Ardeal, carii încă și mai neaoși sint, și moldovenii, și toți ciți și într-altă parte să află și au această limbă [...], că toți aceștea dintr-o fintină au izvorit și cură“³⁰. Toți umanistii noștri reliefează aceste realități: românii din Țara Românească, Moldova și Transilvania formează același popor; ei vorbesc aceeași limbă, au aceleași credințe și obiceiuri și aceeași origine — latină; ei sint urmașii coloniștilor romani din epoca în care Imperiul domina în Dacia³¹. Stolnicul, ca și Dimitrie Cantemir, văd în statele române medievale fragmentele vechii Dacii

²⁹ Eugen Stănescu, *Premizele medievale ale conștiinței naționale românești. Român — românesc în textele românești din veacurile XV-XVII*, în „Studii“, 17(1964), nr. 5, p. 967—1000.

³⁰ *Istoria Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, ed. M. Gregorian, vol. I, București, 1961, p. 52.

³¹ Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, București, 1972, p. 183—213.

care, afirmă ei, dăinuise, independentă, și după retragerea trupelor romane la sudul Dunării.

Dar insistența asupra originilor naționale nobile este asociată aceleia asupra civilizației, care la unanimitate români apare și ca *invățături* (procopseală), *bune năravuri* (moralitate), *cetăți iscusite*, *bișugurile și frumusețurile pământului*, *desfătăciunea traiului*, *oameni de omenie și subțiri*. Cantemir apără convingător și nuanțat valorile civilizației și culturii. El descrie — ca și mai înainte stolnicul Constantin Cantacuzino — noblețea civilizației antice, greco-latine, deplînge distrugerea Parthenonului de către venețieni în 1687, laudă științele și artele pe care le numește „podoaba vieții” (*vitae cultus*), educația și purtările alese³².

Descendenți din romani, românii continuă și civilizația acestora, arăta Miron Costin: „Caută-te, dară, acum, cetitorule, ca într-o oglindă și te privește de unde ești [...]. Iară nu numai numele acesta, precum ai înțeles că este tot unul, la toate țările, și al tău și al Italiei [...], ce și dintr-altele te vei cunoaște — obiceiuri, hire, graiul — și până astăzi că ești dreptu vlah, adecă italiian și râmlean. Multe obiceiuri într-acest neam trăiesc a italiianilor pînă astăzi: așa, de oaspeți la casele lor nemăreți și libovnici [...], așa la petrecării, firea, clătirea. Cine au fost la Italia, să vază pre italiiani, să ia aminte, nu-i va trebui mai mare dovadă să crează că un neam sintu cu moldovenii”³³.

Asemenea pledoarii, frecvente în scrisul umaniștilor români, sint tot atîtea invitații la reflecție („caută-te ca într-o oglindă...”) asupra originii nobile și datoriiilor ce decurg dintr-o continuitate de înaltă civilizație. Sint motive umaniste clasice, care propuse românilor în secolele XVII-XVIII aveau rosturi nu numai filozofice și morale, ci politico-sociale de prim ordin. Oferind cititorilor săi români imaginea trecutului de glorie al neamului lor, Cantemir definește admirabil scopul național al operei: „Slujească-se dară cu ostenințele noastre neamul moldovenesc, și ca într-o oglindă curată chipul și statul, bătrînețele și cinstea neamului său privindu-și il sfătuiesc, ca nu în trudele și singele moșilor strămoșilor săi să se mîndrească, ce în ce au scăzut din calea vredniciei chear (clar, *n.n.*) înțelegînd, urma și bărbăția lor rîvnînd, lipsele să-și

³² P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 185—187.

³³ Miron Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 247.

plinească și să-și aducă aminte că precum odată, așa acum tot acia bărbați sint, carii cu multul mai cu fericire au ținut cinsteș a muri, decît cu chip de cinstea și de bărbăția lor nevrednici a trăi³⁴.

VIRTUȚILE LIMBII COMUNE

Mai apare la umaniștii români ideea capacității limbii populare — așa numita *vernacula lingua*, iar la noi „limba cea proastă (adică simplă, *n.n.*) de obște“ — de a exprima adevăruri înalte sau de a servi în creațiile literare. Ideea era predilectă umaniștilor apuseni și știm că Dante a scris o întreagă lucrare pentru demonstrația nobleței limbii vorbite, *De vulgari eloquentia*. Pentru folosirea în scris a limbii române populare, înțeleasă de toți, și înlocuirea slavonei „sacre“, limbă de cultură desuetă, militase Diaconul Coresi, iar mitropolitul de Alba Iulia, Simion Ștefan, arăta în 1648 că „cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sint buni care îmblă în toate țările, așa și cuvintele acelea sint bune carele le înțeleg toți“.³⁵

Umaniștii au contribuit în mare măsură la introducerea limbii românești în cultura noastră și la răspîndirea, prin intermediul ei, a unor adevăruri fundamentale în conștiința colectivă a popoului nostru. Folosirea generală a limbii române în scris de către umaniștii români nu corespundea însă nevoii de comunicare cu cititorii timpului, sau numai unui moment din dezvoltarea culturii românești cînd limba populară lua locul slavonei cărturărești, ci și unei prețuiri a acestei limbi vorbite, urmașă a latinei. Dosoftei a versificat *Psaltirea* în românește, iar Miron Costin, într-o notă explicativă la poemul său *Viața lumii* arăta că l-a compus „mai mult să văză că poate și în limba noastră a fi acest feliu de scrisoare ce să chiamă stihuri. Și nu numai aceasta, ce și alte dascălii și învățători ar putea fi pre limba românească“, adaugă umanistul moldovean³⁶.

³⁴ D. Cantemir, *Hronicul romano-moldo-vlahilor*, t. I, Iași, 1835, p. 227.

³⁵ În *Predoslovie la Noul Testament*, Bălgrad, 1648, cf. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, București, 1903, p. 170.

³⁶ Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 318.

INNOBILAREA PRIN CULTURĂ

Inventarul de idei al umaniștilor noștri coincide cu acela al colegilor lor occidentali și în ce privește condiția omului de cultură. În *Inchinarea* traducerii sale adresată mitropolitului Ștefan al Țării Românești, Daniil Panonianul afirmă că „bunătatea [citește: virtutea] nu vine nice se trage dă pre moșneni și dă pre strămoși“, ci ea poate răsări chiar „într-un sat prost și dă nemica de întru niște oameni oarecum“, și ea poate fi meritul oricui este capabil „să se facă cu nevoiea lui și cu multă socotință și luarea aminte minunat întru lucruri și întru îndreptări“³⁷. Nicolae Milescu nota, la fel, în *Descrierea Chinei* că în acea țară „cu cit este cineva mai învățat, cu atita primește mai mare cinste; la ei, de la învățătură pornește orice mărire [...]. Astfel, în China nu se ia în seamă noblețea; la ei cel mai nobil este cel mai învățat“³⁸. Și tot pe acea vreme Dosoftei mitropolitul ridiculiza pe boierii moldoveni care, după moda poloneză, își căutau fanteziste antecedente „unii și cu plată, să-și facă nume de șleahță (de nobil, *n.n.*) pentru cinstea și slava acestei lumi trecătoare, că unii silesc să să răspundă din coruna leșască, alții din Țarigrad, alții din Antiohia și din Rîm“³⁹. Tuturor le putea răspunde un text din același secol: „Întru blagorodia (noblețea, *n.n.*) părinților nice un om să nu se laude că toți sintem dintr-un pământ [...], că blagorodia omului iaste-n bunătatea lui“⁴⁰.

În tot ce precede întilnim motivul atât de umanist al *innobilării prin virtuți și cultură*. Alături de alte idei umaniste el era, așadar, atent studiat și cu convingere împărtășit de cărturarii noștri din secolul al XVII-lea. Pentru umaniștii italieni, capacitatea de autoperfecționare a omului era un principiu unanim recunoscut: „Ne-am născut în stare de a fi ceea ce vrem să fim“, spunea Pico della Mirandola. Dar această desăvârșire se dobîndește prin educație, prin carte, pentru că „e tot atita deosebire între un om învățat și un ignorant, cît între un om zugrăvit și unul viu“⁴¹. La fel, citind pe Isocrate, Cantemir arăta că „nu elin iaste cela ce în Elada trăiește, ce cela ce obiceiile cele bune și cinsteșe a elinilor a învă-

³⁷ Daniil Panonianul, în *Predoslovie la Îndreptarea legii*, ed. acad. Andrei Rădulescu [ș.a.], București, 1962, p. 34.

³⁸ *Descrierea Chinei*, trad. Corneliu Bărbulescu, București, 1959, p. 48—49.

³⁹ *Psaltirea în versuri publicată de pe manuscrisul original și de pe edițiunea de la 1673*, de prof. I. Bianu, București, 1887, p. 293—294.

⁴⁰ *Întreptarea legii*, ed. cit., p. 573.

⁴¹ Alessandra Macinghi, *Lettere*, ed. C. Guasti, Florența, 1877, p. 242.

țat și le face⁴². Miron Costin vede în învățătură suprema activitate a omului. Pentru el „nu iese alta, și mai frumoasă, și mai de folos în toată viața omului zăbavă decît cetitul cărților⁴³. Este o convingere care își face loc prin umanism și în cultura românească.

OMUL RAȚIONAL ȘI IDEALUL VIEȚII TEMPORALE

Apare în umanismul românesc și o valorificare a rațiunii (λογισμός, *ratio*, „socoteală“) care duce la o nouă viziune asupra omului rațional. Nicolae Milescu tradusese, cum arătam, tratatul *Despre rațiunea dominantă*. Dimitrie Cantemir, în *Divanul*, imaginează o dispută între Suflet și Corp (sau între Înțelept și Lume) cu privire la modul de viață cel mai potrivit pentru atingerea desăvârșirii și fericirii umane. Multe din tezele Lumii (ale Corpului) pe care le combate Înțeleptul ne ajută să cunoaștem un mod răspîndit de gîndire din timpul lui Cantemir, opus învățăturilor Bisericii. Umanistul român prezintă pe om drept o ființă ineztrată cu rațiune și se străduiește a-i afla, între rigorile moralei creștine și ispitele vieții pămîntești, o comportare convenabilă atît pentru mintuirea sufletului cit și pentru confortul trupesc. În această dispută rațiunea are și rolul de arbitru; deși apelul la citate de autoritate ocupă un loc mare în lucrare (dar nu numai la scrieri sacre, ci și la autori de renume, greci, latini sau orientali, citați „măcar că pagini erau“) este vizibil efortul autorului de a obține triumful tezelor Înțeleptului prin argumente logice, prin convingerea Lumii, prin dovezi de ordin rațional. Este un prim pas către ridicarea rațiunii la funcțiuni ce fuseseră rezervate pînă atunci credinței, și aceasta reprezintă încă o idee nouă, umanistă și laică, în cugetarea românească⁴⁴.

⁴² *Hronicul romano-moldo-olahilor*, t. I, Iași, 1835, p. 53–54. După Cantemir „de este vreun neam mai mult decît altele să se cinstească sau de mare nume și preț să se fie, nu numai singură vechimea lui, nu numai mulțimea și lățimea lui în toată, sau în cea mai multă și mai mare a rătănelii pămîntului parte destulă este [...], ce încă spre agonisita acestuia titlu mai trebuiesc bunătățile obiceinice (virtuțile morale, *n.n.*), cunoștința cinstei și nevoița spre dinsa, învățăturile și vredniciile, carile singure numai cele proaste și varvare obiceie a schimba și a strămuta pot“ (*ibidem*, p. 52).

⁴³ *De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor*, în *Opere*, ed. cit., p. 244.

⁴⁴ A se vedea studiul nostru introductiv la *Divanul*, în D. Cantemir, *Opere*, ed. V. Cîndea, vol. I, București, 1974, p. 46–58.

SPIRITUL CRITIC

Consecință a antropocentrismului și a dominației rațiunii, spiritul critic se va afirma în cugetare și scris odată cu triumful acelor concepții, dar primii umaniști încep deja să-l exercite printr-o atitudine mai degajată față de judecățile și textele de autoritate anterioare, așadar ecleziastice. După cum arătam mai sus, traducind *Vechiul Testament* Nicolae Milescu ia ca bază ediții catolice și protestante, convins că va obține astfel o versiune mai bună decât folosind tradiționalele codice ortodoxe. El aplică pentru prima oară, cu consecvență, critica de text în pregătirea unui text românesc. Cronicarii secolului al XVII-lea — Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino — polemizează cu autorii străini care au scris despre istoria Daciei sau a țărilor române, neacceptând teoriile care înfățișează eronat pe strămoșii românilor, continuitatea romană în Dacia, formarea poporului nostru. În acest exercițiu întemeiat pe erudiție și spirit critic excelează Cantemir care nu ezită, în *Divanul*, să înfățișeze problema vieții postume cu rezerve față de viziunea ei tradițională, religioasă.

GLORIA ȘI LUPTA PENTRU PATRIE

Asupra conceptului de glorie s-a oprit, cum arătam mai sus, Grigore Ureche, amintind de vechile victorii ale românilor în luptele cu Imperiul otoman. Nu este o insistență asupra gloriei în sine ci, din nou, o aplicare a unui concept umanist la un imperativ politic românesc al secolului al XVII-lea — lupta pentru libertate. În același scop sînt mereu mai frecvent afirmate ideea de patrie și datoria sacrificiului pentru neatîrnarea ei. Români sînt cei mai vechi locuitori ai pămîntului lor, au asupra țării dreptul conferit de istorie și trebuie să-l apere. Cînd mercenari străini, conduși de Ștefan Petriceicu, amenință Moldova, Miron îl încurajează pe Duca-vodă: „Ce putere au ei să vie asupra mării-tali? Să nu dăm locul, că pămîntul acesta este frămîntat cu singele moșilor și a strămoșilor noștri”⁴⁵. Amintind de vechiul dicton grec „Luptă-te pentru moșie [patrie]”⁴⁶, Cantemir face o interesantă teorie a pre-

⁴⁵ I. Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. Iorgu Iordan, București, 1956, p. 160.

⁴⁶ *Hronicul...*, t. I, p. XXIV.

facerii îndrăznelii (un viciu), în vitejie „care doamna a tuturor vredniciilor este“, subliniind că „nu mai puțin trebuie a să osteni, nici mai puține sudori sint de vărsat pentru apărarea sa decit pentru apărarea moșiei“, de unde încheierea sa că este necesar a identifica interesele personale cu acelea ale patriei.

Dar umaniștii noștri cunosc și un alt mod de a lupta pentru patrie: prin scris. Grigore Ureche, arată Miron Costin, „a făcut de dragostea țării létopisețul său“⁴⁷. El însuși, declară Costin, a alcătuit istoria Moldovei, deși era conștient de dificultăți, pentru că „a lăsa iarăși nescris, cu mare ocară înfundat neamul acesta de o seamă de scriitori, este inimii durere“⁴⁸. La fel credea Cantemir, că istoricii care scriu pentru cunoașterea neamului lor „pentru izbindirea laudelor și slavii moșiii, pină la vărsarea a cei mai de pre urmă a singelui picătură lupta-vor“.

UMANISM ȘI BAROC

Cercetările recente asupra barocului românesc⁴⁹ au cuprins în sfera lor și scrisul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea stabilind, pe bună dreptate, că unele opere realizate într-o epocă de puternică

⁴⁷ Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 242.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁹ În ultimii ani discuția a fost deschisă de analiza cantemiriană a Manuelei Tănăsescu, *Despre „Istoria ieroglică“*, București, Cartea românească, 1970, operă considerată de autoare tipic barocă; Paul Anghel în *O istorie posibilă a literaturii române (Preambul. Explicație metodologică)*, „Biblioteca revistei „Argeș“, vede creația literară românească începind cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea dominată de modelul „expansionist-rebel“ specific barocului, opinie care a părut „extrem de discutabilă“ lui Alexandru Piru, *Alt proiect de istorie a literaturii române*, în *Varia*, vol. I, București, 1972, p. 535—536. Alexandru Dușu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, 1972, p. 113 și urm., păstrează o atitudine rezervată, determinind locul elementelor baroce în etapa umaniștii în raport cu specificul politic și cultural românesc (la fel în lucrarea sa *Umaniștii români și cultura europeană*, București, Minerva, 1974), în timp ce Doina Curticăpeanu (*Orizonturile vieții în literatura veche românească*, București, 1975), adună într-un capitol dens (*Arhipelagul baroc*) fenomenele care atestă apariția barocului în cultura noastră. Întrebarea despre existența unui baroc românesc și-o puse, cu concluzii pozitive, Adrian Marino în *Dicționar de idei literare*, vol. I (A-G); o excelentă monografie despre *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea* a publicat Dan Horia Mazilu, București, Minerva, 1975, 345 p. (principala referință pentru studiul problemei). *Puncte de reper pentru un baroc românesc* fixează, într-o largă perspectivă culturală, Edgar Papu, *Barocul ca tip de existență*, vol. II, București, 1977, p. 237—314.

afirmare umanistă reprezintă tot atâtea prezențe baroce în literele noastre.

Contactul cu Contrareforma și chiar ucenicirea unora din viitorii cărturari în școlile ei, lecturi baroce (a se vedea catalogul bibliotecii cantacuzinești de la Mărgineni⁵⁰), răspindirea barocului în culturile limitrofe (polonă, maghiară, neogreacă și levantină în genere), împrejurările social-politice (precaritatea vieții datorită creșterii presiunii otomane, mișcări țărănești și răscoale, ca aceea a seimenilor) etc. explică suficient manifestările barocului în scrisul românesc al epocii umaniste. Dan Horia Mazilu analizează convingător din această perspectivă operele lui Udriște Năsturel, Varlaam, Miron Costin și Dosoftei, izoland motivele și particularitățile lor baroce.

Asemenea constatări nu modifică, firește, caracterul acelor opere care, baroce sub raport stilistic sau prin unele teme (ca descrierea frumuseților Moldovei în *Letopiseșul* lui Miron Costin) sînt umaniste datorită ideilor majore, informației și scopurilor lor și cu atît mai puțin caracterul umanist al unei mari epoci de cultură. Este semnificativ în acest sens faptul că în studiile citate mai sus fenomenul baroc este căutat — și descoperit — într-un cîmp umanist⁵¹.

Raporturile umanism-baroc care ne preocupă deocamdată au fost suficient evocate de specialiști pentru a învedera interesul continuării investigațiilor în această direcție. Ele se anunță laborioase, condiționate de încă numeroase studii de detaliu, atîta vreme cît portofoliul nostru umanist este insuficient cercetat,

Participînd la discuție, Sultana Craia (*Există un baroc românesc?* în „România literară” 5 (1972), nr. 17, p. 10), respinge opiniile Manuelei Tănăsescu (v. supra) și ale Vioricăi S. Constantinescu (*Există un baroc literar românesc?*, în „Convorbiri literare”, 1972, nr. 3) privitoare la notele baroce din operele lui Cantemir și ale altor scriitori români, încheind: „A vorbi despre un baroc tipic, despre un aspect specific românesc al barocului înseamnă a ne grăbi. Trebuie identificate spiritul baroc, alte coordonate, mai puțin formale, mai profunde”.

⁵⁰ Amintit, cu exemple, de Adrian Marino, *op. cit.*, p. 253.

⁵¹ „Proeminența, în operele scriitorilor baroci (din Europa răsăriteană, n.n.) a elementelor legate de istoria propriilor popoare, de problemele vitale cu care istoria lor a fost confruntată, constituie, putem spune, o a doua trăsătură specifică a literaturii unei epoci”, conchide Dan Horia Mazilu (*op. cit.*, p. 89). „Patriotismul manifest al slujitorilor condeiiului din această parte a Europei, lipsită de liniștea dătătoare de prosperitate a Apusului, poate fi socotit, pe drept cuvînt, o dominantă a stării de spirit din epocă, o marcă distinctă a umanismului care se naște în această epocă (subl. ns.)”.

iar barocul însuși reprezintă „un foarte rebarbativ obiect al cercetării care, prin multiplele interpretări ce i s-au dat, clatină și reduce certitudinea oricărei tentative de a-l pătrunde”⁵². Păstrăm încă sentimentul că, pe măsura progresului lor, aceste cercetări vor îmbogăți și nuanța o imagine a cugetării și creației spirituale românești dominată de raționalitate și echilibru, de sobrietate și discreție, de opere pe măsura omului și a exigențelor lui majore, note clasice pe care am avut prilejul să le evidențiem în alt studiu⁵³. Pe această urzeală de atitudine și creație specifică poporului nostru⁵⁴ vom întilni nu numai fenomene baroce, dar și celelalte manifestări de cultură general europeană. Recunoașterea lor ca fapte de cultură națională este deplină abia după ce li s-au stabilit modalitățile de asumare, de incorporare în gândirea și creațiile proprii geniului românesc, așadar după raportarea la ceea ce reprezintă *permanențele noastre culturale*. În lumina acestor coordonate specifice trebuie, de altfel, considerate și fenomenele de umanism românesc înfățișate în volumul de față.

⁵² Edgar Papu, *op. cit.*, p. 312–313.

⁵³ Virgil Cândea, *Caractères dominants de la culture roumaine médiévale*, în „AIESEE Bulletin”, 6(1968), nr. 1–2, p. 65–75.

⁵⁴ Încheierile lui Edgar Papu (*op. cit.*, p. 320) ni se par în acest sens deosebit de limpezi: „N-am spune că spiritul românesc este, prin natura lui, baroc. El înclină mai curind către liniștea și simplitatea clasică, sau către elevatul echilibru hieratic. Faptul se vede temeinic confirmat atât de poezia, cât și de arta noastră populară. Deși pătruns de o adincă sensibilitate, spiritul poetic al poporului nostru se prezintă mai curind sobru și discret, fără acel caracter exaltat și violent extravertit, pe care îl recunoaștem în stilul urmărit de noi (baroc, *n.n.*). La rîndul lor, artele vizuale populare, deși bogat decorative, nu-și complică totuși ornamentația, ci tind, dimpotrivă, să o simplifice. Ele cultivă îndeosebi desenul geometric unghiular, spre deosebire de barocul care se întrece în prezentarea volutelor, a torsadelor. Ieșind, însă, din matca exclusiv folclorică, și intrînd într-un context mare istoric, expresia creatoare românească tinde adesea către *barochizare*, chiar și în momentele cu totul non-baroce sau chiar anti-baroce ale altor culturi”. Dar, am adăuga, biruie în fiecare epocă a culturii românești urzeala specifică de care aminteam mai sus, capabilă să-i mențină originalitatea și notele clasice care înseamnă, într-o istorie ca aceea a poporului nostru, nu numai formulă de realizare, ci și soluție de salvare.

UMANISMUL LUI UDRIȘTE NĂSTUREL ȘI AGONIA SLAVONISMULUI CULTURAL ÎN ȚARA ROMÂNEASCĂ

Cercetările de istoria ideilor așează zorile înnoirii în gândirea românească spre sfârșitul secolului al XVII-lea. Atunci apar primele opere scrise într-o limbă îngrijită care, neconținut cultivată și perfecționată va forma româna literară. Atunci, sub imperiul unor realități ce nu mai puteau fi nesocotite, limba vie a poporului începe să înlocuiască slavona în cult, după ce o înlocuise în actele cancelariilor domnești și în cărțile de învățatură¹. Atunci, din erudiția cărturarilor dezvoltând o mai veche evidență a comunității de limbă, credințe și obiceiuri ale locuitorilor provinciilor românești, apar germeii conștiinței naționale pe care o va desăvârși al XVIII-lea veac iluminist. Atunci, întoarcerea către trecut cu concepții superioare celor ale vechilor analiști pune temeliile istoriografiei românești. Atunci sint formulate și primesc răspuns cîteva din problemele centrale ale gândirii noastre istorice și politice: originea poporului român, continuitatea sa pe teritoriul vechii Dacii, statutul politic al primelor noastre formații de stat, evoluția acestui statut în raport cu dominația otomană. În gândirea cărturarilor acelei epoci apar, alături de mai vechile preocupări pragmatice, întrebări care prevestesc noi orizonturi filozofice și etice.

Pentru a înțelege tot ce aduce nou această epocă este necesar să-i cunoaștem antecedentele. Cercetările fragmentare de pînă acum privind ideile și tabloul cultural românesc din prima jumătate a secolului al XVII-lea nu reușesc să ne înlăture nedumerirea „generațiunii spontane“ de către sfârșitul aceluiași veac.

¹ Perioada în care limba română înlocuiește oficial slavona în redacția documentelor, așteaptă încă un studiu amănunțit. P.P. Panaitescu a afirmat că actele în limba română emise de cancelaria domnească din Țara Românească încep să predomine către 1657—1658 (în recenzia din *Documente privind istoria României. Introducere*, I-II, în „Studii“, 10(1957), nr. 5, p. 195), dar acte oficiale în limba română erau emise încă din timpul domniei lui Simion Movilă, 1600—1602.

Cronicarii, un Grigore Ureche, un Miron Costin, Brincovenii și Cantacuzinii, poetul Dosoftei, cărturarul Varlaam, poligrafii Nicolae Milescu și Dimitrie Cantemir care aduc prin preocupările lor atâtea culori proaspete și atîta varietate culturii românești din vremea lor, în ce climat de idei au crescut, ce inițiative mai vechi au continuat, căror întrebări ale generației precedente au încercat să le dea răspuns? Care fuseseră premisele acestei epoci de modificare a mentalității, ca și a mijloacelor de expresie și răspîndire a ideilor?

Cercetarea noastră va căuta răspunsuri la aceste întrebări numai pentru Țara Românească, începînd cu perioada agitată a succesorilor lui Mihai Viteazul (1601) și parcurgînd acești interesanți ani de-a lungul domniei lui Matei Basarab (1632—1654).

1. „FOAMETEA SUFLETEASCĂ“ DIN ȚARA ROMÂNEASCĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XVII-LEA

Informațiile relativ sărace despre climatul cultural al acestei prime jumătăți de secol privesc atît mediul general — țărănimia, preoțimea satelor —, cît și cercurile restrînse de cărturari din aristocrație, mănăstiri și clerul înalt. A distinge între aceste medii este, credem, strict necesar într-o analiză ca aceea întreprinsă aci. Pentru marea majoritate a populației țării ceea ce numim azi cultură însemna, pe de o parte, corpul de credințe și creații orale folclorice care nu intră în cercetarea de față, iar pe de altă parte instrucția cu caracter precumpănitor religios, răspîndită de către biserică, aristocrație și domnie, unitare în eforturile de a menține concepția și educația creștină ortodoxă la temeliile societății medievale românești. Rezultatele acestei educații se evaluau prin disciplină socială, respectarea instituțiilor, bunele moravuri, aspecte pe care contemporanii din țară sau străini le urmăreau în observațiile lor despre gradul de civilizație și luminare al poporului.

Posibilitățile de pregătire superioară (în primul rînd stăpînirea limbii de cultură a timpului — slavona —, dar și a altor limbi ca greaca, latina, turca), accesul la literatura străină, contactele cu alte medii prin oaspeți de peste hotare sau prin călătorii, asigurau cercurilor de cărturari din clasa dominantă (clerici sau laici) fondul de cunoștințe capabil să genereze idei noi, fertilizate de reflecție și îndrăzneală. Călătorii străini măsurau evoluția culturii ro-

mânești prin erudiția cărturarilor, bibliotecii, tipărituri, atitudini doctrinare.

Cum Țara Românească trece, îndată după domnia lui Mihai, printr-o perioadă agitată — conflicte militare, domnii scurte și nesigure, o fiscalitate apăsătoare, mișcări sociale — înfăptuirile în domeniul arhitecturii, literelor, tiparului și școlii sînt puține. În prima perioadă, de la Mihai Viteazul pînă la Matei Basarab, 11 domni se perindă în trei decenii pe tronul Țării Românești, unii în cîte 2—3 domnii scurte, alternînd cu o locotenență boierească sau o ocupație străină, însumînd 17 schimbări de cîrmuire, toate, firește, cu consecințele lor păgubitoare asupra vieții sociale și economice. În același interval nu se tipărește nici o carte, școlile sînt reduse la grupurile mici de dascăli și ucenici din mănăstiri, numărul manuscriselor copiate este mic. Ritmul creației culturale încetinește pe toate tărîmurile. În arhitectură, de exemplu, ni s-au păstrat din acești ani numai două construcții mai însemnate — biserica mănăstirii Radu Vodă din București (1614—1623) și aceea din Băteni-Ilfov (1626), ambele „restaurări cu unele adăugiri”².

Cu aceste date concordă constatările cărțurarului grec Matei al Mirelor care ne-a vizitat țara și a trăit aci mai mulți ani, la curtea lui Radu Șerban și Alexandru Iliș, sau ca igumen al Mănăstirii Dealului. El remarcă atitudinea puțin respectuoasă a poporului față de preoțimea acuzată de moravuri corupte, intervenția puterii laice în domeniul spiritual — amîndouă fenomenele indicînd o simptomatică indiferență față de ierarhia ecleziastică. El vede nevoia de a pleda pentru milostenie, castitate, fidelitate și temperanță, pentru respectarea creanțelor, înființarea de școli și opere de edilitate publică, sfaturi desigur inutile dacă împrejurările nu le-ar fi justificat. „Astăzi nu aflî în această țară om învățat, nici preot, nici călugăr, nici arhiereu, nici laic, pentru că n-au unde să învețe carte. Din neștiință apoi se nasc mii și sute de rele: se fac crime și fărădelegi mulțime, necuviințe și confuzii de tot felul, în biserici preoții nu știu să boteze, nu știu să facă liturghia; cînd le vorbești de misterele credinței stau și se miră ca și cum le-ai vorbi de lucruri de pe cealaltă lume; barbaria lor e completă, neștiind decît să mănînce colivele și colacii ce li se aduc”³.

² Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, vol. II, Buc., 1965, p. 77—78.

³ Matei al Mirelor, *Istoria celor petrecute în Țara Românească*, trad. A. Papiu Ilarian, în *Tesauru de monumente istorice pentru România*, t. I, București, 1862, p. 370 (și *passim*).

La aceste observații se poate adăuga tot ceea ce relatează documentele și cronicile străine ale timpului despre mișcările populare din 1617—1618, 1623—1624 și 1629—1632 și actele semnificative ce au loc cu aceste prilejuri: atacarea conacelor, izgonirea boierilor, refuzul plății birului, fuga în masă a țăranilor, nesupunerea față de domn⁴.

În raport cu ideologia timpului și cu disciplina socială pe care urmărirea să o mențină, tabloul este, deci, mai degrabă întunecat. El înfățișează, alături de ireverența față de această ideologie, nesupunerea, uneori fățișă, la recomandările ei. Instabilitatea politică, starea unei țări care, după „hainirea“ lui Mihai Viteazul, pierduse încrederea Porții, creșterea apăsării financiare⁵ explică îndeajuns circumstanțele.

Matei Basarab rezumă astfel în 1635⁶ starea culturală: „... în întreaga mea țară e foamete și sete, nu însă de pîine și apă, ci, după Prooroc, de hrană și adăpare sufletească“. El constată că „nicăieri nu se află o asemenea hrană“ și se teme că „nevoia sufletelor de aici, prin foamete fără de vreme, va slăbi“. Cauza este

⁴ P.P. Panaitescu în *Istoria României*, vol. III, București, 1964, p. 144. Aceste dezordini justifică măsurile luate de voievodul Leon Tomșa în 1631 pentru restabilirea ordinii (Biblioteca Academiei R.S. România, doc. 67/XLII). Cf. și informațiile extrem de interesante relative la mișcările culturale românești din Transilvania din secolul al XVII-lea în articolele lui I. Herepei din *A dattár XVII századi szellemi mozgalmaink történetéhez. I. Polgári irodalom és kulturális törekvések a század a első felében*. Herepei Iános cikci. (Repertoriul de date privind istoria mișcărilor spirituale din secolul al XVII-lea. I. Tendințe ale literaturii și culturii burgheze în prima jumătate a secolului. Articolele lui Herepei Iános), Budapest-Szeged, 1965, 627 p.

⁵ V. pentru aceste obligații studiile prof. M. Berza, *Haraciul Moldovei și Țării Românești în sec. XV-XIX*, în „Studii și materiale de istorie medie“, 2(1957), p. 7—47, *Variațiunile exploatarei Țării Românești de către Poarta otomană în sec. XVI-XVIII*, în „Studii“, II (1958), nr. 2, p. 59—74 și *Regimul economic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească* (în *Istoria României*, vol. III, Buc., 1964, p. 13—24). Redus la începutul veacului, haraciul Țării Românești crește la mai mult decât dublu sub domnia lui Matei Basarab. La aceasta se adaugă variate „peșcheșuri“ sultanului și dregătorilor otomani, dar mai ales cheltuielile pentru cumpărarea domniilor, cheltuieli recuperate apoi printr-o fiscalitate apăsătoare.

⁶ În predoslovnia la *Molitvenicul slavon*, Cimpulung (Dan Simonescu și Damian P. Bogdan, *Începuturile culturale ale domniei lui Matei Basarab*, în *Închinare P.S. Patriarh Miron*, București, 1938, p. 270 și I. Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografie românească veche*, t. IV, Buc. 1944, p. 184—185). Această „foame sufletească“ este înregistrată și două secole mai târziu de călătorul rus, savantul Porfirij Uspenskiij în notele sale de călătorie cînd vizitează Țara Românească în 1846 (G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, p. 366—367).

„împuținarea sfințelor cărți“, datorită „deselor năvăliri și impresurări ale diferitelor popoare, ale necredincioșilor și chiar ale unor credincioși“, aluzie, poate, la incursiunile militare în Țara Românească din vremea lui Gabriel Báthori (1611), principele Transilvaniei.

Dar aceste observații se referă la *climatul general* al educației și moravurilor românești. Cercul conducător al țării, laice sau clerice, numărau în aceeași vreme personalități remarcabile. În societatea pe care o criticase cu atîta asprime, Matei al Mirelor aflase totuși înlesnirile necesare unei însemnate opere de caligraf, moralist, cronicar și poet. Tot aci împodobise Luca Cipriotul, episcop al Buzăului, apoi mitropolit al Ungrovlahiei (1603—1629), frumoasele manuscrise care i-au stabilit faima de caligraf și miniaturist. În timpul său celebrul Chiril Lucaris, patriarhul Constantinopolului vizitează în mai multe rînduri țara, ca și alți prelați pe care-i întîlnim în 1615 (Partenie al Ohridei, Ieremia al Chitrii, Ioachim al Dristrei) și 1616 (Partenie al Grevenei). Mari mănăstiri aveau ca stareți învățați greci (Matei al Mirelor la Dealu, Partenie al Prespei la Snagov)⁷ ceea ce nu înseamnă, firește, că lipseau cărturarii români; este suficient, credem, să numim pe Mihail Moxa care, interesat de istoria universală, traduce în 1620 un *Cronograf* din slavonă în limba română. Dintre domni, știm că Alexandru Iliăș a încurajat activitatea lui Matei al Mirelor care-i închină interesante *Sfaturi* de domnie, și că Radu Mihnea avea o aleasă educație grecească dobîndită la Athos și latino-italiană formată la Veneția. La curtea lui Leon Tomșa (1629—1632) trimisul suedez Paul Strassburgh putea ține un discurs în latină, tîlmăcit pe loc de predicatorul curții, un grec cu studii la Wittemberg, cunoscînd patru limbi. Însemnările acestui călător⁸ care n-a văzut, ce e drept, decît curtea domnească, amintesc de Bucureștii „foarte mare și întins“, de falnica gardă de dalmatini, de „măr-

⁷ Pentru clericii cărturari ai timpului, majoritatea greci, v. Pr. N.I. Șerbănescu, *Mitropolii Ungrovlahiei*, în „Biserica Ortodoxă Română“, 77(1959), nr. 7—10, p. 765 și urm. Cf. și listele de învățați ai sec. XVII date de I.G. Sbiera, *Miscări culturale la românii din stînga Dunării în rîstimpul de la 1504—1714*, Cernăuți, 1897, p. 131—150 și 297—327 și Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte biserici ortodoxe. A. De la întemeiere pînă la 1800*, în „Biserica Ortodoxă Română“, 77 (1959), nr. 7—10, p. 918—921.

⁸ Rezumate de N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. I, București, 1928, p. 283—287, după Timotei Cipariu, „Archivu pentru filologie și istorie“, 1 (1867), p. 13 și urm.

furile scumpe“ care umplu străzile și piețele, bogăția agricolă, animalieră și minieră a țării, de petreceri la curte, serbări pastorale cu muzicanți ascunși în crînguri și concursuri ostășești. Observațiile ce ne interesează în primul rînd — acelea privind climatul de idei și moravuri — concordă cu cele ale altor contemporani: Voievodul i se plînge de „perversitatea supușilor săi, de sufletul lor gata de răscoală“, critică discutabilă firește, pentru că se referă la nesiguranța lui Leon însuși a cărui domnie era amenințată de pretendentul — pe atunci — Matei Basarab. Țara Românească avea însă, fie și împuținată de împrejurările defavorabile, pătura de oameni învățați capabili să asigure o continuitate de preocupări cărturărești.

Stările de lucruri din primele trei decenii ale secolului au continuat în bună măsură și în anii lui Matei Basarab. Imaginea luminoasă pe care ne-o facem despre *condițiile culturale generale* în această domnie bogată în ctitorii și tipărituri, incomparabil mai inzestrată cu cărturari, nu este confirmată de toate mărturiile contemporane. În 1640 Pietro Deodato-Bakšić⁹ găsea țara resimțindu-se de pe urma luptelor, la care cercetările mai noi adaugă fiscalitatea apăsătoare. Satele sînt pustii, bisericile rău întreținute, ogoarele nearate. Palatul domnesc din Tîrgoviște i se pare „clădit ieftin“. Cel din București era ruinat, cum îl văzuse și Strassburgh cu cîțiva ani mai înainte¹⁰. Starea comunităților catolice din Cîmpulung, Rimnic, Tîrgoviște decăzuse și marea biserică a franciscanilor din capitala de atunci a țării era în ruine. Călugării de la Dealu i se par misionarului catolic că „nu sînt buni la nici un fel de lucru pe lumea aceasta“ neștiind nici citi, critică greu de primit în întregimea ei. Pe călugări, la București, îi află prin circiumi, la fel de ignoranți ca și cei de la Tîrgoviște.

Peste cîțiva ani Marco Bandini făcea, în fugă, observații asemănătoare însă cu mai multă obiectivitate decît confratele său

⁹ N. Iorga, *op. cit.*, vol. II, București, 1928, p. 5—16, după *Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium*, t. XVIII; *Acta Bulgariae ecclesiastica*, Zagreb, 1877, p. 95 și urm. Cf. *Istoria României*, vol. III, p. 159 și Damaschin Mioc, *Reforma fiscală din vremea domniei lui Matei Basarab*, în „Studii“, 12(1959), nr. 2, p. 53—85. Raporturile Țării Românești cu Poarta ca și raporturile interne ale voievodului cu boierii sînt analizate de Eugen Stănescu în *Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene* (studiu introductiv la volumul *Cronici muntene*, ed. M. Gregorian, vol. I, Buc., 1961), p. XXIV și urm.), și în capitolul a celuiiași *Regimul politic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească* (*Istoria României*, vol. III, p. 24—29).

¹⁰ Grigore Ionescu, *op. cit.*, vol. II, p. 115.

lipsit de simpatie pentru o țară de „schismatici”¹¹. Însăși obștea cîmpulungeană a minorităților i se pare lui „*sine ullo prorsus spirituali progressu*”, pricină de scandal domnului, boierilor și tuturor locuitorilor. Observația o întîlnim și la alți misionari catolici contemporani care vorbesc și de convertiri la ortodoxie sau chiar la islamism, ceea ce denotă o decădere religioasă generală, chiar în mediul catolic, care prin contactele necesare cu apusul cultivat, prin conducători spirituali educați în școli străine, își întemeia credința pe altă pregătire culturală¹².

Cărturarii din țară constatau nu numai, ca Melhisedec din Peloponez, necunoașterea — explicabilă — a limbii grecești¹³, dar, ca Udriște Năsturel, lipsa cărților¹⁴ și chiar abaterea de la ortodoxie și unirea cu ereticii — aluzie, în acest caz, la împrejurări din Transilvania datorate propagandei calvine care putea contamina și Țara Românească¹⁵. Matei însuși, după 12 ani de domnie, constată că „unii deîn noi n-au nice de leac meștersugul scripturilor”, în timp ce „alți[i] nu meștersugul scripturilor iară nu fac cele ce zic scripturile” și „alți[i] iarăș cetesc scripturile și nu înțeleg ce zic”, nu acceptă pe cei învățați și nu îngrijesc de datoria educării credincioșilor¹⁶. Ștefan mitropolitul vorbește în 1651 de „atita neștiință a bogați (mulți, *n.n.*) preoți ai țării” și de reproșurile ce se aduc creștinilor și mai ales preoților că nu știu sluji tainele „pentru

¹¹ V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, în „Analele Academiei Române”, S. II, Mem. ist., 16 (1893—1894), p. 179—183.

¹² G. Călinescu, *Alcuni misionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1925, p. 91—92 (extras din *Diplomatarium italicum* 1, 1925). Ignoranța și moravurile rele ale călugărilor catolici din Țara Românească sînt denunțate de Pantelimon Ligaridis, vezi G. Călinescu, *Altre notizie*, în *Diplomatarium italicum*, 2 (1930), doc. XX (2 decembrie 1648).

¹³ În Predoslovie la *Învățăturilor*, Cîmpulung, 1642 alcătuită de Udriște Năsturel (I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, București, 1903, p. 127).

¹⁴ Predoslovie la *Antologhion slavonesc*, Cîmpulung, 1643 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 134).

¹⁵ Predoslovie la *Evangelhie învățătoare*, Govora, 1642 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 121). Bakšić știa că tineretul român frecventează școli de ale „ereticiiilor” (calviniste) în Transilvania, iar Pantelimon Ligaridis scria contra lor cîinci „Învățături” (V. Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, în „Revue des études sud-est européennes”, 1(1963), nr. 1—2, p. 37, n. 95 și p. 38). V. de asemenea, Șt. Meteș, *Istoria Bisericii Române din Transilvania*, ed. a II-a, vol. I, Sibiu, 1930, p. 394, n. 1.

¹⁶ Predoslovie la *Evangelhie învățătoare*, Dealu, 1644 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 145—146).

grosimea și grubia“ lor¹⁷. Asemenea observații venite din partea cărturarilor de atunci ai țării îngăduie concluzia că *epoca lui Matei Basarab nu adusese încă o redresare culturală, religioasă și etică generală, dar că necesitatea ei era simțită de factorii capabili să o înfăptuiască: domnia, boierimea și clerul*. Din preocuparea acestor componenți ai clasei dominante s-au și ivit în această perioadă inițiativele, inegale în valoare, divergente uneori prin concepție, menite să înmulțească învățătura și să îndrepte moravurile unui popor ajuns în condiția extremă care impunea grabnic reforme.

2. POLITICA CULTURALĂ A LUI MATEI BASARAB: REDRESAREA PRIN TRADIȚIE

Într-o țară ce se resimțea greu de pe urma a trei decenii de instabilitate politică și degradare a instituțiilor, care puteau fi măsurile de redresare culturală ale primului domn ce beneficia de o relativă pace, o administrație îndelungată și apreciable mijloace financiare? *Matei Basarab apelează la tradiția înaintașilor săi. Programul său cultural este unul al veacului precedent: sprijin multilateral al bisericii prin construcții, reformarea vieții monastice, tipărituri rituale, un învățământ plafonat, mai întâi, la nevoile clerului oficianț și al secretarilor cancelariei domnești, dezvoltat apoi în sensul tot tradițional al Contrareformei și în beneficiul tinerilor aristocrați din țară.*

O asemenea concepție de politică a culturii nu trebuie să ne mire. La capătul unei perioade de tulburare și decădere, Matei, potrivit cuprinzătoarei caracterizări a lui Nicolae Iorga „voia să aducă înapoi trecutul, trecutul de bogăție, de cinste, de putere, de mândrie și de învățătură. Privind în urma vremilor, el zărea la depărtare de un veac un chip de sfânt purtător de cunună lumească, împăciuitoar de țară, înfrățitor de boieri, înălțător de biserici, sprijinitor al meșteșugurilor și al științei celei bune de carte: celălalt Basarab era Neagoe. Matei Basarab voi să sa mene lui Neagoe Basarab. Din moștenirea acestuia făcea parte însă și cartea slavonă. Toți o uitaseră aproape, precum uitaseră și datinele și rinduielile bune: ca și pe dinsele, el voi s-o învie pe dînsa, socotind

¹⁷ Predoslovie la *Mystirio sau Sacrament*, Tirgoviște, 1651 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 181).

— aceasta era greșala lui — că sînt de o potrivă folositoare pentru înaintarea neamului¹⁸.

Dintre predecesorii săi Matei nu avea, firește, model mai bun decît pe Neagoe Basarab, cu care îi place să fie comparat¹⁹. În lumea răsăriteană contemporană exemplul cel mai strălucit care i se impune este Kievul cu inițiativele de redresare a tradiției ortodoxe prin mijloacele noi ale școlii, educației și tiparului datorate moldoveanului Petru Movilă. Se știe că din rațiuni politice nu cultivă relații prea strînse cu Poarta angajată în conflicte orientale sau sprijinind pe adversarul său din Moldova, Vasile Lupu. Raporturile cu Patriarhia ecumenică sînt mai degrabă oficiale, pentru ratificarea unor hotărîri domnești, cu înscăunarea mitropolitului Ștefan în 1648 sau depunerea aceluiași în 1653²⁰, deși unele danii continuă, așezămintele grecești sînt lipsite de o bună parte din veniturile lor românești prin cunoscutele acte de dezîncinare a marilor mănăstiri ale țării din 1639—1641²¹. După mai bine de patru decenii de strînse legături cu lumea greacă, atenția culturii românești se îndreaptă către ortodoxia slavă. Indirect Țara Românească va fi, o vreme, sub influența Contrareformei, influență fără consecințe doctrinare, firește, dar resimțită pe plan cultural. Politica lui Matei încearcă deci să fie una de *restaurare*. De ea beneficiază nu numai toți românii, dar și popoarele slave din Europa de sud-est, „neamurile înrudite cu noi după credință și avînd același vestit dialect slavonesc ca limbă, ale bulgarilor, sîrbilor”²² prin ctitorii, danii și tipărituri.

Rîvna ortodoxă a lui Matei aduce, mai întîi, un reviriment în arhitectura românească. „Bătrînul domn de țară a fost, sub raportul numărului de lăcașuri ridicate, cel mai mare ctitor biseri-

¹⁸ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688, în Studii și documente privitoare la istoria românilor*, vol. VII₃, București, 1904, p. CXXX.

¹⁹ „...Care din domnii de mai înainte ai țării, afară de cel din al cărui neam și familie prea vestită prea luminăția voastră prea nobilă prin urmași se trage, adevă că prea bunul Basarab Neagoe de odinioară, s-a arătat așa de spre bine făcător al țării ca prea buna domnie a voastră?...“ (prefața lui Udriște Năsturel la *Antologhionul slavon*, Cîmpulung, 1635; I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, vol. I, p. 132).

²⁰ Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia din Constantinopol...*, p. 921—922.

²¹ Cezar Boliac, *Monastirile închinat din România*, București, 1862, p. 465—490.

²² Predoslovia la *Psaltirea slavonă*, Govora, 1637 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, vol. I, p. 105).

cesc al neamului nostru; într-un răstimp cit jumătate din acela al lui Ștefan cel Mare, el a ridicat un număr de biserici și mănăstiri superior acestuia din urmă: se cunosc pînă acum 38 și, după toate probabilitățile, acest număr va crește²³. Îndată ce restabilirea finanțelor greu încercate de cheltuielile pentru investitură și de datoriile lui Radu Iliș i-o îngăduie, Matei construiește într-un ritm deosebit de viu. Multe din cele mai însemnate monumente ale sec. al XVII-lea, între care mănăstirile Arnota, Brîncoveni, Căldărușani, Dintr-un lemn, Plumbuita din București, biserica Sf. Dumitru din Craiova etc. sînt ridicate de Matei Voievod. Construcții trainice, elegante, frumos decorate, ele reflectă înlesnirea materială și voința de mecenat religios a ctitorului dar, cum ne așteptam, și încremenirea sa în tiparele înaintașilor. Specialiștii remarcă la bisericile lui Matei „o oarecare lipsă de avînt creator, manifestată prin reluarea și rămînerea în general la vechile forme consacrate de meșterii veacului anterior”²⁴.

În sensul aceleiași reformări a vieții spirituale Matei Basarab introduce rînduiala severă a cenobitismului (*obșejitija*) în mănăstirea din Cîmpulung²⁵. Vechiul învățămînt monastic este reformat nu în sensul vreunei înnoiri a programei, ci prin reorganizarea școlilor mănăstirești din Cîmpulung, Dealu, Govora și a aceleia de pe lîngă mitropolia din Tîrgoviște menționată de călători din 1640 și 1650²⁶. După 1646, tot la Tîrgoviște capătă adăpost cele-

²³ Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. III₂, București, 1946 p. 969; același, *Matei Basarab, cel mai mare ctitor bisericesc al neamului nostru în Prinos închinat I.P.S. Nicodim*, București, 1946, p. 167—176.

²⁴ Grigore Ionescu, *op. cit.*, vol. II, p. 78.

²⁵ Dan Simonescu, *Viața literară și culturală a mănăstirii Cîmpulung*, Cîmpulung, 1926, p. 62 și urm.

²⁶ Victor Papacostea, *O școală de limbă și cultură slavonă la Tîrgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab*, în „Romanoslavica”, 5 (1962), p. 183—194. De această școală ar putea fi poate asociat un text neremarcat dintr-un manuscris slav din sec. al XVII-lea care amintește despre o binefacere de ordin cultural a lui Matei, la inițiativa mitropolitului Ștefan (versurile ce urmează sînt alogorice), text citat de Vladimir Ćorović, *Узајамне везе и утицаји код старијих словенских записа* (Legături și influențe reciproce între vechile însemnări slave), în „Глас Српске Краљевске Академије” CLXXVI (1938), S. II, kn. 90, p. 164: „Matei Basarab voevodul nostru a voit/Ca toți să bea din izvor, iar nu din pahar./În mitropolie l-a deschis deci cu multă cheltuială./Acesta fie prin deasa rugă a vladicăi Ștefan” (cf. D.P. Bogdan, în *Revista istorică română*, 9<1939>, p. 349). E oare vorba, cum s-ar părea, de un izvor al științei, poate școala reorganizată de Matei la mitropolia din Tîrgoviște, poate o carte tradusă, alcătuită

brul—în toate sensurile — Pantelimon (Paisie) Ligaridis, pe atunci în slujba Contrareformei, care conduce aci câțiva ani o școală în limba greacă și latină, pentru feciorii de boieri, cu o programă de model iezuit, în care se învăța gramatica, retorica și logica²⁷. Nouă în Țara Românească prin cunoștințe, prin nivelul larg ca și prin limba de predare, școala avea tendințe conservatoare într-o vreme cînd la Marea școală din Constantinopol se preda filozofia neoaristotelică, epurată de influențe scolastice, a lui Teofil Coridaleu²⁸. Postelnicul Constantin Cantacuzino avusese inițiativa reținerii în Țara Românească a lui Ligaridis — în drum spre Moldova — ca dascăl al fiilor săi Drăghici și Șerban, împlinind astfel cel dintîi act însemnat al familiei sale pentru cultura țării.

sau tipărită în această mitropolie? O cercetare a manuscrisului în chestiune descris de A. Gorskiĭ și K. Nevostruev, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки* (Descrierea manuscriselor slave din Biblioteca Sinodală din Moscova), II, Mockba, 1862, p. 192 (referința dată de Čorović trebuie verificată!), ar putea lămuri chestiunea.

²⁷ Victor Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, în „Revue des études sud-est européennes”, 1 (1963) nr. 1—2, p. 7—39. În această școală aristocratică putea învăța însă prin excepție și un fiu de țaran ca Daniil Panonianul, traducător al *Îndreptării legii* și viitor mitropolit al Ardealului (*ibid.*, p. 37).

²⁸ *Ibid.*, p. 14—15; v. și Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée*, 2^e éd., Thessalonique, 1967, p. 143—146. Autorul diminuează rolul lui Ligaridis în favoarea celui alt dascăl cunoscut al școlii, Ignatie Petrițis și contestă că Ligaridis ar fi predat în latină. Răspîndirea latinei în rîndurile aristocrației muntene a vremii l-a preocupat pe B.P. Hasdeu, convins că în sec. al XVII-lea „în România cunoașterea acestei limbi (latină, *n.n.*) era în deoște răspîndită în nobilime și boierul care nu știa limba latină se considera în România [...] o raritate“ (*O indicație bibliografică*, publicată de Eufrosina Dvoicenco, *Un studiu necunoscut al lui Hasdeu despre traducerea cărții „De imitatione Christi“ în 1647*, în „Revista istorică”, 18 <1932>, nr. 10—12, p. 328). Păstrînd rezerve față de afirmația prea generală și categorică a marelui învățat, e bine să reamintim, alături de cunoștințele verificate de latină ale lui Udriște Năsturel, acelea ale surorii sale, doamna Elina Basarab. De remarcat în scrisoarea ei către sibieni din 18 mai 1653 (publicată de T.G. Bulat, *O mărturie a Doamnei Elina despre bătălia de la Finta*, în „Revista istorică”, 12 <1926>, nr. 1—3, p. 18—19); v. și un fascimil vădînd o frumoasă caligrafie latină la N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, București, 1942, p. 97 (*traducerea latină liberă a pasajului din Prov. 3,34*, altfel decît în *Vulgata* și datarea în latină după cronologia răsăriteană *anno mundi creationis*, procedee concludente pentru un cunoscător al latinei care păstrează abitudinile propriei culturi. De asemenea, expresia *Deo Peroptimo Maximo* atestă lecturi creștine în limba latină).

Reluarea activității tipografice cu mijloace tehnice superioare obținute de la Kiev²⁹ și cu hirtie produsă în țară³⁰ a dat la lumină în anii lui Matei Basarab 21 cărți³¹ — toate, firește, ecleziastice. Analiza lor confirmă concepția culturală a domnului. Nouă din aceste cărți sînt slavone, cinci slavo-române (în sensul că explicațiile tipiconale sînt românești dar textele rituate slavone, cu unele excepții asupra cărora vom reveni) și șapte românești. Dintre acestea numai trei apar „din porunca“ lui Matei: *Pravila*, Govora 1640 (și dacă „porunca“ emana de la voievod, inițiativa o are însă mitropolitul Teofil al Ungrovlahiei, semnatarul prefeței) ca și cele două ediții ale *Evangheliei cu învățătura*, Govora 1642 și Dealu 1644 (din inițiativa lui Silvestru ieromonahul, traducătorul cărții). *Principala carte românească a acestei domnii* (*Îndreptarea legii*, Tirgoviște, 1652) apare de asemenea din altă inițiativă decît a lui Matei, abia menționat în prefață pentru „bună voia“ și „sfatul“ său.

Dacă la cele 14 cărți slavone și slavo-române publicate în vremea lui Matei Basarab adăugăm manuscrisele slavone³², vom găsi prea grăbită judecata că în timpul bătrînului voievod „se părăsi gîndul de a se lucra mai departe cărți slavone“³³. Matei nu înțelegea să facă nici o concesie față de folosirea limbii slavone

²⁹ G. Strempele, *Sprrijinul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea*, în „Studii și cercetări de bibliologie“, 1(1955), p. 15—40.

³⁰ M. Popescu, *Fabricile de hirtie ale lui Matei Basarab*, în „Revista istorică română“, 7 (1937), p. 384—388.

³¹ Alte trei cărți menționate de I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 24, ca publicate în aceeași vreme sînt indoelnice. *Triodul-Penticostar* din 1644 (semnalat de Arhimandritul Leonid) pare a fi fost confundat cu acela din 1649, *Evanghelia* din 1645 (semnalată de Gh. Bran), cu *Evanghelia învățătoare* din 1644, iar *Slujbenicul* din 1646 de la Tirgoviște (descriș de Karataev) este desigur cel de la Dealu din același an (observația lui Șt. Pașca, *O tipăritură munteană necunoscută în secolul al XVII-lea: cel mai vechiu ceaslov românesc*, București, 1939, p. 17, n. 1); un *Triod de post* n-a fost tipărit în 1649 (v. mai departe notele 55—57).

³² P.P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei*, vol. I, București, 1959, mss sl. 13, 175, 192, 194, 204, 213, 236, 258, 272, 279 din Țara Românească, sec. XVII, unele luxoase și cu interesante predoslovii (ca nr. 13, *Tetravanghelul* de la Căldărușani ilustrat de popa Vlaicu în 1643).

³³ N. Iorga, *Istoria literaturii române*, ed. 2-a, vol. I, București, 1925, p. 247; Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române*, Sibiu, 1930, p. 84; Al. Procopovici, *Introducere în studiul literaturii vechi*, Cernăuți, 1922, p. 104—105. Ultimul autor revine asupra opiniilor sale în studiul *De la Coresi diaconul la Teofil, mitropolitul lui Matei Basarab*, în *Omagiu lui Ion Bianu*, București, 1927, p. 300 și urm.

în cult. Publicarea cărților slavo-române arată tocmai contrariul: prin traducerea părților tipiconale se recunoaște că preoții înșiși (cu atât mai mult poporul!) nu înțelegeau slavona; prin menținerea părților rituale în slavonă se impunea folosirea mai departe a unei limbi „sfinte”, necunoscută nici de turmă, nici de păstorii ei. Cele opt lexicoane slavo-române datînd din veacul al XVII-lea³⁴, păstrarea învățămîntului slavon în mănăstiri, redactarea unei gramatici slavo-române (așadar un manual de limbă slavă)³⁵ confirmă această hotărîre din programul lui Matei Basarab: cartea bisericească „nu putea părăsi vechiul său sicriu greoi al limbii slavone”³⁶. Bătrînul voievod a încurajat artele caligrafiei și miniaturii care cunosc în acei ani ultima lor perioadă de mare înflorire în Țara Românească, ceea ce ni se pare, încă o dată, semnificativ pentru tradiția medievală a culturii acelei epoci. El se înscrie în șirul marilor sprijinitori ai așezămintelor religioase din răsăritul creștin, orientînd însă către ortodoxia românească și slavă subsidiile, pe care le reduce așezămintelor grecești³⁷. Curtea lui este

³⁴ V. Papacostea, *O școală de limbă și cultură slavonă la Trgoviște*, p. 191 și notele 1—4.

³⁵ Diomid Strungaru, *Gramatica lui Smotriški și prima gramatică românească*, în „Romanoslavica”, 4 (1960), p. 289—306. De observat în textul reproduș din ms rom. 312 al Bibl. Acad. interesanta distincție între populații și naționalități: „De moșie iaste care den moșie se ia: rumîn, moldovean, ungar și altele. Den limbi iaste care den numirea oarecarîia den domnii se ia, cum e: pers den Persia, grec den Grecia și altele”. Staico grămăticul este traducătorul primului *Indice de cărți oprite* (ms. rom. 1570 al Bibliotecii Academiei, f. 8 —11); introducerea lui la noi ține, firește, de aceleași preocupări de fidelitate ortodoxă obișnuite în timpul lui Matei.

³⁶ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase*, p. CLXII. De aceea, poate, Mitrofan al Buzăului apreciază, în 1700, că în comparație cu opera lui Constantin Brîncoveanu, tiparul lui Matei Basarab „au adus puține și necoapte roduri” (Predoslovie la *Octoih*, Buzău; I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 398).

³⁷ Pentru sprijinul acordat așezămintelor sîrbești, v. Emil Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale între români și iugoslavi*, în „Cercetări literare”, 3 (1939), p. 170—173, iar pentru cele bulgare C.C. Giurescu, *Două ctitorii ale lui Matei Basarab în Bulgaria*, în „Revista istorică română”, 11—12 (1941—1942), p. 390—391 (este vorba de bisericile construite la Vidin și Șviștov). Atenția domnului se îndreaptă însă și spre celelalte țări românești; în Transilvania construiește biserica din Porcești și acordă alte binefaceri (Șt. Meșeu, *op. cit.*, p. 353—356, 416, 426), iar în Moldova pe aceea din Soveja (Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. III₂, p. 975). Daruri la Athos consemnează T. Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfîntul Munte Athos*, Sibiu, 1940 (*indice*), iar la alte așezăminte răsăritene Marcu Berza, *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, ed. 2-a, București, 1937, p. 26—27, 32, 49, 51.

pururea deschisă prelaților ucrainieni, bulgari și sârbi. *Toate aceste activități prin care bătrînul și bătrîniciosul voievod credea că poate înviora chipul cultural al țării erau, în al XVII-lea veac românesc, desuete și ineficiente.* În Europa de sud-est coordonatele generale se modificau, ceea ce ostașul sau omul politic înțelegea, după cum o dovedesc tenacitatea sa militară, legăturile sale diplomatice cu austriei și transilvănenii, dîrzenia față de Poartă, mîndra înfruntare a lui Vasile Lupu, încurajarea îndrăznelii balcanice³⁸. *El nu putea înțelege însă, în concepția sa învechită, rolul crescînd al ideilor noi în societatea românească și în schimbarea cursului ei.* Cramponarea de tradiția unei culturi de expresie slavonă și de cuprins exclusiv religios definesc îndeajuns sensul unei politici pe care I.G. Sbierea o numea cu excesivă severitate acum opt decenii „partida obscurantismului și a păstrării celor apucate”³⁹.

Ar fi nedrept însă ca, pentru tradiționalismul politicii sale, să i se conteste lui Matei Basarab convingerea cu care și-a împlinit programul de redresare culturală și să se nesocotească rezultatele acestui program. Fazele de tranziție din istoria culturii oferă suficiente exemple de concepții rămase în urma realităților. Ceea ce reduce eficiența operei lui Matei a fost insistența conservării slavonei în cult. Aceasta nu însemna însă că el contesta rolul scrisului românesc în afara cultului. Dovadă sînt pravilele (românești), documentele (românești), în genere toate scrierile sau tipăriturile în care *scrisul are o funcțiune de comunicare*, legată de complexele relații sociale. La fel de necesară fiind răspîndirea învățaturii, se apeleză, cum am văzut, la cărți de cateheză *tot în română*. Politica tiparului sub Matei Basarab ne apare, deci, drept foarte realistă: *ea nu neglijează necesitatea comunicării între români prin scris.*

Încă de la sfîrșitul secolului precedent activitatea lui Coresi arăta o convingere a cărturarilor, că limba de cult — care putea rămîne slavona — trebuie deosebită de limba de învățatură, care nu putea fi decît româna. *Începînd să tipărească opere de învățatură în românește Matei preia această convingere mai veche din cîmpul inițiativei particulare, încurajată de prozelitismul calvin, pe seama*

³⁸ *Istoria României*, vol. III, p. 165—168 (P.P. Panaitescu); I. Sîrbu, *Mateiu Vodă Băsărabas auswärtige Beziehungen, 1632—1654*, Leipzig, 1899; I. Lupaș, *Politica lui Matei Basarab*, în *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. I, București, 1927, p. 139—164.

³⁹ I.G. Sbierea, *Mișcări culturale la românii din stînga Dunării*, p. 24—25.

unei politici a conducerii Țării Românești⁴⁰. Departe de a mai monopoliza scrisul, uzul slavonei este, de acum înainte, limitat la domeniul ritual. Educația (prin pravile și cărți învățătoare) fiind făcută în limba poporului, se acceptă în chip vădit că scrisul slavon nu mai acoperă ca altădată întregul domeniu al culturii și astfel apare distincția între cartea de cult neînțeleasă și cartea de învățatură „pe-nțelea”. Introducerea limbii române în ritual peste câteva decenii va exprima recunoșterea unei realități, o concesie făcută limbii populare, dar și dorința ca biserica să-și păstreze întreg rolul său anterior de învățatură și îndrumare a poporului.

3. CONCEPTIA CULTURALĂ A LUI UDRIȘTE NĂSTUREL: PROMOVAREA UNUI UMANISM ROMÂNESC ÎN LIMBA SLAVONĂ

În climatul imprimat de politica lui Matei Basarab exprimând, cum s-a spus, „triumful vechii aristocrații”⁴¹ era loc, însă, și pen-

⁴⁰ Faptul pare să fi fost înțeles de Chesarie, episcopul Râmnicului care, ignorând mai vechile traduceri manuscrise, știa în 1778 că „tălmăcirea cărților (în limba română, n.n.) s-au început în zilele lui Matei Voevod Basarab” (Predoslovie la *Mineiul pe Noiembrie*, Râmnic, 1778, la I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, vol. II, București, 1910, p. 227). Este locul să remarcăm că introducerea limbii poporului (a limbii române) în cultul ortodox este un caz absolut particular în istoria ecleziastică și culturală a Europei. Alături de bisericile reformate (pentru care adoptarea limbii vorbite de popor era un principiu confesional) *Biserica română este singura dintre bisericile creștine din Europa care, deși aparține unei severe tradiții a părăsit vechia „limbă sfântă”, înlocuind-o cu limba vie a poporului.* Faptul se explică prin poziția specială a românilor care, latini de origine și de limbă, au fost obligați secole de-a rândul să asculte serviciul divin într-o limbă străină. Această problemă nu exista pentru slavii de răsărit și de sud și nici pentru greci. Îndrăzneala românilor, rău văzută de Patriarhia ecumenică, exprimă o atitudine ecleziastică realistă, pe care creștinii arabofoni din Siria și din Liban au manifestat-o în aceeași epocă, abandonând siriaca pentru araba vorbită de popor (S. Salaville, *Les liturgies orientales*, vol. I, Paris, 1932, p. 44—46; V. Căndea, *Une politique culturelle commune roumano-arabe au début du XVIII^e siècle*, în „AIESEE Bulletin”, 3 (1965), nr. 1, p. 53). Nu pot fi însă acceptate explicațiile lui R. Bousquet, *Le roumain langue liturgique*, în „Echos d’Orient”, 4 (1901), p. 35, nici cele ale lui Salaville, *op. cit.*, p. 42—44 relative la folosirea limbii române în biserică. În ceea ce privește alte „naționalizări” ale cultului ortodox (la estonieni, letoni sau pe teritoriile unor misiuni), intervenite recent, v. *ibidem*, p. 47.

⁴¹ Victor Papacostea, *O școală de limbă și cultură slavonă la Tîrgoviște*, p. 183.

tru alte inițiative culturale. Alături de boierii bătrâni care, ca Preda Brîncoveanu, înălțau biserici și cîntau la strună, citeau *Psalmii* și închinau, la masă, pentru scopuri sacre⁴², alături de un voievod care cumpăra moaște de la „metocul Sfîntului Munte“⁴³ și-și vedea numele menționat (ca sprijinitor, desigur) în tipăritura-talisman *Abagar* a episcopului bulgar Filip Stanislavov⁴⁴ lucrează, luminat de o nouă concepție despre cultură și cu superioare mijloace literare, cumnatul lui Matei Basarab, al doilea logofăt Udriște Năsturel⁴⁵.

Cărturarul ne-a fost înfățișat pînă acum de cîteva mărturii contemporane care-l laudă ca „iubitoriu de învățături și socotitoriu credinței ceii dirępte“, posesor al unei biblioteci cuprinzînd și „cărți noao“⁴⁶. Încă din 1625 îl întilnim ca funcționar al cancelariei domnești mai întîi pentru scris acte⁴⁷, cu vremea și pentru redactat, în numele lui Matei, desigur și al Elinei, dar și pentru alții — predosloviile cărților slavone sau române tipărite după 1635. Putea compune versuri slavone și „să dea sfaturi“ traducă-

⁴² Paul din Alep, *Călătoria... traducere de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru în Călători străini despre țările române*, vol. VI, București, 1976, p. 217; cf. și N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. I, p. 347—348.

⁴³ T. Bodogae, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴ Roma, 1641, cf. V. Bogrea, *Între filologie și istorie*, în „Anuarul Institutului de istorie națională“, Cluj, 1 (1921—1922), p. 322.

⁴⁵ Primele contribuții despre viața și opera lui Udriște sînt acelea ale lui P.V. Năsturel: prefața la ed. *Vieța Sfinților Varlaam și Ioasaf*, București, 1904, p. XI-LIX și studiul *Genealogia Năstureiilor*, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie“, 11 (1910) partea I-a, p. 293—330 și P.P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés Roumaines*, în „Mélanges de l'École Roumaine en France“, 1926, Première partie, p. 36—48; v. însă și bibliografia din Dan Horia Mazilu, *Udriște Năsturel*, București, Edit. Minerva, 1974, ultima și cea mai amplă lucrare consacrată învățatului muntean.

⁴⁶ Mitropolitul Varlaam, în predoslovie la *Răspunsul împotriva catehismului calvinescu*, Mănăstirea Dealului (?), 1645; cf. I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 192.

⁴⁷ *Documente privind istoria României*. B. *Țara Românească*, veacul XVII, vol. IV, București, 1956, p. 482—483, nr. 498. Vezi o listă a acestor acte la P.V. Năsturel, *op. cit.*, p. 293 și urm. La observațiile făcute despre modul cum își scria prenumele: Udriște, Uriil, Orest (*ibid.*, p. 314, n. 7) se poate adăuga grafia *Năsturel*, constantă în primele acte (*ibid.*, facsimile la p. 294—295) și în Predoslovie la *Pravila* de la Govora (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 109). P.Ș. Năsturel semnaleză forma *Năstureloviici* și o semnătură cu caractere latine pe zidul bisericii din Hirlău (*Însemnări din Hirlău și împrejurimi*, în „Monumente și muzee“, 1 (1958), p. 220, n. 5).

torilor⁴⁸. Cultura lui slavonă a fost explicată prin studii la Kiev pentru care nu există, însă, dovezi peremptorii⁴⁹. Cultura latină i-o atestă traducerea în slavonă a operei atribuită lui Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* (Mănăstirea Dealului, 1647), în predoslovia căreia vorbește despre „multa și fierbinte [...] dragoste pentru limba rîmlenească sau latinească, nouă vădit înrudită”⁵⁰. Preocupările literare i le confirmă traducerea în limba română a *Vieții sfinților Varlaam și Ioasaf*, socotită, pe atunci, drept opera Sf. Ioan Damaschin.

⁴⁸ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, p. 40—41 îi atribuie și traducerea *Evangheliei învățătoare*, Govora, 1642, Predoslovia citată în acest sens (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 121—123) nu e concludentă. Udriște este indicat aci ca „sfătuitor”, „purtător de grije” și *predoslov* (prefațator) al ediției. Ar fi de mirare ca un om căruia-i plăcea să și sublinieze chiar contribuțiile de prefațator, să nu-și fi semnat o traducere și să nu fi dat mai multe deslușiri despre alcătuirea ei. Ipoteza „literarizării” *Răspunsului la catehismul calvinesc* a fost afirmată (de Liviu Onu) în *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1964, p. 371. P.Ș. Năsturel a avansat și ipoteza interesantă în care presupune că Udriște este autor (sau cel puțin autor moral) al traducerii *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* precum și a *Vieții sfințului Nifon, patriarhul Constantinopolului* (*Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la „Vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople”*, în „Revue des études sud-est européennes”, 5 (1967), p. 63—67).

⁴⁹ În asemenea studii au crezut P.V. Năsturel, *op. cit.*, p. XLI (și în Occident?), N. Iorga, *Doamna Elina a Țării Românești ca patroană literară*, în „Academia Română, Memoriile Secțiunii istorice”, s. III, 13 (1932—1933), p. 6 (trimis de Gavril Movilă, domn al Țării Românești în 1616 și 1618—1620 și frate al lui Petru Movilă); C.C. Giurescu, *Istoria românilor*, III₂, p. 921, G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, p. 54, n. 1 (după A. Iațimirski) și *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse*, București, 1958, p. 73 (unde presupune și studii la Ostrog). P.Ș. Năsturel reia aceste ipoteze în articolul său *Insemnări din Htrlău și Imprejurimi*, p. 220. Posibilitatea unor studii în țară, unde existau dascăli de slavonie în mănăstirile românești și destui de latină în cele catolice nu trebuie părăsită. Udriște însuși spune în prefața la *Imitatio Christi* (I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.* t. IV, p. 197) cum a început a învăța latina după ce descoperise în casă un exemplar al cărții, „exersîndu-mă fără încetare, ziua și noaptea” și „nu numai din înțelepciunea cărților scrise, ci prin convorbirea cu vreme și fără de vreme cu toți cei ce o cunoșteau în chip natural iar nu artificial”, deci cu cei ce o vorbeau curent, ceea ce indică misionari catolici. Se adaugă faptul că sora sa Elina dovedește o rivnă asemănătoare pentru slavonă (patronînd cărți în această limbă) și latină (în care putea scrie), ceea ce arată că aceste limbi puteau fi învățate atunci și în Țara Românească, nu numai în școlile din Kiev unde Elina nu avusese în nici un caz acces.

⁵⁰ *Loc. cit.*

Udriște era un om umblat și în afara părților românești, Moldova, Transilvania, călătorise în Ungaria și Polonia ca sol al cumnatului său. În societatea românească a vremii se putea bucura de un comerț mai luminat de idei cu postelnicul Constantin Cantacuzino, un coleg de divan, cu mitropolitul Varlaam al Moldovei, cu Ștefan al Ungrovlahiei, firește cu propria-i soră, Elina, femeie cultivată. Dintre cărturarii străini care ne vizitează țara cunoscută pe grecii Blasios, Meletie Sirigos, Paisie Ligaridis, Ignatie Petritzis, pe rutenii Arsenie Suhanov, Dascălul Grigore⁵¹, pe sîrbii Longhin și Sava Brancovici, Gavril, patriarhul de Peć, pe Mihail mitropolitul de Kratovo⁵², pe croatul Rafael Levaković cu care corespundează în probleme religioase⁵³, iar dintre prelații creștini din Orientul Mijlociu pe patriarhul Macarie al Antiohiei și pe fiul acestuia, Paul din Alep.

Din toate aceste elemente, istoriografia noastră a dedus nu numai o pregătire literară remarcabilă, dar și o formație umanistă pe care, însă, deocamdată, nu o atesta decît cunoașterea și prețuirea limbii latine sau rarele referințe la motive clasice din prefetele alcătuite de el⁵⁴.

Avem însă un document literar de mare valoare pentru istoria culturii române a epocii atestînd în ce măsură preocupări umaniste pot exista — chiar în slavona culturală a vremii — în rîndurile cărturarilor munteni de la mijlocul secolului al XVII-lea. Este predoslovia — netradusă românește pînă acum — la *Pentecostarul*⁵⁵ publicat la Tîrgoviște în 1649.

⁵¹ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, p. 38—39; Victor Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, p. 20 și urm.

⁵² Emil Turdeanu, *art. cit.*, p. 174. Despre Longhin Brancovici v. și Șt. Mețeș, *Istoria bisericii românești din Transilvania*, ed. 2-a, vol. I, Sibiu, 1935, p. 244—246. Negustori sîrbi și croați în Țara Românească menționează N. Iorga, *Doamna Elina*, p. 66.

⁵³ P.V. Năsturel, Prefața la *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, p. LVI-LVIII; cf. și Dimitrie Găzdaru, *Misiunea culturală a lui Rafael Levaković pe lângă Matei Basarab. Prietenia lui cu Udriște Năsturel în Omagiu profesorului D. Găzdaru, Miscellanea din studiile sale inedite*, vol. I, Freiburg i.Br. 1974, p. 93 și urm.

⁵⁴ Udriște compară cu „anii lui Nestor“ longevitatea pe care o urează cumnatului său (Predoslovie la *Antologhionul slav* din 1643, I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 132) și știe că „binefacerea lăudată crește“, citat sapiențial (*ibid.*).

⁵⁵ Descriș de I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 171—175; I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 200—201. De existența acestei cărți, pe care o cunoștea prin D. Iarcu, se îndoaia I.G. Sbiera, *Mișcări culturale*, p. 94.

Autorii *Bibliografiei românești vechi* au semnalat și descris încă din 1903 această carte rituală tipărită prin grija și cu cheltuiala Elinei, soția lui Matei Basarab. O confuzie limpezită în 1932 de Nicolae Iorga⁵⁶ i-a făcut pe I. Bianu și N. Hodoș să creadă în existența a două ediții separate, *Penticostarul* din 1649 și un *Triod al postului* semnalat de Ūndolski și Karataev⁵⁷. Deși titlul ediției din 1638 este al unui *Triod*, conținutul ne arată că volumul cuprinde cartea liturgică ortodoxă folosită în perioada Cincizecimeii⁵⁸.

Cercetătorii de pînă acum au ezitat să analizeze conținutul prefeței *Penticostarului* Elinei Basarab. Bibliografii sus-menționați au renunțat să reproducă textul slav și să traducă prefața, explicînd că ar avea „un cuprins religios”⁵⁹. În memoriul citat⁶⁰ N. Iorga reproduce textul slav și enumeră cîteva motive și figuri literare din prefață, semnalînd cunoștințele clasice ale alcătuitorului ei, presupus a fi Udriște Năsturel, dar nu traduce întreg textul. Aceste ezitări sînt explicate apoi de Dan Simonescu după informații primite de la P. P. Panaitescu: Prefața *Triodului* „are un cuprins de mare însemnătate culturală, dar este scrisă într-o limbă slavă cu foarte multe greșeli, de un slab cunoscător al frazei slave și de aceea aproape intraductibilă”⁶¹. P. P. Panaitescu a atras din nou atenția asupra valorii prefeței *Penticostarului* cuprinzînd „multe aluzii la mitologia greco-romană” pentru istoria culturii române vechi, dar și asupra marilor dificultăți de traducere a unui text „scris așa de neînteligibil încît în multe locuri nu are sens”, afirmație de fapt inexactă⁶². Suficiente argumente ca să ne sporească interesul pentru acest text puțin cunoscut.

⁵⁶ *Doamna Elina*, p. 57, n. 1.

⁵⁷ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 175, nr. 56.

⁵⁸ Alcătuirile imnografice din *Triod* și *Penticostar* se aseamănă prin faptul că în amîndouă cărțile canoanele au cîte trei ode. De aci denumirile *Triod al postului* și *Triod al Cincizecimii* (sau *Infiorit*, sau *Penticostar*). V.S. Salaville, *Les liturgies orientales*, vol. I, Paris, 1932, p. 188—189 și Vasile Mitrofanovici—T. Tarnavski, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, ed. N.N. Cotlarciuc, Cernăuți, 1929, p. 268—269.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 173.

⁶⁰ *Doamna Elina*, p. 58—61.

⁶¹ I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 200—201.

⁶² P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 194. După cum se observă din traducerea noastră (pe care Damian P. Bogdan a avut bunăvoința să o revadă) obscuritățile textului, deși dificile, nu sînt imposibil de limpezit.

Cartea însăși, tipărită la șapte ani după ultima ediție a lui Petru Movilă (Kiev, 1642), la cererea călugărilor din Hilandar dornici de un text purificat potrivit ortografiei sîrbești⁶³ a marcat un moment în istoria bibliografiei slave și Șafařík o amintea drept „cea mai voluminoasă carte bisericească după *Mineiul* lui Bojidar Vuković“⁶⁴. N. Iorga o integrează marelui program de tipărituri slave al lui Matei Basarab, program căruia misionarii catolici din Balcani încercau să-i dea o tendință uniată, înainte ca domnul muntean să apeleze la sprijin de la Kiev⁶⁵. Pentru tipărire vine în țară călugărul sîrb Ioan de la Gonionița care lucrează cu ajutorul mai vechilor „drucari“ locali. Cartea se răspîndește apoi în Bosnia, la Saraievo, la Pakra⁶⁶, în Rusia, Ucraina⁶⁷, ajungînd, firește, și la Hilandar⁶⁸.

O epigramă de 14 versuri în 13 silabe, metrică folosită în Polonia de Jan Kochanowski și la noi de Dosoftei mitropolitul⁶⁹ dar și de Năsturel⁷⁰ în alte închinări versificate, premerge interesanta predoslovie. Nesemnate, aceste versuri laudă pe patroana cărții, al cărei nume Elina ar proveni, afirmă autorul, din grecescul Ἐλεος, „milă, caritate“.

Adresată beneficiarilor ediției, călugării din Hilandar, *Predoslovie* are ca temă dărnicia. Potrivit liberalităților suveranilor creștini medievali, accentul cade pe hrana spirituală acordată, la cerere, pioșilor athoniți, în schimbul rugăciunilor ce vor înălța

⁶³ În ce constă modificările a arătat Șt. Novaković, *Српски утам-напу у Румунију* (Tipărituri sîrbești în România), în „Годишница Николе Чуича“, 17(1897), p. 341—348. În Țara Românească o nouă ediție era mai puțin necesară deoarece precedentele ediții din 1626 și 1642 circulau la noi, cum constată mai târziu A. Iațimirski (v. G. Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse*, p. 76).

⁶⁴ Cf. B.P. Hasdeu, *O indicație bibliografică*, la Eufrosina Dvoicenco, art. cit., p. 327.

⁶⁵ N. Iorga, *Doamna Elina*, p. 64—66.

⁶⁶ E. Turdeanu, art. cit., p. 170.

⁶⁷ I. Bianu și N. Hodoș, op. cit., p. 175.

⁶⁸ N. Iorga, art. cit., p. 67.

⁶⁹ *Psaltirea în versuri*, Uniev, 1673, ps. 6, 7, 12, 28, 29 (în Dosoftei, *Opere*, vol. I, ed. N.A. Ursu, București, 1978, p. 20—22, 31, 65—68); R. Ciocan, *La genèse du Psautier de Dosithée*, în „Balcania“, 7(1944), partea 2-a, p. 437.

⁷⁰ Vezi, de pildă, epigramele slavone ale lui Năsturel la *Pravila* de la Govora, 1640 (I. Bianu și N. Hodoș, op. cit., p. 109), epigrama românească a *Evangeliei învătătoare*, Mănăstirea Dealu, 1644 (*ibid.*, p. 145), aceea slavonă din *Imitatio Christi*, Mănăstirea Dealu, 1644 (op. cit., t. IV, p. 195), republicate de G. Mihăilă în antologia îngrijită împreună cu Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. II, București, 1969, p. 270 și urm.

pentru mîntuirea Doamnei Elina și a soțului său Matei Voievod. Argumentele și exemplele citate alături de obișnuitele locuri biblice ar trebui să ne uimească dacă textul n-ar fi datorat erudiției unui umanist hotărît să iasă din canoanele clasicei literaturi eclesiazstice răsăritene pentru a sacrifica altui clasicism, cel greco-latin.

În cele cinci pagini cuprinzînd *Epigrama* și *Predosloviea*, autorul se întemeiază aproape exclusiv pe argumente, autorități și citate din scriitorii de prim ordin ai antichității⁷¹. El cunoaște teoria lui Platon din *Cratyl* asupra numelor primitive așezate după natura fiecărei ființe; se referă la simbolismul pitagoreic al numerelor pentru a arăta de ce „*Penticostarul*, numărul 50 este număr desăvîrșit“. Compară calmul mănăstirii bine cîrmuită cu „zilele alchionidice“, iar darurile peste fire cu „laptele de pasăre“ de care vorbește Aristofan în *Viespile* și *Păsările* sale. Combate cererile nepotrivite evocînd obrăznicia carienilor care nu respectau anteteriile sau avertismentul lui Antistene (cunoscute din Diogene Laerțiu) „de-a ne încrede mai degrabă în corbi decît în lingușitori“.

Pentru eruditul nostru autor dărnicia este ineputabilă precum „chivotul nedeșertat al harului“ după cuvîntul lui Șimonide din Keos. Cartea pe care doamna Elina o dăruia monahilor din Hilandar este antidot al mihnirii ca leacul $\nu\eta\pi\epsilon\nu\theta\acute{\iota}\varsigma$ cel folosit de Elena din Troia, ca $\mu\acute{\omega}\lambda\upsilon$, buruiana fermecătoarei Circe, prilej de a cita lungi pasaje din *Odiseea* ce dovedesc o profundă familiarizare cu opera lui Homer. Virtutea binefacerii este întemeiată pe idei din *Etica nicomahică* a lui Aristotel, este ilustrată prin citate din *Elegiile* lui Theognis din Megara, *Geografia* lui Strabo și *Viața cezarilor* a lui Suetoniu. Dificultatea practicării acestei virtuți o întîlnește din nou în Platon (sau la Theognis), iar modul desăvîrșit al împlinirii ei îl află în rezumatul lăsat de Diogene Laerțiu din învățătura lui Aristotel despre cele trei bunătăți: sufletești, trupești și exterioare. Este amintit destinul cu numele întîlnit în *Fedon* sau *Gorgias*: $\eta\ \epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Recunoștința e comparată cu „trîmbițele tireniene“, modestia celui darnic este recomandată cu autoritatea lui Plutarh (în *Scrierile morale*) și Lucian (în *Saturnalii*, $\tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\delta\ \kappa\rho\acute{\omicron}\nu\nu$). Autorul pare să știe ce sînt *solecismele* (dar în acest caz menționarea lor este greșită în expresia „limba siciliană“), ce înseamnă vorbire laconică și, în

⁷¹ A se vedea, în anexă, textul *Predosloviei*.

încheiere (pe care o numește „colofon“) compară pe fecioarele cele înțelepte cu amazoanele unite prin legăturile harului mai tare decât cu „nodurile lui Gordian“.

Referințele biblice sau patristice nu puteau lipsi, firește, în prefața acestei cărți bisericești, dar faptul că, alături de peste douăzeci de citate din clasici sau locuri comune ale literaturii sapiențiale antice întâlnim numai cinci citate din *Biblie* ni se pare concludent pentru formația și concepția literară a autorului. După cunoștința noastră *ne aflăm în fața celui dintii text din literatura medievală românească alcătuit cu atât de concentrate mijloace umaniste.*

Cine este (cine putea fi?) autorul acestui prețios text? Nicolae Iorga⁷² și P.P. Panaitescu⁷³ l-au indicat fără ezitare pe cel mai învățat cărturar din Țara Românească de la mijlocul secolului al XVII-lea, pe Udriște Năsturel. Nu avem argumente pentru a respinge această atribuire. A lua drept bun supratitlul acestui text care menționează pe Doamna Elina (patroana cărții) ar fi desigur o eroare. Sora lui Udriște cunoaște latina, ceea ce dovedește o cultură desigur remarcabilă pentru o femeie din societatea noastră medievală, dar nu avem nici o dovadă că ar fi stăpînit la fel și greaca⁷⁴ numeroaselor izvoare citate în *Predoslovia* publicată sub numele ei. Cît privește atribuirea unei prefețe altui autor decât cel indicat în intitulăție, precedentele o autorizează. O *Predoslovie*, din 1643 (aceea a *Antologhionului slav*) semnată de Melchisedec, igumenul mănăstirii din Cîmpulung, este încheiată printr-un concludent *Nota bene*: „Această precăvîntare o, prea luminate

⁷² N. Iorga, *Doamna Elina*, p. 62.

⁷³ P.P. Panaitescu, *Inceputurile și biruința scrisului în limba română*, p. 194.

⁷⁴ În ceea ce privește cunoștințele de limbă greacă ale lui Udriște Năsturel v. Damian P. Bogdan, *Despre manuscrisele slave din Biblioteca Academiei Române*, în „Arhiva Românească“, 4(1940), p. 130. Este vorba de unele note marginale în greacă și în latină pe care Udriște le-a făcut în ms. sl. 286 de la Biblioteca Academiei. Nota de lectură din 1636 a fost deja semnalată de A. Odobescu, „Analele Academiei Române“, 10(1877), S.I., p. 22, nr. 1 (v. și comentariile noastre la A. Odobescu, *Opere*, vol. II, București, 1967, p. 413. De asemenea, P.V. Năsturel, în prefața la *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, p. XLIII). Petre Ș. Năsturel a avut amabilitatea să ne atragă atenția că tonul acestei prefețe, cu elogierea înțelepciunii, bunătății și liberalității „patroanei“ cărții (de exemplu: „Astfel judecînd acestea, cu un duh foarte învățat și cu o minte bogat înzestrată din știința cea prea dumnezeiască, ne-am obișnuit a da toate îndoit“) exclud posibilitatea ca doamna să fi fost ea însăși autoarea textului.

și prea cuvioase stăpîne, a fost întocmită și scrisă de mine mai micul între robii luminăției tale Orest Năsturel, al doilea logofăt din Fierăști⁷⁵. Altă *Predoslovie*, aceea a *Evangheliei învățătoare* de la Govora din 1642, în care Udriște este amintit la persoana treia ca unul din „sfătuitori“, îi citează numele în litere grase cu mențiunea „*prefațatorul acestei cărți*“. Cît privește numele din intitulăția sau încheierea unei prefețe, el era acela al patronului cărții iar nu negreșit al autorului textului. Ediția munteană a *Pravilei* de la Govora din 1640 poartă în intitulăția prefeței numele mitropolitului Teofil, iar ediția ardeleană, pe același text, numele mitropolitului Ghenadie de la Bălgrad⁷⁶. Prefața însăși este tradusă, cu minime modificări, după aceea a *Nomocanonului* de la Kiev din 1629, schimbîndu-se doar numele lui Petru Moghilă cu acela al mitropolitului Teofil, care considera desigur că și predoslovica face parte din cartea tălmăcită⁷⁷. Prefața unui tiraj din *Molitvenicul slav* (Cimpulung 1635) poartă în încheierea tipografilor semnătura lui Ioan Glebković, a celui de-al doilea tiraj semnătura lui Ivașco Băleanul⁷⁸.

Știm însă că Udriște este, pentru condiția și talentul său literar, redactorul prin excelență al prefețelor cărților tipărite în timpul domniei lui Matei Basarab. El nu putea refuza surorii sale același serviciu adus cumnatului Matei Basarab sau lui Melchisedec. Pentru aceeași rațiune el nu putea însă nici să-și menționeze numele după o asemenea prefață. Erudiția slavonă retorică obișnuită la Năsturel, ca și circumstanțele amintite ne impun acceptarea atribuirii la care s-au oprit precedenții istorici ai culturii noastre.

Adăugarea acestui text, prin excelență umanist, la opera lui Udriște Năsturel ne îngăduie două concluzii importante atît pentru judecarea operei cărturarului, cît și a acelui moment din istoria ideilor în țara noastră.

Ni se poate părea curios ca un autor frecvent citat pentru traducerea romanului religios *Varlaam și Ioasaf* în limba română să-și fi concentrat erudiția umanistă în prefața unei antologii de *imnografie creștină*. Această observație ne cere însă modificarea

⁷⁵ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 132. La fel *Cuvîntul către cititor*, *ibid.*, p. 134. V. indicația „Năsturel predoslov“ în ediția din 1642, *ibidem*, p. 122.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁷ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 31.

⁷⁸ I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 187.

aprecierilor precedente despre opera lui Năsturel, mai puțin „greu de definit“, „contrazicătoare“, adresată „numai unei elite“, în disprețul celorlalți cititori ai vremii, cum a putut fi apreciată⁷⁹.

Este sigur, mai întâi, că el avea pentru această antologie imnografică, *Penticostarul*, prețuirea înaltă, ignorată de cercetătorii moderni. *Penticostarul* nu este o banală carte rituală, ci un corpus poetic cuprinzând alături de creațiile lui Iosif din Studion câteva dintre cele mai valoroase compuneri ale imnografilor bizantini. Prefațatorului nu i se păreau deci distonante evocările sale clasice față de substanța poetică a odelor cuprinse în cele peste 900 de pagini ale cărții. Aducându-i un omagiu umanist (așa cum textele clasice erau folosite de autorii renașterii catolice, care puseseră pe clasicii greco-latini în slujba misticei creștine) și alcătuiind prefața într-o limbă pe care o cinstea deopotrivă pentru funcțiunile sale sacre și culturale, Udriște Năsturel ni se înfățișează în ipostaza tipică a cărturarului Contrareformei. Procedînd astfel el ilustrează exemplar una din modalitățile umanismului nostru medieval care continuă umanismul mai vechi creștin și se întilnește cu umanismul profesat pentru apărarea doctrinei ortodoxe de curentul movilean de la Kiev. *Promotorii săi au crezut, ca și Udriște, că valorile antichității clasice pot fi vehiculate nu numai de greacă sau latină, ci și de slavona sacră.* De aci traducerea operei lui Thomas à Kempis, *Imitatio Christi* în limba slavonă alcătuită de același Udriște Năsturel, de aci ambiția lui de a introduce clasicismul greco-latin în cultura românească prin slavona cărturărească a timpului și, tot de aici, predilecția lui pentru o slavonă arhaizantă, „clasică“ precum latina umanistilor apuseni, diferită și de slavona curentă a cancelariilor și de aceea coruptă a clericilor. Oricui ar reproșa caracterul retrograd al unor asemenea ambiții⁸⁰ i se poate răspunde că în total acord cu viziunea altor umanisti europeni, Udriște nu făcea decît să introducă într-o cultură națională valorile umaniste vehiculate de limba de cultură autorizată a timpului său. Latinizantii umanismului apusean procedaseră la fel, fără reproșul de a fi înapoiți⁸¹.

Contesta Udriște rolul limbii române în scrisul vremii lui? Fără îndoială că nu. Din traducerea *Vieții lui Varlaam și Ioasaf*

⁷⁹ P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 193—194.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁸¹ Philippe Monnier, *Le Quattrocento, essai sur l'histoire littéraire du XV^e siècle italien*, nouv. éd., t. I, Paris, 1931, p. 211—234.

trebuie să deducem conștiința lui de a face, în română, o operă literară de aceeași valoare cu cea în slavonă. Ca și prefața la *Evanghelia învățătoare* din 1642, această traducere înseamnă însă ralierea la o acțiune mai largă de învățare a poporului în limba sa, în română⁸². Referirile la „*limba sfântă slavonă*”, compararea ei cu latina pe care o iubea deopotrivă⁸³ indică suficient în ce parte înclinau predilecțiile literare ale cărturarului nostru. Alături de funcțiunile rituale, el credea însă că slavona mai putea avea un rol: ca și latina apuseană, ea ar fi fost capabilă să vehiculeze valorile antichității clasice. Dar atunci când este vorba de educația poporului, Năsturel are încredere în limba română, pe care o folosește cu talentul său literar.

Opera lui Udriște Năsturel demonstrează astfel că interesul pentru literatura umanistă se manifestă în cultura românească încă înainte de abandonarea limbii slave ca mijloc de expresie literară. Faptul că promotorul acestui curent este un aristocrat nu trebuie să ne mire. Cercetări mai noi au arătat că în Europa răsăriteană intelectualii umaniști s-au recrutat adesea din rîndurile nobilimii. Fenomenul se întîlnește însă și în alte părți ale Europei, în Franța și Italia⁸⁴.

Omul de stat care se dedică în răgazurile lăsate de treburile politice cultivării literelor clasice este unul din genurile tipice ale umanismului medieval. „Dacă la Milano — scria Philippe Monnier — umanismul este mai ales o armă, la Veneția el este îndeosebi un lux. Acolo nu găsim profesioniști, de felul lui Filelfo sau Poggio, ci patricieni de seamă care fac din studiu îndeletnicirea lor aleasă [...] Ei sînt magiștri ai Sfatului, *avogadores* ai Serenissimei, procuratori

⁸² Udriște însuși scrie pentru igumenul Melchisedec elogiul educației în predoslovია *Învățăturilor* din 1642 (I. Bianu și N. Hodoș *op. cit.*, p. 126—127). Prin învățătură înțelepții „bagă minte în capetele lor și o înțeleptează și fug de răotăți[...]”. Și iarăș aduc aminte de bunătăți[...] „Aciasta iaste folosința care ia înțelepții de la cărțile cele de învățătură”. Tot aci ideea că „fieșce om după mîntea lui și după privederea lui care are obrășenie ca aceia-i dă și Dumnezeu”, referire la ideea umanistă a meritului personal. Reproșul lui P.P. Panaitescu (*Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 194) că „el nu putea înțelege că scrisul și tiparul sînt destinate a fi citite de cît mai mulți, spre luminarea lor“ e contrazis de acest capitol al operei lui Udriște.

⁸³ În predoslovია la traducerea din *Imitatio Christi* (I. Bianu și Dan Simionescu, *op. cit.*).

⁸⁴ M. Gilmore, *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954; S.D. Skazkin, *Contribuții la problema metodologiei istoriei Renașterii și Umanismului*, în „Analele româno-sovietice. Istorie”, 1959, nr. 1, p. 69—90; P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 202 și urm.

ai Sfântului Marco, ambasadori, dregători, prelați, patriarhi ai Aquileii, mari amirali și puternici ai Veneției [...] Treburile publice și particulare ne obsedează în așa măsură — scria Girolamo Donato lui Poliziano —, încât studiile noastre sînt mai puțin studii, cît furturi pe seama timpului. Pentru această lume latină nu este decît un fericit divertisment sau, cum spune unul dintre-ai lor, o prea frumoasă desfătare.⁸⁵ Mergînd spre Apus, Veneția este prima cetate cu adevărat umanistă pe care o cunoșteau cărturarii noștri și asemănarea cu literații venețieni a unui Udriște, Miron Costin sau Constantin Cantacuzino nu poate fi o întîmplare. Ca și la Veneția, societatea românească a epocii (și societatea sud-est europeană în general) nu dispunea de condițiile necesare bunei dezvoltări a unei „carriere umaniste“ independentă de contingențele primare, materiale, care și în această zonă se făceau acut resimțite. Astfel, cărturarul — cleric sau laic — trebuia să-și asigure în primul rînd prin alte activități venituri și o anumită poziție socială.

Adeziunea la valorile antichității clasice a intelectualilor români din clasa aristocratică în această fază de pătrundere a umanismului era cu atît mai lesnicioasă cu cît, la început, ei nu aveau de învins dificultăți doctrinare. Abia peste cîteva decenii unui Dimitrie Cantemir lecturile umaniste îi vor naște întrebări în dezacord cu doctrina creștină⁸⁶. Distingînd în umanism o atitudine cultural-literară (admirația scrierilor și limbilor antichității) și una doctrinară (antropocentrismul), constatăm că primii noștri umaniști sînt deocamdată numai sub raport literar adepții acestui curent. În cazul lui Udriște, valorile clasice îi sînt dezvăluite prin contactul cu literatura și ideile „Renașterii catolice“ pe care răsăritul slav le preia în așa-numita fază de „occidentalizare a Ortodoxiei“⁸⁷. Apelul la autorii antichității pentru întărirea adevăru-

⁸⁵ Philippe Monnier, *op. cit.*, vol. I, p. 168—169. De observat că umanismul patricial venețian are drept primă preocupare *educația*, încă o notă comună cu mișcarea culturală contemporană din țările române.

⁸⁶ V. Cândea, *Le dialogue Orient-Occident, tradition-innovation dans le „Diwan“ de Démètre Cantemir*, în „Bulletin de la Commission nationale roumaine pour l'Unesco“, 6(1964), nr. 1—2, p. 60.

⁸⁷ P.P. Panaitescu, *Influența polonă în opera lui Grigore Ureche și Miron Costin*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii istorice“, S. III, 4(1925), p. 156.

rilor creștine, „creștinarea stoicilor”⁸⁸, reforma vieții monastice, repunerea în circulație a scrierilor pioase ale misticilor renani sau a operei *Imitatio Christi* atribuită lui Thomas à Kempis corespunde dorinței de ordine, de disciplină socială firească după perioadele de tulburare, instabilitate și privațiune, dorință careia Biserica îi răspunde cu mijloacele sale. Cum răsăritul Europei cunoscuse, la trecerea dintre secolele XVI și XVII, vicisitudini similare celor din țările catolice ale Europei apusene și centrale, cum zelul misionar generat de Contrareformă amenința bisericile ortodoxe, o redresare folosind chiar mijloacele Renașterii catolice părea una din căile sigure de îndreptare și rezistență și în promovarea acestei căi a constatat opera de reorganizator ecleziastic și animator pe plan cultural a lui Petru Mcvilă⁸⁹. Legături cu Kievul, dar și contacte directe cu lumea catolică prin zona Adriaticei și prin misionarii din țară, au permis ecourile din Țara Românească ale Contrareformei pe care le-am descris mai sus: reorganizarea vieții mănăstirești, interesul pentru autorii clasici și chiar traducerea cărții atît de răspîndită tocmai atunci în Apus, *Imitatio Christi*⁹⁰. Aceste împrejurări ne pot explica umanismul religios al Doamnei Elina, al lui Udriște Năsturel, educația în același spirit a copiilor săi⁹¹.

⁸⁸ Frecvența citatelor din Plutarh și Diogene Laerțiu (pentru stoici) în predoslovია *Penticostarului* din 1649, a lui Seneca, Epicur etc. în *Divanul* lui Cantemir (Iași, 1698) indică suficient izvoarele clasice „creștinate” care circulau la cărturarii români ai sec. al XVII-lea. V. în acest sens L. Zanta, *La renaissance du stoicisme au XVI.^e siècle*, Paris, 1914; J.L. Saunder and J. Lipsius, *The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, 1955.

⁸⁹ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 5—9; Al. Iablonowski, *Akademia Kiowska-Mohilanska*, Krakow, 1901; G. Florovski, *Путь русского богословия*, Paris, 1937, p. 44—49 și rezumatul din „Kyrios”, 1937, p. 1—23, sub titlul *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*.

⁹⁰ Roland Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles. La grande mutation intellectuelle de l'humanité*, 3^e éd., Paris, 1961, p. 198—201. Thomas à Kempis, *Opera omnia*, t. I-III, în ediția clasică a lui Henricus Sommalius e publicată tocmai la începutul veacului de care ne ocupăm, în 1607. Petre Ș. Năsturel ne-a semnalat după A. Fleury, *De imitatione Christi*, Turonibus, 1920, p. 5, nouă alte ediții ale acestei lucrări publicate între 1599 și 1647 (1599, 1600, 1601, 1607, 1615 — de Sommalius; 1617 de Bellerus; 1617 și 1627 — de Moretur; 1647 de Chiffetus). Este locul să mulțumim încă odată lui P.Ș. Năsturel care, citind acest studiu, ne-a dat un prețios ajutor prin observațiile sale pertinente.

⁹¹ Radu Năsturel a învățat cu un profesor din Kiev, vorbea latina, după mărturia prietenului său cronicarul Gheorghe Brancovici, a înființat o școală pentru copiii săraci la Cimpulung, a copiat traducerea tatălui său din *Varlaam și Ioasaf*. Fratele său Mateias, înfiat de mătușa sa Doamna Elina, a iertat pe patul unei morți premature, la șaptesprezece ani, toate

Dar nu acest umanism cărturăresc putea rezolva problemele mari ale educației poporului, pentru care se cereau alte mijloace. Ajungem astfel la opera clericilor învățați de origine țărănească din această epocă, promotori ai unei dezvoltări de și mai ample consecințe în cultura românească.

4. INIȚIATIVELE CĂRTURARILOR DIN POPOR: ÎNVĂȚĂTURĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Clerul trebuia desigur să sprijine cu toată rîvna politica unui domnitor hotărît să facă așa de mult pentru Biserică, astfel încît Matei Basarab a găsit nu numai în ierarhia ecleziastică pe care o alegea el, dar și în clerul mănăstiresc foarte apropiați colaboratori culturali: traducători, dascăli de școală, tipografi capabili să preia tehnica meșterilor veniți din afară și, negreșit, sfătuitori pentru stabilirea unui program editorial pe care un cirmuitor medieval mai priceput în politică și strategie nu l-ar fi putut singur stabili în toate detaliile. Opera unuia dintre acești colaboratori de o origine țărănească pe care îi place să o afirme — mitropolitul Ștefan —, ca și contribuțiile altora care încurajează scrisul și tiparul românesc, îngăduie să distingem sursa acelor inițiative care aveau să fie hotărîtoare pentru prefacerile culturii românești.

La înscăunarea sa, Matei găsisse un mitropolit „grec și de neam și de limbă“ pe Grigorie (1628—1637) cum declară însuși prelatul într-un act din 1635—1636⁹². În timpul succesorului său Teofil (1637—1648) se întemeiază tiparnițe la mănăstirile Govora și Dealu și la Tirgoviște, pe lângă cea din Cîmpulung care funcționa din 1635. La Govora apare în 1639 cea dintîi carte din Țara Românească tipărită și românești, *Paraclisul* din 1639, cu un cuprins educativ, pentru că după laudele Precistei, după obișnuitele rugăciuni de seara și de dimineață „prea limba rumânească, cine va citi să înțeleagă ce zice“, se dau elementare sfaturi religioase, morale, despre „direptatea firei“, despre „direptatea legei“ — ur-

satele lui de „vecinie cu moșii cu tot“ (N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, p. 97—98). Simpatiile catolice ale lui Radu Năsturel sînt confirmate de contribuția sa (alături de Grigore Ghica) la reconstruirea bisericii franciscane din București (G. Călinescu, *Alcuni misionari cattolici*, extras, p. 80).

⁹² E. Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV₁, București, 1915, p. 727, nr. DCCV.

mate, curios lucru într-o carte bisericească, de treisprezece pagini de *Gromovnic*, carte de astrologie populară în care soarta lumii și a oamenilor este stabilită după zodia în care cade tunetul⁹³. În anul următor 1640 Teofil prezintă *Pravila* de la Govora drept cartea sa: „Socotit-am că mai toate limbile au carte pre limba lor; cu aceea cugetai și eu [...] să scot aceasta carte“. Este o carte de învățătură adresată clericilor „carii sinteți păstori“, cuprinzând „multe féliuri de vindecări sufletelor“⁹⁴. Prefața este tradusă după aceea a lui Petru Movilă din 1629⁹⁵, dar cum se introduc totuși mici adaptări e de presupus că în forma românească ea exprimă și intențiile lui Teofil. Traducerea *Pravilei* este făcută de Mihai Moxa, călugărul de la Bistrița care tâlmăcise în 1620 un cunoscut *Cronograf* de la „zidirea lumii“. Cum cărțulia din 1640 nu are nimic dintr-o „carte domnească“ — nici prin cuprins, nici prin factura editorială —, cum *Pravila* nu este o carte juridică, ci de învățături sfătuind la înfrinare, combătînd beția, prezentată în fond ca material pastoral, constatăm că *primele cărți românești din Țara Românească apar din inițiativa și efortul cercurilor de cărturari clerici*. Faptul se explică printr-o înțelegere mai mare a nevoilor momentului din partea acestor cărturari, mai în măsură prin funcțiunile lor să cunoască starea de incultură a clerului mărunt și direct angajat în acțiunea de educare a poporului. La *Evangheliile învățătoare* din 1642 și 1644, cerute, firește, de aceleași cercuri, este însă asociat și domnul „cu voia și cheltuiala“, „usteneala și izvodirea“ fiind pentru prima ediție ale lui Silvestru ieromonahul, iar „nevoința“ pentru a doua mitropolitului Teofil. Tot în 1642 la Cîmpulung apare a patra carte românească de învățătură pentru acest interval de cinci ani (1639—1644), *Învățăturile* traduse din grecește „cu multa îngrijire și cu cheltuiala“ igumenului Melchisedec. *Progribania preoților* din 1650 este inițiativa unui ierodiacon Mihail și n-are altă semnificație culturală decît rivna acestuia de a tipări o carte de îndreptare a ritualului funerar în românește, încurajarea pe care i-o dă mitropolitul Ștefan, faptul

⁹³ I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 20—21; vezi analiza cărții la N. Drăganu, *Cea mai veche carte råkóczyană* în „Anuarul Institutului de istorie națională“, 1(1922), p. 161—278. *Gromovnicul* figura în indicele de cărți oprite în biserică răsăriteană pe care-l va traduce românește în 1666—1667 Staico Grămăticul (N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, p. 178, și 268).

⁹⁴ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 109—112.

⁹⁵ P.P. Panaitescu, *L'influence de Pierre Mogila*, p. 31; Idem, *Incepăturile și biruința scrisului în limba română*, p. 198.

că tiparnița din Tirgoviște era accesibilă și particularilor, la care vom adăuga, desigur, rolul didactic ce-l avea, pe atunci, orice tipăritură românească. Ajungem astfel la edițiile românești ale mitropolitului Ștefan.

Opera cărturarului a fost prea puțin reliefată în studiile de istorie culturală⁹⁶. Se născuse către sfârșitul secolului al XVI-lea⁹⁷, „într-un sat prost și dă nemica, deîntru niște oameni orecum [...], sat de jos al Ungrovlahiei“ — cum arată colaboratorul său Daniil Panonianul⁹⁸. S-a stabilit că satul este Rămești-Vilcea și că părinții se numeau Dimitrie și Dimitra din Costeștii Argeșului, unde fiul lor va zidi biserica Adormirii⁹⁹. Se știe, și numai din același izvor contemporan, că pregătirea și înaltele trepte ierarhice și le datorează exclusiv, reușind prin învățătură „să se facă cu nevoița lui și cu multă socotință și luare aminte minunat întru lucruri și întru îndreptări, să se procopsească întru bunătăți“. Avem, în cazul acestui cărturar, o dovadă în plus că, prin monahism, accesul la cultură și înălțarea pe scara socială erau cu puțință în trecut și celor proveniți din trepte inferioare ale societății. Dar mai ales, exemplul mitropolitului Ștefan, așa cum este înfățișat de Daniil Panonianul ne oferă primul text concludent din cultura acelei vremi pe tema umanistă a „înbobârlirii prin cultură“, atât de frecventă în cugetarea Renașterii apusene.

„Mulți oameni socotesc pentru omul acela ce cînd se naște într-o cetate cu mulți oameni și vestită, de în părinți de bună rudă și vestiți, ei zic că iaste vrădnic și dăstoinic unul ca acela să fie lăudat și să se ciudească și să se mire pentru moșia lui și pentru înălțarea rudeniei lui. Ce unii ca aceia greșesc fără seamăn și fără socoteală chibzuiesc, pentrucă bunătatea nu vine, nice se trage dă pre moșneni și dă pre strămoși; așijderea și răutatea și vieața cea rea nu merge să vie să se pogoare pe strenepoți, că fieșcine deîn lucrurile sale (după cuvîntul Stăpînului nostru) sau se rușinează sau se slăvește. Pentru că omul, cit de-ar fi să se tragă de părinți și de

⁹⁶ V. despre el teza de licență a lui George I. Negulescu, *Ștefan I-ii mitropolitul Ungrovlahiei*, București, 1900 și Pr. N.I. Șerbănescu, *Mitropolii Ungrovlahiei*, în „Biserica Ortodoxă Română“, 77(1659), nr. 7—10, p. 775—776, 778—779.

⁹⁷ Ipoteză, nesigură, a lui George I. Negulescu, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁸ În predoslovla la *Îndreptarea legii*, Tirgoviște, 1652 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 192).

⁹⁹ Arhivele Statului București, Mănăstirea Hurez I, 15 (N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XIV, București, 1907, p. VIII, nr. 2; idem, *Istoria bisericii românești*, ed. 2-a, vol. I, București, 1929, p. 289 și 376).

rudă de oameni mari, vestiți și înbunătățiți, iară lucrurile lui să fie proaste și fără de ispravă dă nemica și grozave, acelaia atîta de mult i să cuvine batjocorire și urgisire. Și iarăși, împotrivă, cînd răsare o odrsală de bună rudă și crește într-un sat prost și dă nemica, de întru niște oameni oarecum, și să se facă cu nevoița lui și cu multă socotință și luarea aminte minunat întru lucruri și întru îndreptări și să procopsească întru bunătăți, atunce mai virtos se cade unul ca acela să fie laudat dăstoinicește cum se cade de toți, și luminat să fie laudat¹⁰⁰. Această convingere a „înnobilării prin cultură“ ocupa un loc important în gîndirea cărturarilor români ai vremii; prezența unor reflecții similare la Nicolae Milescu, ironiile lui Dosoftei la adresa boierilor moldoveni preocupati de nobile descendențe, desigur sub influența șleah-ticilor polonezi, confirmă că o nouă concepție despre „elite“ apăruse în cugetarea noastră pe la mijlocul secolului al XVII-lea¹⁰¹.

Ștefan, diac la mănăstirea Bistrița, igumen la Tismana, este înălțat mitropolit la 1648 din voința lui Matei care obține fără efort „canoniceasca alegere“ de la Patriarhul ecumenic. Activitatea culturală a lui Ștefan atrage atenția prin hotărîrea sa de a continua opera de redresare a învățaturii, pregătirii preoților și moravurilor, hotărîre întemeiată pe observații sincere, măsuri realiste și, după cît ne îngăduie izvoarele să presupunem, o bună formație cărtură-rească¹⁰². Cunoștea, după cum însuși spune¹⁰³, greaca și slavona, fiind capabil să traducă în românește din aceste limbi. În prefețele cărților pe care le-a tipărit citează din părinți ai bisericii ca Grigore de Nazianz, Maxim Mărturisitorul, dar dovedește și informație (fie și indirectă) de istorie veche, istorie bizantină, sau din exegeți

¹⁰⁰ *Predoslovia la Îndreptarea legii*, loc. cit.

¹⁰¹ V. Cîndea, *Notele definitorii ale umanismului românesc. Înnobilarea prin cultură*, în „Familia“, 2(1966), nr. 10, p. 13.

¹⁰² Opinia lui N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor*, p. CXXI, despre „lipsa dovezilor de învățatură“ a lui Ștefan este infirmată de mărturia lui Arsenie Suhanov despre disputele teologice pe care le-a avut la mitropolitul Ștefan acasă cu mari dascăli greci ca Gabriel Blassios, Meletie Sirigul și Paisie Ligaridis, discuții la care gazda nu putea desigur rămîne deoparte (P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 38—39). Gustul artistic al mitropolitului se manifestă în copierea și ornamentarea, poruncite de el, pe la 1650, a magnificului manuscris al *Slujebnicului arhieresc* (slavon, grec și român), păstrat la Biblioteca Academiei R.S. România (ms. rom. 1790). Vezi G. Popescu-Vilcea, *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei (1648—1668)*, în „Analecta“ 1943, p. 133—151.

¹⁰³ În predoslovia la *Mystirio*, Tîrgoviște, 1651 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 182).

ca Georgios Pachymeres. Referința la comentariile acestuia din urmă și ale lui Maxim Mărturisitorul la *Operele* lui Pseudo-Dionisie Areopagitul pare a fi luată direct din ediția lui Baltazar Corderius (Anvers, 1634)¹⁰⁴, ceea ce îl arată consultând ediții apusene ale părinților bisericii, curînd după publicarea lor.

Am văzut mai sus că Ștefan avea aspre judecăți pentru decăderea culturală a timpului său. Remediul i se părea a fi publicarea de cărți de învățătură și îndreptare în limba română și acesta este principalul merit al cărturarului prelat. „Gîndiuu — spune el — să iau inputarea batjocoririlor de asupra aceștii țărișoare“, publicînd învățături despre tainele Bisericii „tot rumânește, toate tot pre rînd“, prin care „se risipește și se gonește dă se sparge întunerecul“¹⁰⁵. Cartea românească i se pare „foarte de treabă neamului nostru Țărei Rumânești, nefiindu-le pre limbă să poată înțelegē“, spre „descoperirea învățăturii de folos țării“¹⁰⁶. El știe că orice domeniu este orînduit de *canon*, *pravilă* sau *dreptariu*, gramatica, filozofia, medicina, dreptul și toate cărțile pe care le publică au tocmai scopul de a introduce reguli „pentru ca să se îndrepteze neamul țării noastre“¹⁰⁷.

Din inițiativa și cu cheltuiala lui apar *Mystirio sau Sacrament* (Tîrgoviște, 1651)¹⁰⁸, tilcuire la primele două taine, ale botezului

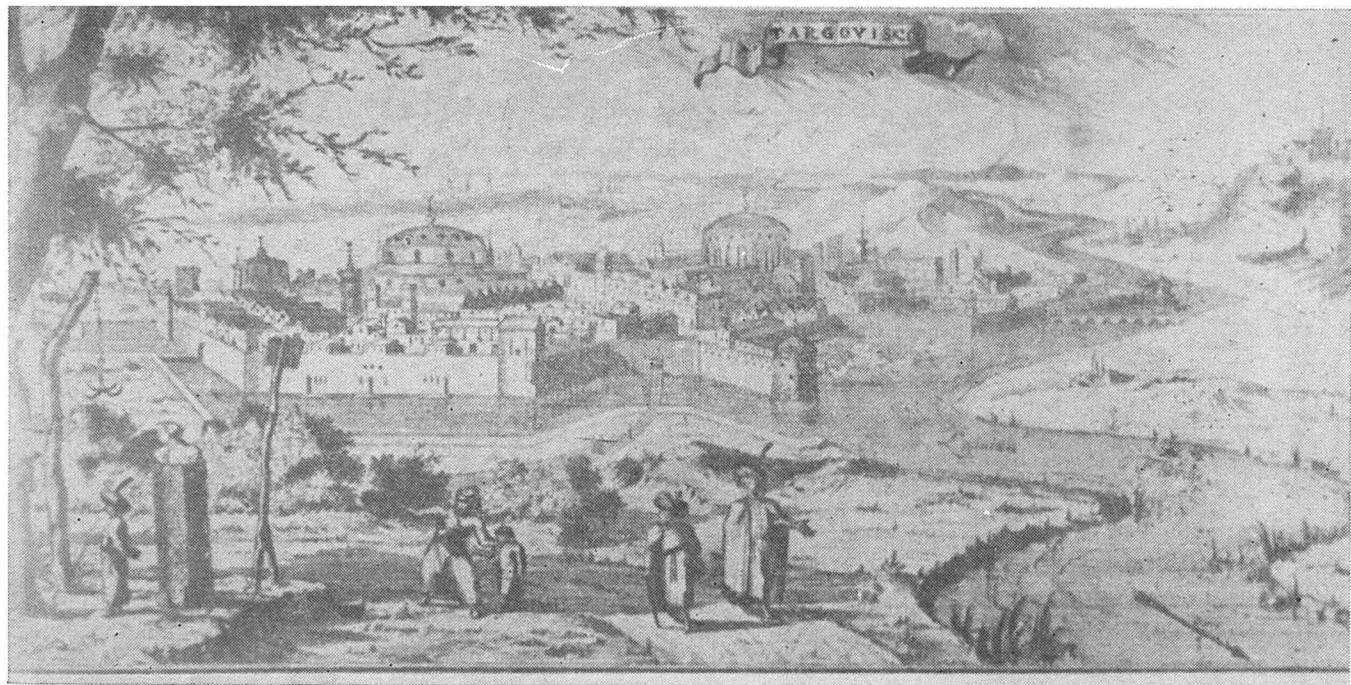
¹⁰⁴ Cp. predoslovla la *Tărnosanie*, Tîrgoviște, 1652 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 205) cu *Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae* a Balthasare Corderiis... latine interpretata, t. I, Autverpiae, 1634, p. 374.

¹⁰⁵ Predoslovla la *Mystirio*, *loc. cit.*

¹⁰⁶ Predoslovla la *Tărnosanie*, *loc. cit.*

¹⁰⁷ Predoslovla la *Îndreptarea legii*, *loc. cit.*, p. 195, 201.

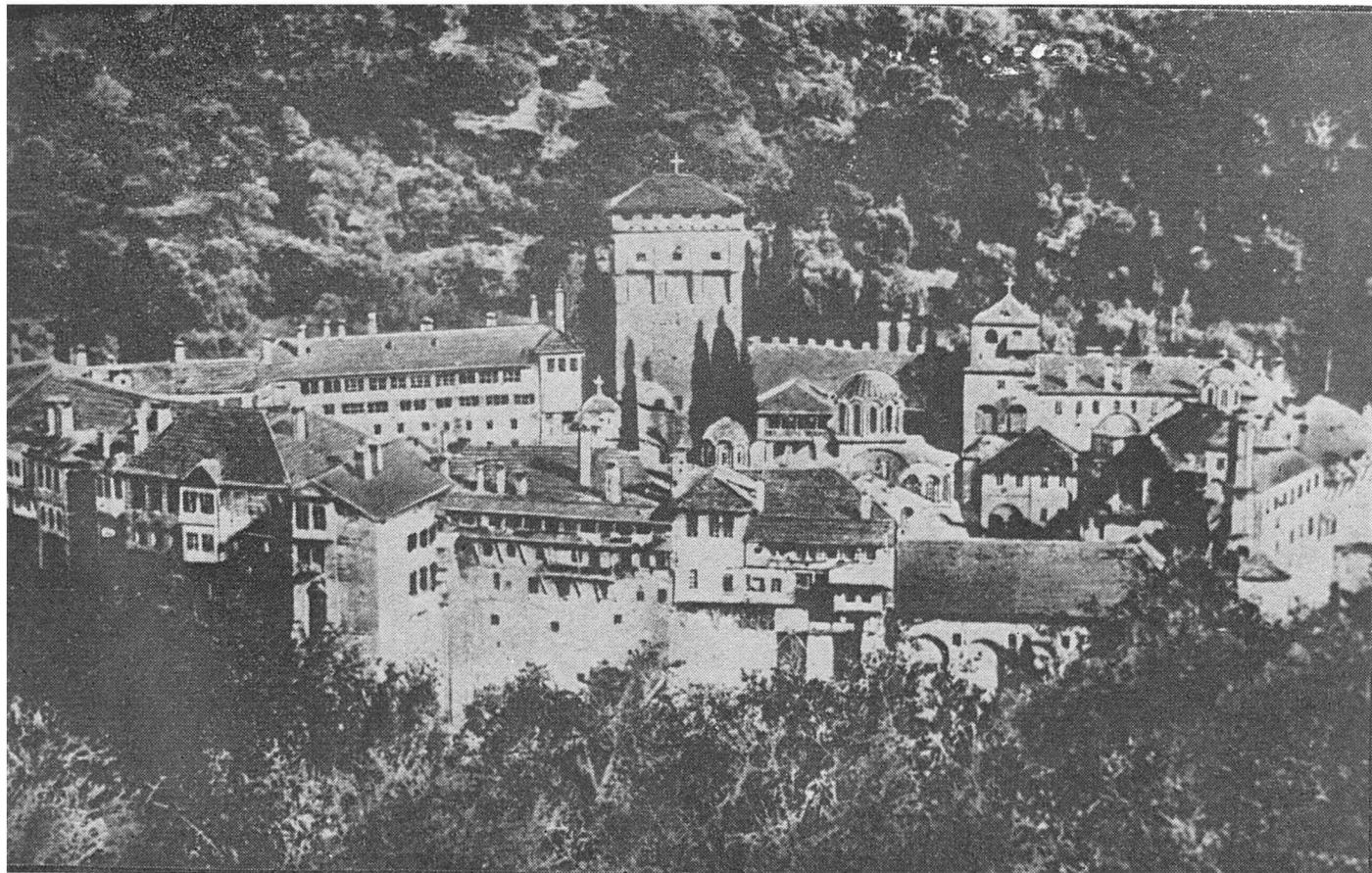
¹⁰⁸ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor*, p. CLXVII crede că este o prelucrare după *Șapte taine*, Iași, 1644. Titlul curios greco-latin (*Mystirio sau Sacrament*) ne îndreaptă însă către cartea lui Neofit Rhodinos Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων, Romae, 1628 al cărei titlu latin (din *imprimatur*): *Compendium diuinorum sacramentorum* ne explică ambele elemente din titlul românesc (vezi descrierea la Emile Legrand, *Bibliographie hellénique... du XVII^e siècle*, vol. I, p. 261—263). Pentru a putea stabili importanța curentului care urmărea introducerea limbii poporului în cultura românească, trebuie să ținem seama nu numai de cărțile tipărite în acea epocă, ci și de manuscrisele românești în general. *Alexandria* a fost tradusă în 1620 (N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, p. 216) și trebuie să fi circulat; un *Euchologiu* tradus înainte de 1633 este citat de M. Gaster *Chrestomatia română*, vol. I, Leipzig—București, 1891, p. XLII și 80—86 (textul); dar, în timpul domniei lui Matei Basarab, au fost recopiate vechile cronici, celei în slavonă traduse în limba română, le-a fost adăugată o introducere privind originile și primul *letopiseț* complet al țării a fost elaborat în limba română. S-a crezut o vreme



Târgoviște la mijlocul secolului al XVII-lea, principalul centru cultural al Țării Românești, unde funcționa Școala greco-latină și creau cărturari umaniști ca Udriște Năsturel, Daniil Panonianul, Paisie Ligaridis. Gravură contemporană.



Matei Basarab, domnul Țării Românești (1632—1654), patronul politicii de redresare culturală de concepție tradițională, medievală. Gravură contemporană de artistul venețian Marco Boschini.



Mănăstirea sîrbească Hilandar de la Muntele Athos pentru obștea căreia a fost imprimat, la Tîrgoviște, în 1649, *Triodul-Penticostar*.



Doamna Elina, soția lui Matei-vodă Basarab, patroana *Triodului-Penticostar* din 1649 și semnatara *Predosloviei* (micul tratat umanist despre dărnicie redactat de fratele doamnei, Udriște Năsturel).

Portret din *Tetravanghel*, manuscris din 1644.



Triod-Penticostar, în limba slavă, Tirgoviște, 1649. Foaia de titlu.



Triod-Penticostar, Tîrgoviște, 1649. Emblema Elinei Basarab, patroana cărții, și versurile dedicatorii alcătuite de Udriște Năsturel în care se aduc laude doamnei pentru dărnicia sa.



ПІНЦІ. ПРІИДѢТЕ ШМІНІ АКИ ШНІА ПОТРЕПАЙТЕ ДО
 БРОДАГОСТНЫА СТРАЖОГШЕ ОУТАЛІТЕА: ІАКО БІТЕ
 СТВІНІЕ БІГОІ, БІГОПРИШЕЩІНІНОІ, НВѢТНІТ, ІНО
 БІСТАЛІТЕА, ІНО ІУКРАДІТЕА. ПРІИДІ ІУКО БІГІМ
 МІЖІ КРѢПІАНІН ПОМОЖІ, БІГШДОБРЕВѢДАЦІ, ІАКО
 БІШЕ МІУГАЖДАТН ПІЕМІО (ІАШЕ ІНОУДОСЕНІНШАА
 БІШЕ ЧТІНІНШАА), БІСАТІКІ ПОТРЕСІШ, ПРІЖАТІКІ
 БІСІХЕ, ІА ІМІЖІ ЖІТІНІСАМІ ТЪЧІН ІЗСАЩІМ, І
 НІЖДА, ІНАБІТЕА ІМІРАШ СІТВОШ ПІПІЧЕНІ, ІПРОМІ
 ШАЕНІ ОПАЩІН: ОБІЧІКІ БІГОТВОРНІНІНІА ІНІА ІНІЕ, І
 ПОЧЕНОЕ ЖІТІЕ ШЕЛОБІЗІАЩІН ІНІА ЖІНІНІНІ ШІНІ ЖІЗНІ
 ШЕА ЗІАЩІН Ш ДІТЕКАШ БІЗІАТІА, ПОДОБІНІШ БІТІН
 ШДНУШ, ІАКО ПОЛІНОЕ, ЗАКОНІ, ПІАБІНОЕ, І ПІПРОЕ
 НІО. СІ ІНОІ РІДОЖІДІНІНІ, ПОДХІСОБІА ІАКАЗІАНО,
 І ІУМО БОГІАНІ Ш БІТВІНІНІШІА ІА ІУКІНІТІА ЖІЩІН,
 ДІТІН ПОСАТІН БІЗІА ШІВІСА ІАБІКОУШІА: ПІНОЖІ І
 ІУДОІНІНІНІ ЧІСТЕ (ІА МІАТІ ІЩЕ ШІВІНІ СІАГІНІТІ
 ТІНІОБІНІ ІНІТІ) ІНІШІВІНІНІ БІШІА Ш ДІМЕНІНІШІ ПІ
 АТІН. СІ ІУ ШІДІНІНІ БІЖІТЕНАГШ ПІАВІА ЗІАБІЩІА ІНІЕ
 БІ ІУМІ ІНІМІШІ, ІДІОСАГШ ІНООУТІА, ТАЧКАРШ ІНІРІТІ
 І БІТВІНІАГШ БІ ІУДОІНОУШ, БІШІА ІНІ МО ІНІТІА ІАКІ
 ІНІ БІГІМІНІ ІАБІ ІУДОІНОУШ. ІУСО СКОТІА ІНІЗІЩІНІА
 ДІАЛО, ІАКОЖЕ ІУСО МІА ІНООТРІДІТЕ ПІЛОЖІНІШІА,
 І ІАКОЖЕ ГІНІ БІГОБІВАІСА ТАКІ МІ БІ: СІШ ДІНОСА ІЕ
 ЦІН. Ш ІУ СІТІСКОА ІНІ ІМІНІНІ, ІІІТ, Ш ІНОЖЕ ДІ ПІТІА ІЕ
 КОБІМІА, ЗІІНІ ІСАКІДІТ Ш ДІВОІА ЦІКІБІ ІАЩІА, ПІІА ІА
 ЖІ ІАБІ ІНІТІА ІНІКРІЖІАТІА, БІМІА РІАБІ БІМІАГШ ТА ІН
 СКОІА МОБІАТІІ. БІГОДІШІНІ ІУСО ДІАНО ПІІМІТІЕ,
 ЗІАНІ БІГОДА ІА ІАКІНІ ЧІЩЕ БІЗІАТІ, ІАКОЖЕ ШІЩІНІ СЛО
 БО ГІАТІЕ, І Ш ІАМІБІРІА ІНІТІНІНІ ІЗСАЗІАДІАНО ІІІТ:
 І ІСО БІГОДАТІ ІНІ МІАТІЩІА ІТ, ІНІ ІАКІ ГІА ІНІПІЩІА ІНІ,
 БІГО

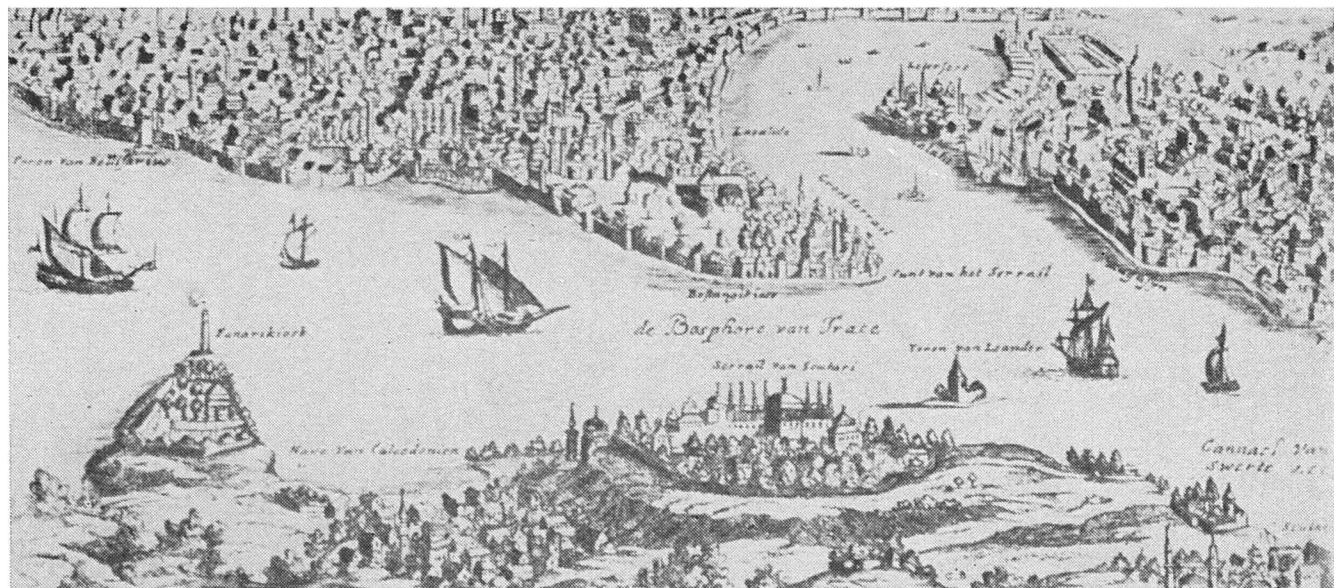
✠ предсловіи . ✠

БЛАГОДѢТЕЛЪ БЛАГОДАРЪ, И ПРИКЛАДАНЦЕМА БЛА ПРИЧАЕ,
 ТЕРПЕНА ТРЪБЫ ВЕЛГАЛНѢИШЕ, И ВИДЪТИ КАКЪ ГВО
 ДА ПРОТНВЪЩОМАЦА ГВО СІМЦІН ПОСАЕ ДОГАЛНОЕ, ШНД
 ДАЖЕ И ПРАЛТЫН ДА ТЪИ, АЩЕ ИМААЪ ИКРАТОКЪ. ХВА
 ЛН МОЖЕ МОДРЫИ И БЛАГОУМНЫИ, НАИЛУЧША ТОГО О
 ДА. И ВЪ ГЛЕТЪ И ВЪ КТЪ, ШД АРЪ ХЪ РІТІННАЛ, ІУМЪ
 РІННА БЫТИ ДАТЖНА ОУ ИМААЪ ГІШАЛ, ИЖЕ ШНБ ДА
 ХВАЛУ КТЪ ПЫЛАМАА ГАЛ ДОНІА (СТЪ ДІННО БО СІ И НЕ
 КАДЪ ИМО): ТАКЪ ИТЪ СЪ ПРИПОСНІ ГІШІН, ШНД
 ПРАМЪ ДОКІНШІИ ВЪ КЪ ХЪ ДІАШ ПЕРГОМЪ ВЪ ЦІА ИТ,
 ДА ХВАЛУ ГЛА БЛАЖНЫИ, АНЕ ІУСТА ТВОЛ, ТЪ ДЖА И
 ТВОИ ІУСТНЪ: ІКО ШНД ХВАЛА, И КЪ ІУСО СЛАТЪ ШЛА
 СЛЫШАНІА, ДРЪ ГІЖЕ БІЖИ СІАМО КІКЪ ХВАЛА КІКЪ БОНО
 И ВЪ ИША ВІЩЕ: ІКЪ И ВЪ ИТІННА БЪ ТРІНІЦІИ, ДРЪ ГІ
 ПОБЪ ДАНІШЫКЪ ТЪА, ИАРО ДОВЪЩАТИ ШЕ БЫКО ША,
 ВЕЛАДО СЛОСЛОВІА ШІМАЦІИ, ІКО МНОГОВОУЧИМЫИ
 ВЪ ДЪ ТІА ВІДЪ ПРАДЪАХЪ. ПРИСЖИ И ШНОЕ АЩЕ ХОЩЕ
 ШИ, ВІКАЛА БЛАГОДА ШВАМАА, ВІДІНА ТЛАЖІТНА,
 И КРЕМА ІНКАЛІНКА ГВО ІДЪ КА ТЛАЖШЕ, ПОНІЖЕ АЖИ ПО
 НАШІМА БЫВАЕ Ш ІУДОБНА ГВО ПРИТЪ ПЛІНІА, И ДЖЕ ЧЪ
 ТЪОЖІНА (ІКОЖЕ ГОДЪ Ш ТРІКОВІЦІИ) РАДІТЕЛ БОХМА.
 И ПАЧЕ РАДІТЕЛО ИТЪ ІУЖЕ ВІДІ ПРАДЪА ВІЕ ПРІКАТІОЩЕ
 ВІСНЪ ПРАДЪА ВІ НАЧЪ ВЪ ТІА ПРАДОСЛОМА ГВО, СДІННОТЪ
 ЧІН ПОМІНАЦІИ КЪ ВІ БЛАГОУТНЪ БНШІ ШЦЕМЪ, КОНЦА
 ИШІИ НАЧІ КОМЕА. КОЛОФОНЪ ПНО МАГА ГЕМ ПРАМЕНЕ
 МЪ ИШІИ МІТЪА НАШО БГОУТІЕ, ШНЕМЪЖЕ И ЗІАІЖЕ И
 ЦІА ГВО ДЪХА МОІГО ВЪ СЛАГАН: ДРЪ ЗІАІ РІЦІИ, ІКО АМА
 ЗОНА ІНТЕЛІА ВІА - ПОЖНО ПІЩЕ, ЧІН ГІА НАРЪ ІНЪ ИШІА
 БЛАГОДІТИ, ІУСІМІНЪ КІМІИ ДРЪГА ДРЪ БЪ ВІА ЗІАІА,
 ПАЧЕ ГОДІ КІКОЛО ІУДЪ, ЧТО ШАН ХОЩЕ ВЪ ВІДІННОЕ ІЖНО
 ПІЩЕ ХЪ ДОМЪ ИШІИ ІІРАКІЕ: БЛАГОБРАМІНШО БЛАГОДА ПІА

БГІ, ВЪЗДАДИТЕ БЛАГОДАТЬ БЛАГОДА, БЖЕ НАУЧИ
 ТНА: НЪ КАЛЪ БЛАГОДА КЪ ПРАШАТЕ, НКО ПРШІТЕ: НЕ
 ТРИДИ ЗАЛОТКІННЫ РИ, ИИДИКИ БИРІСІ, КАМІНІ
 МНОГОЦВІННЫ, СЪ МОЖІИ ИИТЛАЖАТІЛІНІ, БАГЪ ПІИ
 ВРІМІНІИ НЕ ТРИДИ, ИИ ШІЦІАНА, ПІЦІА БО НЕПОЛІА,
 БОГАТВОЖЕ СІ ШІЦІА: ШІЦІАТЬ ІІ ІУКО ТШІА, ТІПАК
 ІІ БЪ МОЛІНІИ, И РІВНІШІНІИ МОИ ГІЦІА ИІ ПІРІДЖІИ.
 ЖІАДІ БЖЕ СІА. СІА МОБА НАША, СІИ И ПІОШІНІИ, БАШІ
 БЖЕ ДІТІИ ИІ ВЪВРІМА ДІТІИ, СЪ ХОДАТІА БГІИ ИІ ТІКІА
 ПІОТІИЦІАШІИ. ВЪЗЛОКОМЪ, РІЦЕ ШІ, ПІОШІОМЪ ШІ
 ТІЦЕ ДІА, ИІ ВЪВРІМА ШІЦІА. ДАНЕ ІУКО СІА ГІАНИ БОДІ
 МОЛІНІИ МОЛІА: СЪ ДА БІХІШІ ШІ ДЖІАНИ МОБА НАША.
 ПІІДІА БІТЕ МОЛІВЕННЫА РІКІИ ВЪЗДАДИТЕ, КЪ ВЪЗІБІ
 ДІАШЕ МЪ СЪ МОТІРІТІАИ, ШІ ДІШЕ НАШІИ ШІЦІАИ, ШІ БОА
 НІИ ИІКОМЫ ПІІГРІШІНІИ НАШІИ: ІАКО ДА ШІ ИІ ДІ БО
 БОДІШІА ИІ БЖЕ ТІА ИІ ИІ БЖЕ БО СІА БІЦІА
 ГІА СІА БО ІІ ГІА ШІЦІА ДІОТІИИ БОДІ, ИІ
 ПІІЦІА ИІ ИІ ШІЦІА ГІА, ИІ БЖЕ ІАКО ИІ ВІДІ
 ИІ ІУХО ИІ СІА ШІ, ПОЛІТІИ: БОДІ БОДІ;
 ХОДАТІА ИІ ГІА ШІЦІА БАШІИ МОЛІА,
 ШІ ИІ БЖЕ НАША ВІСІАТ. ЗІА ІІ ГІА
 БГІ БЛАГОДА ИІ, ИІ БЖЕ ИІ
 ПІІ СІА ПО ВІЦІА ШІИ
 МЪ ИІ ВІЦІА ШІИ
 МЪ
 ІАКО, АМІИ.

[Handwritten signatures and notes in a cursive script, likely from a library or collection.]

Udriște Năsturel. [Despre dărnicie], f. 4v.



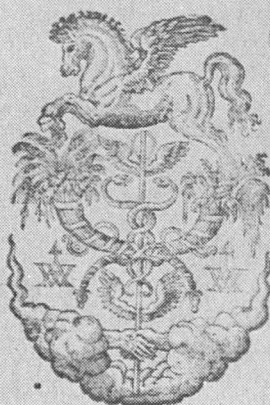
Constantinopolul la sfirșitul secolului al XVII-lea, centrul de cultură în care au creat umaniștii români — Nicolae Milescu și Dimitrie Cantemir. Gravură contemporană.

ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑ
ΦΗΣ, ΠΑΛΑΙΑΣ ΔΗ
ΛΑΔΗ ΚΑΙ ΝΕΑΣ ΔΙΑΘΗ
ΚΗΣ, ΑΠΑΝΤΑ.

DIVINÆ SCRIPTURÆ.
NEMPE VETERIS AC NOVI
TESTAMENTI. OMNIA.

*Recens à viro doctissimo & linguarum peritissimo diligenter recognita,
& multis in locis emendata, variisq; lectionibus ex diversorum Exem-
plarum collatione decerptis, & ad Hebraicam veritatem in veteri
Testamento renovatis aucta & illustrata.*

Sum. M. Christophori Cellary Linguarum Anno 1692



FIDE - PATENTIA

FRANCOFVRTI

Apud Andreæ Wecheli heredes,

Claudium Marnium, & Ioan. Aubrium.

M D X C V I I

1692

Biblia, Frankfurt, 1597. Foaia de titlu. După această ediție a tradus Nicolae Milescu *Vechiul Testament* și a fost definitivată versiunea românească a *Bibliei de la București* (1688).



Traducerea Vechiului Testament de Nicolae Milescu revizuită de alți „dascăli ai locului“. Ms rom. 45, f. 2v.

și mirungerii, carte îndrăzneată pentru că alături de textul slavon al rugăciunilor se dau pe românește nu numai rînduielele tipiconale ci și exorcismele botezului, ceea ce înseamnă *începutul introducerii limbii române în cult*. Lui Ștefan i se datorează principala operă tradusă și tipărită în românește din domnia lui Matei Basarab, *Îndreptarea legii* (Tîrgoviște, 1652). Editorii mai noi ai acestui important monument al literaturii noastre observă pe bună dreptate că „inițiativa, orînduiala cuprinsului ca și supravegherea tipăriturii“ la care, adăugăm, după foaia de titlu, „toată cheltuiala“ se datorează lui Ștefan¹⁰⁹. Ale lui sînt însemnele heraldice, lui îi sînt închinată versurile și epistola traducătorului. El scrie istoricului cărții ca și al tălmăcirii românești. Domnul este asociat operei numai prin „buna voie“ și „sfatul“. Cuprinsul cărții și scopurile editării arată că ea era socotită, mai mult decît un cod de reglementări juridice, și anume un „îndreptar“ de viață spirituală și comportare morală din seria inițiată de Ștefan. El însuși declară că *Pravila*, publicată „ca să fie de folosul tuturor de obște“, trebuie să servească mai întîi drept tezaur doctrinar „îndreptătorilor pravoslaviei“, apoi celor „ce au rînduialele lumii aceștia de îndreptare“. Departe deci de a fi un simplu corpus juridic, *Îndreptarea legii* era menită să aducă ordine în toate domeniile, începînd cu cele spiritual și etic. Ea era o carte de învățătură al cărei scop este bine formulat de Ștefan: „Citînd, îndreptați viața voastră“¹¹⁰. *Tîrno-*

că el a fost păstrat numai prin compilații mai tîrziu (P.P. Panaitescu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1964, p. 415), dar în 1970 am aflat în Liban letopisețul românesc pierdut într-o versiune integrală arabă, ceea ce a permis reconstituirea originalului (Virgil Cîndea, *Letopisețul Țării Românești, 1292—1664, în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, în „Studii“ 23, (1970), nr. 4, p. 673—692).

¹⁰⁹ *Îndreptarea legii*, București, 1652, p. 12.

¹¹⁰ Această opinie este omologată de observațiile lui C.S. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique*, Bucarest, 1938 și de observațiile judecioase ale lui Valentin Georgescu, *Le XIV^e centenaire de la mort de Justinien I^{er}*, în „Revue des études sud-est européennes“, 5(1967), nr. 3—4, p. 552: „Să ne întrebăm numai dacă înainte și după Justinian, la Bizanț și aproape pretutindeni pînă la sfîrșitul feudalismului, regula de drept ca atare nu avea deja un caracter didactic, fiind mai mult de învățămîntul etico-juridic decît de simplul comandament pozitiv. Codul (*leges*) a fost timp de multe secole tratat ca un izvor de învățămînt juridic, în timp ce Iustinian conferise putere de lege cărților sale de învățămînt al dreptului (*ius*)“. Despre *Îndreptarea legii* observa și N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor*, p. CLXX, că „nu a avut alt scop decît acela de a fi cetită“. Cum arătam mai sus (p. 61—62, nota 73) și pentru Năsturel *Pravila* (*Sintagma* lui Matei Vlastares) era tot carte de lectură.

sania, rînduiala sfințirii bisericilor (Tîrgoviște, 1652) continuă opera de instruire a preoților ignoranți ai slavonei. Îndrumările tipiconale sînt, și aci, în românește. Stăruința cu care Ștefan încă în *Mystirio* recomandă citirea cărților lui și previne împotrivrările, pare să indice conștiința unei inovații capabile să irite multe cercuri. El vorbește de „hitlénî“ care „să înponcișază în taină și înpotriva puterii arhieriei noastre“, care „ca niște aspide surde astupă urechile ca să n-auză cuvîntul de învățătură bună“. Trebuie să fi fost un om aspru, și Matei Basarab îi reproșa că era „de fire acru la mațe“¹¹¹. E probabil că în opera sa de reformare a clerului prin învățătură a întîmpinat dificultăți. Fapt este că în 1653, după numai cinci ani de colaborare, Matei cere Patriarhului ecumenic Ioanichie depunerea lui Ștefan sub acuzație gravă de a fi fost „în legătură cu răsculații“, cu seimenii și dorobanții răzvrătiți în același an. Ștefan revine la mănăstirea Tismana unde va rămîne pînă în 1656, cînd e reînscăunat de Constantin Șerban Voievod. Cum în 1652 activitatea tipografică în Țara Românească se întreprinde pentru un sfert de veac, activitatea lui Ștefan se rezumă, în a doua sa păstorire, la domeniul ecleziastic: măsuri de disciplină mănăstirească în 1666, înființarea *Condicei Sfinte a Mitropoliei Ungrovlahiei* continuată pînă azi, preocuparea de a termina zidirea noii biserici a Mitropoliei din București. El are încă un rol în viața politică și semnează în 1666 actul de dezvinovățire a postelnicului Constantin Cantacuzino, victimă, cu trei ani în urmă, a disensiunilor boierimii din Țara Românească.

De scurtă durată dar cu însemnate înfăptuiri, opera culturală a lui Ștefan este exemplară pentru succesorii săi, de aceeași origine țărănească, un Teodosie Veștemeanu (1668—1672, 1679—1708), Varlaam (1672—1679) care reiau la 1678 șirul tipăriturilor de învățătură într-un climat incomparabil mai favorabil afirmării limbii românești. *Începutul acestor tipărituri data însă din 1639, cînd slavonismul cultural beneficia de ultima sa perioadă de înflorire în Țara Românească*. Teofil, Ștefan și colaboratorii lor reușiseră nu numai să exprime, dar să și dea primele împliniri nevoilor culturale noi ale unei societăți care se desprindea încet din tiparele medievale.

¹¹¹ Pr. N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 776.

5. CONCLUZII

Observațiile de mai sus ne îngăduie câteva judecăți concludente pentru definirea climatului cultural din prima jumătate a secolului XVII. Starea de instabilitate politică se răsfriște cu dăunătoare consecințe atât în domeniul ideologic, pe plan doctrinar și instituțional (decăderea aparatului ecleziastic), cât și pe plan etic. În domnia lui Matei Basarab această situație este obiectiv constatată și descrisă de factorii determinanți în cultura țării — domnul, aristocrația cultivată și clerul înalt. Din aceste constatări și în condițiile îngăduite de o domnie îndelungată, dispunând de mijloacele financiare necesare, este alcătuit în Țara Românească un adevărat program de redresare doctrinară și etică, corespunzând unor concepții culturale nuanțate, dar convergente ca scop și anume asanarea moravurilor, încurajarea unei propășiri comparabilă cu aceea din alte țări.

O soluție este aceea a domnului însuși, Matei Basarab, care vrea să reia programul tradițional al înaintașilor săi. Acest program al voievodului este nuanțat de cultura umanistă de expresie slavonă a soției și cumnatului lui Matei, Elina Doamna și fratele său Udriște Năsturel. Varianta lor se înscrie în revirimentul ortodox stimulat de Contrareformă, inițiat în Ucraina de prelatul român Petru Movilă și încurajat de contactele directe ale Țării Românești cu Apusul prin călători și misionari catolici. El constă în stimularea unui umanism de tendință erudită și filologică (definit de interesul pentru literatura clasică greco-latină), dar nu de o concepție antropocentrică laicizantă. Acest umanism presupunea firește apelul la greacă și latină, limbi iubite de promotorii noului curent care nu uită însă că în zona de cultură vehiculul principal al scrisului este slavona. Prin aceeași slavonă cultura noastră avusese contactul cu autorii greci și bizantini ai antichității tirzii. Prin aceeași slavonă, Aristotel și alți autori greci fuseseră cunoscuți cărturarilor de la noi în secolele XIV—XVI. Noutatea curentului pentru care milita Udriște Năsturel consta în folosirea autorilor „păgini“ pentru nevoile unei etici ortodoxe în căutarea de noi autorități.

O altă nuanță a acestui program cultural era aceea adusă de cărturarii proveniți din popor, care înțelegeau ca, amplificând obiectivele pînă la limitele îngăduite de doctrina dominantă, să

dea curs cu un realism curajos constatării evidente a faptului că slavona devenise un vehicul cultural inoperant. Acțiunile promovate de mitropoliții Teofil și Ștefan ai Ungrovlahiei și de colaboratorii lor, în general cărturari proveniți din popor, contribuie cu o temeritate care nu trebuie subestimată la introducerea limbii române în cărțile de cult, dar în același timp, cu hotărâre, la inițierea unei literaturi etice. Acum se reia programul coresian al scrierilor educative, care va rămâne preocuparea centrală a culturii românești timp de două secole și pe care o vom întâlni de-a lungul întregului veac al XVIII-lea și pînă în planurile editoriale ale lui Ion Eliade Rădulescu și M. Kogălniceanu.

Importanța primei jumătăți a secolului al XVII-lea ilustrată de complexe personalități menționate mai sus, constă tocmai în acest reviriment cultural pe care se bizuie întreaga epocă a Cantacuzinilor și Brîncovenilor. Este, credem, demonstrat că umanismul în cultura Țării Românești nu apare după preparația constantinopolitană a lui Nicolae Milescu sau aceea padovană a stolnicului Cantacuzino, ci că el se afirmase, cu toate trăsăturile lui, cîteva decenii mai devreme, în formația și prin scrierile lui Udriște Năsturel. Faptul că acest umanism fusese mai întîi vehiculat într-o limbă străină (slavona, limba oficială a culturii românești de atunci) oferă un paralelism perfect cu fenomenul ce avusese loc cu două veacuri mai devreme în culturile Europei occidentale.

A doua constatare este aceea că inițiativele introducerii limbii române în cult și în educația publică aparțin aceleiași epoci, anterioară cu cîteva decenii operei lui Șerban Cantacuzino, Constantin Cantacuzino, a Grecenilor și a lui Antim Ivireanul.

În anii cînd Simion Ștefan proclama în *Predoslovie Noului Testament* de la Bălgrad (1648) mesajul său de răspîndire a „cuvintelor pe care le înțeleg toți“, a cuvintelor românești, în Țara Românească, oameni cu aceleași convingeri ca el afirmau prin înfăptuirile lor același lucru. Cu cîteva ani înainte de publicarea cărții moldovenești de învățătură prin excelență, care a fost *Cazania lui Varlaam* (1643), această întîlnire de convingeri și inițiative demonstrează peremptoriu unitatea de dezvoltare a culturii românești în toate provinciile temporar separate politic.

Evenimente politice și împrejurări culturale din afara țărilor românești au făcut ca spre mijlocul celui de-al XVII-lea veac mișcarea de idei de la noi să se întâlnească și să adopte creator mișcarea de idei din țările vecine: Transilvania, Polonia, Ucraina, Turco-Grecia. Este incontestabil că aceste contacte au fertilizat evoluția ideilor românești de atunci. Dar un fenomen ca acela al stingerii, imposibil de împiedicat, a limbii slavone, al afirmării limbii române, al inițierii unor programe de educare a poporului nu poate fi atribuit altor cauze decât celor interne, răspunzând unor realități locale. Independent de contactele întâmplătoare, sau cultivate de cărturari ai vremii, aceste necesități interne s-ar fi afirmat totuși. Ele determină insuccesul umanismului de expresie slavonă pe care l-a încercat Udriște Năsturel și ele dau culoare specifică umanismului românesc care exprimă de la primele sale afirmări necesități și idealuri proprii poporului nostru.

Această constatare justifică titlul acestui studiu. Anii încercărilor umaniste impresionante ale lui Udriște Năsturel corespund cu agonia slavonismului cultural în țara noastră, în sensul unei decăderi a acestui slavonism. După *Liturghierul* lui Macarie din 1508, în timpul lui Matei Basarab tiparul românesc a dat câteva din cele mai prețioase tipărituri popoarelor de limbi slave. *Molitvenicul* din 1635, *Antologhionul* din 1643, *Imitatio Christi*, *Pentecostarul* din 1649 sînt câteva din operele remarcabile ale acelei epoci ale culturii slave în general¹¹¹. În raport cu acel moment de dezvoltare al culturii românești, ele reprezentau însă numai *un ultim efort de afirmare a slavonismului, respins de un popor care-și găsisese prin reprezentanți autorizați căile sale firești de dezvoltare culturală*. Ca în orice agonie, aceste opere slavone anacronice nu sînt decât expresia unui efort final, strălucitor poate, dar fără viitor. *Întreaga dezvoltare a culturii românești din anii următori „epocii lui Matei Basarab“ pecetluiește sfîrșitul slavonismului la latinii din Orient*.

¹¹¹A. S. Salaville, subliniind caracterul practic și inovator al *Antologhioanelor* (care erau un indice peremptoriu al abandonării vechilor tradiții liturgice sub presiunea contingentelor care reclamau slujbe prescurtate), menționează tocmai *Antologhionul slavon* apărut la Cîmpulung în 1643 (*op. cit.*, p. 193).

6. ANEXĂ: OPUSCULUL DESPRE DĂRNICIE AL LUI UDRIȘTE NĂSTUREL¹¹²

Elena, din mila lui Dumnezeu principesa¹¹³ Ungrovlahiei

EPIGRAMĂ

1^v Ce vrea s-arate numele Elena
Am căutat și am aflat în suflet:
Grecii ziceau Ἐλεος îndurării.
Deci bine a lui Platon chibzuință
A spus că numele nu după voie,
Ci după firea lucrului se poartă¹¹⁴.
Vezi, dar, cât de armonios se-mbină
Elena cu Ἐλεος? Cît de mare
E mila-i pentru trasele biserici
Și cât de mare și nemuritoare
E pomenirea ce-i aduc acestea!¹¹⁵

¹¹² Epigrama și predoslovioa *Penticostarului* alcătuiind interesantul text atribuit lui Udriște Năsturel cu tema dărniciiei este tradus după ediția originală (Tirgoviște, 1649), a cărei paginație o reproducem marginal. Alte traduceri ale versurilor în limba română au mai publicat I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, p. 173, G. Mihăilă, *Literatura română veche (1402–1647)*, vol. II, 1969, p. 274. Traducerea franceză a versurilor și predoslovioei la V. Cândea, *L'humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie*, în „Revue des études sud-est européennes”, 6(1968), no. 2, p. 282–287.

¹¹³ Иначица = „începătoreea”. Ținînd seamă de cunoștințele de latină ale autorului prefeței și de intențiile sale s-ar putea traduce „principesa”, echivalentul titlului de *cneaghină*, dat doamnei Elina în foaia de titlu și nota tipografului (f. 404; I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 173). Vezi și foaia de titlu unde se distinge între КНИГИНА, ИНАЧИЦА, РАДАНИЦА, toate titluri ale Doamnei Elina. În mănăstirile ortodoxe din țările slave superiorului i se spunea *nacealnic*, echivalentul gr. ἡγοούμενος.

¹¹⁴ Referire exactă la teoria lui Platon asupra numelor primitive (*Cratyl*, 422 c-d) rezumată în cuvintele lui Socrate (dialogînd cu Hermogen): „există un singur fel de a fi corect pentru oricare nume” și „corectitudinea constă în a face ca natura fiecărei ființe să apară în numele ce-l poartă”. Este cea dintîi aluzie din istoria românească a ideilor la „prima filozofie a limbajului” (Louis Mériquier, nota introductivă la Platon, *Cratyle*, în *Oeuvres complètes*, V₂, Paris, 1931, p. 22).

¹¹⁵ Vezi pentru ajutoarele Doamnei Elena (totdeauna pomenită alături de soțul său Matei Voevod) către mănăstirile athonite („Tracia”; *Triodul — Penticostar* însuși era tipărit la cererea obștei Hilandarului), Teodor Bodo-

Penticostarul (sau „cincizeci“) e număr
Desăvârșit, altfel vorbind¹¹⁶; podoaba
Un teolog înalt i-a dat¹¹⁷. De-aceea
L-a tipărit frumos și săvârșit ea¹¹⁸.

ELENA, PRIN GRIJA ȘI HARUL LUI DUMNEZEU
STĂPÂNĂ¹¹⁹ ÎNTREGII ȚĂRI A UNGROVLAHIEI
TRANSALPINE¹²⁰, șcl., prea cinstului și prea cuviosului
întru Hristos dintre ieromonahi părintelui Damaschin¹²¹,
prea alesului mărturisitor al întregului munte Athos cel
cu nume sfânt și tuturor celor ce sînt din sfințitul sobor
sîrbesc le face cuvenită închinăciune.

2r

O cerere prin sine însăși nobilă și îndrăzneată o, de trei
ori fericiți părinți, prezintă învederate temeuri și suficiente
circumstanțe cînd se arată o față¹²² plină de evlavie, pro-
punînd și solicitînd lucruri binecuvîntate. Și încă se vede
că se cer lucruri îndrăznețe, de către un bărbat¹²³ care
făgăduiește nu puțină jertfire, și avînd putere pe care o
deține nu fără vrerea lui Dumnezeu, cîrmuind corabia
viețuirii cu o minte veghetoare, petrecîndu-și fericit ziua,

gae, *Ajutoarele românești la mănăstirile, din Sfîntul Munte Athos*, Sibiu, 1940,
p. 98—99, 155, 273.

¹¹⁶ Инословенъ pare un calc pentru ἀλληγορέω (ἄλλος ἀγορεύω). Numărul
cincizeci era desăvârșit în concepția pitagoreică, rezultînd din produsul lui 5
(simbolul căsătoriei pentru că unește primul număr par 2, cu cel dintîi impar
3, unitatea fiind socotită deosebit) cu 10 sau τετρακτύς, seria și suma
primelor patru cifre (1, 2, 3, 4). Vezi pentru teoria pitagoreică a numerelor,
Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923,
p. 68 și urm.

¹¹⁷ Iosif Studitul, arhiepiscop al Tesalonicului (m. 830) căruia i se
atribuie alcătuirea *Penticostarului*, operă ce cuprinde însă și compunerile
unor innografi de mai tirziu.

¹¹⁸ Ea, adică Doamna Elina, patroana ediției.

¹¹⁹ Асі владичица.

¹²⁰ Угровладѣна западиннскаѣ, Ungrovlahia transalpină („de peste Plaiuri“),
denumire a Țării Românești obișnuită în diplomatica latino-maghiară,
vezi D.P. Bogdan, *Diplomatica slavo-română*, în *Documente privind istoria
României, Introducere*, vol. II, București, 1956, p. 83.

¹²¹ Damaschin, starețul mănăstirii sîrbești Hilandar de la Muntele
Athos („soborul sîrbesc“ menționat îndată).

¹²² Persoană (v. sl. și v. rom. obraz are și acest sens).

¹²³ Damaschin, vezi nota 121.

și care rânduiește discipolilor lui zile alchionidice ¹²⁴ și le aduce, nu cu puțină cheltuială, chiar lapte de pasăre¹²⁵. Așa ați cerut și voi, bine făcînd și bine lucrînd, mergînd pe urma poruncii evanghelice¹²⁶; dar nici de toate, nici totdeauna, nici de la toți.

Căci a cere de toate e aproape de culmea lăcomiei; întotdeauna sau des e potrivit carienilor, care au auzit în Atena: „Ieșiți carienilor, că acum nu sînt încă sărbătorile florilor“¹²⁷; iar a cere de la toți este o lipsă de rușine. Nu cunosc, zău, adevăr mai respectat de filozofie: să fii sincer cu corbul sau cu lingușitorul care joacă comedie și triumfă ca tragedian?¹²⁸

2v

Voi însă, cu bună seninătate și cu întregă înțelepciune ați cerut din cele cuvenite, la vremea și în chipul cuvenit. De aceea ați și primit cele cerute din belșug și vrerea voastră prea dorită s-a făcut lucrarea noastră.

Nu i-am îndepărtat nicicum pe cei care au cerut la fel, nici pe sfințitele voastre capete ci, după cum era nevoie, ajutorîndu-ne Dumnezeu, am dat darul grabnic, prea slăvit și prea dulce, prin mulțimea cuvintelor, dar mai ales prin faptă. Atunci, golul nedorit în vremea viitoare l-am împlinit prin darul cel mai bun decît ura. Pentru că într-adevăr livezile harului pururea înfloresc, nesemănate și nearate și chivotul harului nu se vede mereu gol, precum a arătat cîndva muzicianul Simonide¹²⁹, fie cîntînd, fie sirguînd.

¹²⁴ După naturalistii vechi, perioada formată din cele șapte zile dinainte și șapte zile după solstițiul de iarnă, în care *alcionul*, o pasăre fabuloasă, își depunea ouăle pe marea liniștită (Aristofan, *Păsările*, v. 1594), Suidas, *Lexicon*, s.r.: Ἀλκιονίδες ἡμέραι.

¹²⁵ Figurat: lucru minunat, imposibil (gr. γὰρ ἀδύνατον, din Aristofan, *Viespile*, v. 508, și *Păsările*, v. 733).

¹²⁶ *Matei* 7, 7.

¹²⁷ „Sărbătorile florilor“ = ἀνορθήριον (11–13 din luna Anthesterion), zile de serbări dionisiace, la care erau primiți să participe și carienii, populație din sud-vestul Asiei Mici disprețuită de vechii greci.

¹²⁸ Parafrază a cuvintelor filozofului cinic Antistene, astfel transmise de Diogene Laerțiu VI, 4: „Aflăm din *Învățăturile* lui Hecaton că Antistene avea obiceiul să spună că-i mai bine să dai peste corbi decît peste lingușitori, fiindcă cei dintîi te mîncă după ce ai murit, iar ceilalți te mîncă de viu“ (*Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. Aram M. Frenkian, București, 1963, p. 294).

¹²⁹ Aluzie la versurile poetului liric Simonide din Keos (c. 556–469 f.e.n.) citate de Plutarh, *Scrieri morale* 520 a (Despre curiozitate).

Cu adevărat va cuvînta veacul bisericii noastre despre *Penticostarul* acum diortosit cu voia voastră stăruitoare, curățit și plivit și de unele slove care nu vă sînt de trebuintă¹³⁰, tipărit cu iscusință de tiparnița noastră și ieșit acum la lumina soarelui întîia, a doua și a treia oară¹³¹. Într-un cuvînt — după laconieni — *Penticostarul* este lucru mai vrednic ca multe altele spre folosul sufletesc cel de obște, spre doftorisirea patriei, spre învierea spirituală, spre $\nu\eta\pi\epsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ¹³² și prea înțeleaptă $\mu\acute{\omega}\lambda\upsilon$ ¹³³, buruiana cea numită de Homer.

Fiindcă a îmbogăți este lucru mai împărătesc decît a se îmbogăți, dar mai ales a face bine s-a spus că e mai dulce și mai bun decît a primi binele¹³⁴. Deși tocmai această binefacere am preferat-o — ca mai degrabă să dai, decît să iei —, căci cu adevărat un dar al lui Dumnezeu și o imitare a lui este „binefacerea decît care nimic nu e mai bun“, precum de multe ori cînta poetul Theognis¹³⁵. Și aceasta s-a spus de Strabon: „Atunci este mai cu osebirie imitat Dumnezeu de oameni, cînd fac bine celor ce au nevoie“¹³⁶. Și de împăratul Titus/care striga: „Veniți de

8*

¹³⁰ Cp. cu foaia de titlu: „*Penticostar... curățit cu îngrijire de aceste două litere ж, ѡ*“, adică de vocalele nazale eliminate de sîrbi din ortografie.

¹³¹ *Penticostarul* avusese ediții în Țara Românească (Tîrgoviște 1558, tipărit de diaconul Coresi, v. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 31—43 și 516, I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 167—169; o ediție îndoelnică din 1644 e menționată *ibid.* p. 24 după D.P. Bogdan, *Contribuțiuni la Bibliografia românească veche*, București, 1938, p. 9, n. 2), dar și în Ucraina la Pecerskaia Lavra din Kiev, în 1631 (I. Karataiev, *Описание славянско-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами, 1491 — 1730, 2^e изд.*, Спб., 1883, nr. 382 și Emile Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, t. IV, Paris, 1896, p. 126—127) și 1642 (I. Karataiev, *op. cit.*, nr. 538 și E. Legrand, *op. cit.*, p. 142—143).

¹³² Leac egiptean împotriva „mîhnirii, mîniei și a tuturor relelor“, folosit de Elena (*Odiseea* IV, 221).

¹³³ Plantă cu rădăcina neagră și floarea albă folosită de Circe pentru fermecarea lui Ulise (*Odiseea* X, 305).

¹³⁴ Idei frecvente la Aristotel, *Etica nicomahică* IV, 1, 1120 a; IX, 7, 1167 b—1168 a.

¹³⁵ Citat după Theognis din Megara (sec. VI î.e.n.), *Elegii* I, v. 547—548: τῷ δὲ δικαίῳ τῆς εὐεργεσίας οὐδὲν ἀρείοτερον. Expresia slavă neobișnuită $\text{книга пѣснодѣйствова Θεογνись}$ cuprinde o aluzie la το κύκνειον (subînțeles $\alpha\sigma\mu\alpha$, μέλος) „cîntecul lebedei“ (Atheneu, 616 b).

¹³⁶ Strabon, *Geographică* X, III, 9: τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεούς, ὅταν εὐεργετώσιν.

scoateți de la mine, ca din Nil, unduiri pline de bunătate¹³⁷. Căci de cine se ascunde binefacerea? Căci cele bune din fire sînt bine împărțitoare și dăinuiesc în veci, și nu se învechesc, și nu se fură¹³⁸.

Vino, deci, să ajutăm și mai tare pe bărbații buni, bine cunoscînd că a face pe placul tuturor întru toate — deși lucrul cel mai cinstit nu este și cel mai lesnicios¹³⁹ — tuturor le este necesar, dar mai înainte de toate nouă, ca să viețuim nu numai pentru că ne-a ales înțelepciunea; și iarăși binecunoscînd că am avut aceeași solitudine față de toți, și grijă pentru cei împovărați; totuși, am socotit a fi și de folos, și legiuit, drept și prea cuvios a face bine mai ales celor ce au îmbrățîșat viața monahală și care au simțit acea fericită viață din vîrsta copilărească. Astfel, judecînd acestea cu un duh foarte învățat și cu o minte bogat înzestrată din știința cea prea dumnezească, ne-am obișnuit a da și a trimite toate îndoit. Adaogă și faptul că dihotomia (să trec sub tăcere trihotomia Stagiritului)¹⁴⁰ nu a fost socotită vrednică de primire de către cei din vechime. De aceea și noi, avînd în minte porunca dumnezeescului Pavel,

¹³⁷ Referire la Suetoniu, *De uita caesarum*, dar nu în biografia lui Titus ci a lui August (*Diuus Augustus XVIII*): Acesta *Aegyptum in prouinciae formam redactam ut feraciorem habilioremque annonae urbanae redderet fossas omnis, in quas Nilus aexestuat obligatas longa uetustate opere detersit*. De aci, probabil, revărsările „unduirilor pline de bunătate“ ale Nilului.

¹³⁸ Parafrază după Matei 6, 20.

¹³⁹ În *Cratyl*, 384 b Socrate amintește lui Hermogen „vechiul proverb că lucrurile frumoase sînt dificile“ (χ.λεπὰ τὰ καλὰ). Cp. însă și cu Theognis, *Elegii I*, v. 1027 — 1028.

¹⁴⁰ Prin *dihotomia... trihotomia* autorul pare a se referi aci la o teorie etică (este vorba de binefaceri), iar nu la cunoscutele împărțiri ale sufletului din gîndirea greacă. Diogene Laerțiu (V, XIII 30) rezumă astfel învățătura etică a lui Aristotel: „...spunea că fericirea este o reuniune din trei feluri de bunuri: bunurile sufletesti, pe care le consideră ca primele în rang, în rîndul al doilea vin bunurile corporale, ca sănătatea și vigoarea, frumusețea și celelalte și-n al treilea rînd bunurile exterioare, ca bogăția, nașterea bună, faima și cele asemănătoare. Socotea că numai virtutea nu-i deajuns ca să producă fericirea, ci că sînt necesare pe deasupra și bunurile corporale și cele exterioare, căci înțeleptul ar fi nenorocit dacă ar trăi în dureri, sărăcie și alte asemenea împrejurări“ (*trad. rom. cit.*, p. 267). Sensul aluziei ar fi, deci: știind că monahii (înțelepții) nu pot trăi numai cu bunurile sufletesti (virtutea lor), li s-au dat toate îndoit (adică și bunuri trupesti), înjumătățirea (dihotomia) nefiind bună.

v-am învrednicit pe voi de îndoită cinstire¹⁴¹ cu dragoste omenească și dumnezească, fiind îndemnați de rugăciunile și bunele voastre moravuri.

Deci s-a isprăvit și s-a săvârșit lucrarea, după cum noi cu dragoste de osteneală ne-am propus, și precum Domnului i-a bineplăcut așa a și fost. Căci ne rușinăm a zice „Din pagina εἰμαρμένη¹⁴² este aceasta, din trebuința mai sus spusă“, pentru ca fapta noastră să nu iasă din curtea bisericii noastre în chip vădit împresurată de hotarele impietății care desfrinează atât de mult independența omului¹⁴³.

Deci cu dragă inimă primiți cele date, pentru că „cel ce mulțumește va lua din nou“¹⁴⁴, după cum grăiește cuvîntul cel de obște și din calea adevărului nu s-a rătăcit. Căci darul nu este mut, ci ca și cum ar da glas, /mulțumește bine-
 făcătorului. Și celui ce este de față i-o rostește mai răsună-
 tor decît o trimbiță tireniană¹⁴⁵ și decît o boltă bizantină
 care repetă de șapte ori cele glăsuite; de unde și darul
 primit în dar, deși e neînsemnat și trecător, omul cel înțelept
 și bine priceput îl laudă, socotindu-l drept cel mai bun.
 Dar spune cineva că vorbele despre daruri trebuiesc să fie
 măsurate și foarte scurte. Și nimeni să nu-și laude singur
 cele dăruite, a spus Lucian¹⁴⁶, căci acest lucru e de rușine
 și fără de folos. Astfel este, o, precucivioșilor. De aici cel
 mai înțelept dintre toți iudeii a glăsuț în *Pilde*: „Să te
 laude pe tine aproapele, dar nu gura ta; străinul — nu

87

¹⁴¹ Timotei 5, 17: „Preoții cei ce își țin bine dregătoria de îndoită cinstire să se învrednicească, mai ales cei ce se ostenesc în cuvînt și întru învățatură“.

¹⁴² ἡ εἰμαρμένη [μοῖρα] = destinul, soarta hărăzită de destin (v. Platon, *Phedon* 115 a; *Gorgias* 512 e).

¹⁴³ Publicarea cărții nu se datorează necesității oarbe, destinului, ci e o faptă pioasă ivită în cîmpul bisericii asaltată de necredincioși.

¹⁴⁴ La fel, în prefața *Antologhionului*, Cîmpulung, 1643 Udriște scria că „după mării înțelepți [...] binefacerea lăudată crește“ (I. Bianu și N. Ho-doș, *op. cit.*, t. I, p. 130).

¹⁴⁵ Lat. *tuba tyrrhena* (după vechii autori romanii ar fi împrumutat instrumentele muzicale de la etrusci).

¹⁴⁶ Lucian, *Saturnaliile*, 15: „Cuvintele ce vor întovărăși aceste daruri (oferite cu prilejul Saturnaliilor, *n.n.*) vor fi scurte și măsurate. Nu se va trimite nimic care să poată supăra și nu se va face elogiul a ceea ce se trimite“. Regăsim această normă de comportare într-o scrisoare contemporană, din 1650, scrisă din Țara Românească de Paisie Ligarides (*laus in ore proprio scordescit*), cf. G. Călinescu, *Altre notizie*, în „Diplomatariu itali-cum“, 2(1930), p. 404, no. LIV.

buzele tale¹⁴⁷, căci lauda altora e mai dulce decât auzirea de la sine, iar lauda de sine e pentru unii fapta cea mai păgubitoare. Doar și cînd erau unii încununați la serbări se obișnuia ca alții să vestească public pe învingători, înlăturînd vorbirea despre sine, cea lipsită de dulceață, după cum mărturisește prea învățatul Plutarh¹⁴⁸. Adaogă, dacă vrei, că orice dar scos la iveală pare greoiu, și că povara limbii siciliene e foarte apăsătoare, deoarece este, parcă, înjosită din cauza accesibilității lesnicioase¹⁴⁹; în schimb, acolo unde darul e închis în cămară, după cum se cuvine unei fecioare, se bucură cu totul și iarăși se bucură.

Iată însă că introducerea depășește normele de expunere a unei precuvîntări; aducîndu-vă din nou aminte, prea binecinstitorilor părinți, vom ajunge la sfîrșitul începuturilor noastre. Iar colofon așezăm pururea pe prea iubita noastră maică, cinstirea lui Dumnezeu, întru care, și pentru care, îmi pun fără cruțare duhul meu. Îndrăznesc a spune că amazoanele Mîntuitorului, după pictori¹⁵⁰, se leagă una de alta cu niște legături ale harului curat și prea iubit mai mult decât cu nodurile lui Gordian. Ce înseamnă pentru mine jocul prea meșteșugit scos la iveală de pictor? Darul l-ați primit la timp potrivit; răsplătiți dar peste dar, după cum v-ați învățat.

4^r Dar întrebați care e darul și care e cererea? Nu cer veșminte țesute cu fir de aur, nici perle de India, nici pietre prețioase, o, bărbați neagonisitori; bunuri vremelnice nu cer, de acestea mă lepăd, căci aceasta este mîncare fără de folos, și o bogăție neobrăzată. Așadar de rugăciune mă îngrijesc, după o rugă mai caldă către Dumnezeu însetăm

¹⁴⁷ Solomon, în *Proverbe* 27, 2.

¹⁴⁸ Plutarh, *Scrieri morale*, 539 b.

¹⁴⁹ „Limba siciliană“ pare a fi aci o eroare pentru limba vorbită în Soldi, cetate din Asia Mică, pe coasta Ciliciei, fondată de coloniști din Argos și Rhodos, în care se vorbea o greacă foarte coruptă, de unde termenul *solecism* (σολοικισμός), definind greșelile de sintaxă, după ipoteza lui Mihai Nasta.

¹⁵⁰ Imaginea este neclară. Autorul pare să se refere la „fecioarele înțelepte“ (*Matei* 25, 1 sq.), legate între ele prin virtute, renumitele amazoane, pentru a le pune în lumină zelul de a-l dobîndi pe Hristos. Pictura nu ne oferă însă exemple de „legături“ între ele nici pentru fecioare, nici pentru amazoane.

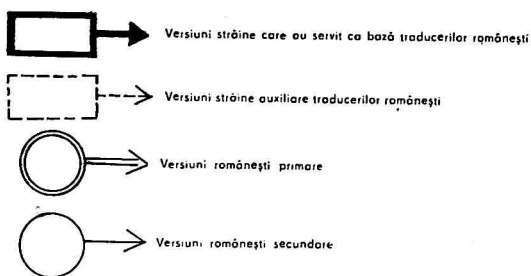
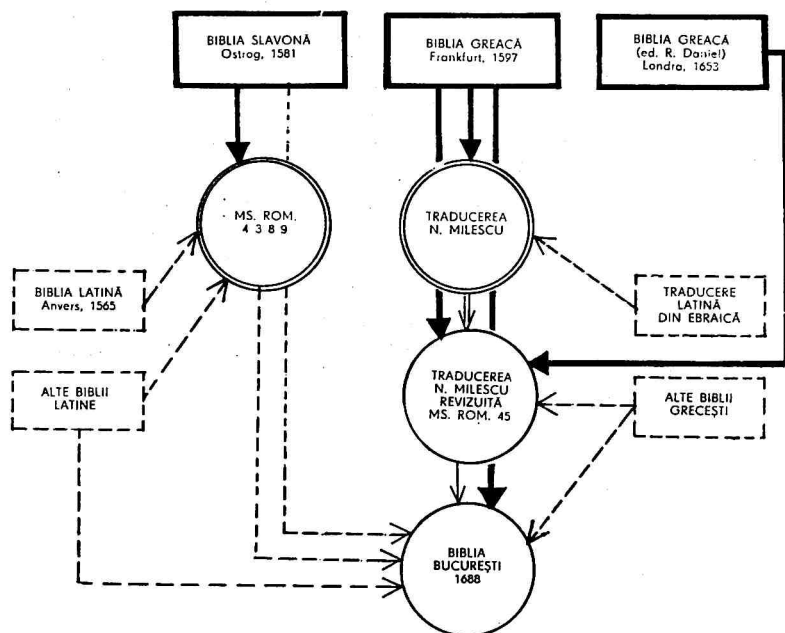
ca cerbul¹⁵¹ și eu, și domnul și soțul meu¹⁵², care la suflet e la fel ca mine. Aceasta e rugăminte noastră, aceasta e și cererea. Voi urmează să dați, o, prea cinstiți mijlocitori între Dumnezeu și oameni, și să dați la timp. „Oricui cere de la tine, să-i dai“, a zis El,¹⁵³ și la vremea făgăduită, ca nu cumva să fim mințiți de rugăciuni, rugămu-ne. O, dacă am fi stăpîni pe rugăciunile noastre! Veniți de ridicați mîini de rugăciune către Proniatorul cel atotvăzător pentru mîntuirea sufletelor noastre de greșalele noastre cele de voie și cele fără de voie, ca slobozindu-ne de aici, unde e întunerec și mulțime de răutăți, să fim vrednici de împărăția cea cu chip de lumină și să primim acele bunătăți negrăite pe care ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit¹⁵⁴. Fie! Fie! Mijlocind prin rugăciunile voastre, de care depind ale noastre, să trăiți voi, cei ce sînteți înzestrați de Dumnezeu cu har, și să viețuiți prea bine după omul cel dinafară și cel dinlăuntru. Amin!

¹⁵¹ *Psalmi* 41, 1.

¹⁵² *Matei* - voievod Basarab.

¹⁵³ *Matei* 5, 42.

¹⁵⁴ *I Corinteni* 2, 9.



Traducerile românești din *Vechiul Testament* din secolul al XVII-lea.

NICOLAE MILESCU ȘI ÎNCEPUTURILE TRADUCERILOR UMANISTE ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Nicolae Milescu este autorul studiat în cuprinsul literaturii noastre vechi mai mult pentru partea exotică finală decît pentru aceea națională, de început, a operei sale. Scrierile sale care au circulat în traduceri românești sînt *Jurnal de călătorie în China* și *Descrierea Chinei*. S-a bucurat de atenție opusculul teologic *Enchiridion siue Stella orientalis occidentali splendens* și *Cartea cu multe întrebări*, incomplet publicată pînă în prezent. A rămas puțin cercetată ampla tălmăcire a spătarului a *Vechiului Testament*. Dar cunoaștem în continuare numai după descrierea lui P. P. Panaitescu de acum o jumătate de veac¹ tratatele și alcătuirile mai mici din perioada rusească — originale sau traduceri și compilații din bogata bibliotecă ligaridiană, moștenită odată cu reședința de la Simionovski Dvor, tratate atît de interesante pentru evaluarea operei de cărturar umanist a lui Milescu.

Primele scrieri ale spătarului Nicolae sînt caracteristice pentru înnoirile din cultura românească a secolului al XVII-lea, apariția preocupărilor și idealurilor laice, afirmarea și înstăpînirea progresivă a acestor idealuri. Încă de la începutul veacului precedent cărturarii europeni căutau „omenescul“ în studiul limbilor și literaturilor vechi — greaca, latina, ebraica. Cunoșcători ai scrierilor religioase, ei descoperiseră însă o altă literatură, precreștină, cuprinzînd viziunea antică a omului natural, pentru care rațiunea și simțurile au tocmai rosturile și îndreptățirile atîta vreme combătute de biserică. Servindu-se de luminile rațiunii, oamenii începuseră să compare ideile noi cu doctrina oficială și, sustrăgîndu-se autorității ecleziastice, cutezau să critice ceea ce nu corespunde înțelegerii comune a lucrurilor. Vechile scrieri religioase, în primul rînd *Biblia*, făceau încă parte din cultura cărturarilor vremii, alături

¹ Pentru formația culturală a spătarului și prima perioadă a activității lui, v. P.P. Panaitescu, *Nicolas Spathar Milescu*, în „Mélanges de l'École Roumaine en France“, 1 (1925), p. 40—52. Date biografice și bibliografia scrierilor despre Milescu în studiul introductiv și anexa *Jurnalului de Călătorie în China*, ed. 2-a, trad. de C. Bărbulescu, București, 1958.

de Homer și Aristotel, de Cicero și Lucrețiu. Dar în studiul textelor sacre umaniștii foloseau metodele critice aplicate oricărei scrieri vechi: Erasmus a dat exemplul în ediția princeps a *Noului Testament* în limba greacă, publicată la Basel în 1516; Reuchlin căuta, înaintea lui, în textul ebraic, înțelesurile exacte ale *Vechiului Testament*, ceea ce înseamnă a trece peste textele de autoritate, versiunea greacă (*Septuaginta*) și cea latină (*Vulgata*). În aceeași vreme, Luther distingea între „cărțile inspirate” și cele „apocrifă” pe care protestanții mai întâi le-au separat la sfârșitul *Bibliei*, apoi le-au înlăturat cu totul. Participanții la asprele controverse pe care le stârneau noile atitudini în luptă cu doctrina oficială a Bisericii se prevalau de o vastă erudiție în care cunoștințele și argumentele filologice aveau o pondere adesea hotărâtoare. Iată în ce consta strînsa legătură dintre filologie și umanism².

Adoptarea unor metode filologice noi de restabilire și interpretare a textelor clasice a contribuit în mare măsură la formarea spiritului critic în perioada de început a științei moderne. Aplicarea acestor metode chiar la textele considerate pe atunci sacre a însemnat înlocuirea criteriului autorității bisericii prin acela al autorității rațiunii. Atenția pentru scrierile care îl zugrăveau pe om în culori naturale și grija de a reda aceste scrieri în limba poporului vădesc, de asemenea, prezența celui spirit umanist care va înlocui concepția teocentrică cu aceea antropocentrică a lumii. Este, credem, important pentru noi să urmărim manifestarea acestor tendințe în cultura noastră veche care, după cum vom vedea, a înregistrat asemenea fenomene încă din secolul al XVII-lea. Nu este vorba aci de a considera exhaustivă a acestor manifestări, ci numai de a evidenția rolul lui Miclescu și al cărturarilor laici din Țara Românească în introducerea acestor preocupări umaniste la noi.

² Cf. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, 3. Aufl., I. Bd., 1893; Philippe Monnier, *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV^e siècle italien*, Paris, 1904, c. II, chap., I: *L'humanisme*; *Философская энциклопедия* (red. F.V. Konstantinov), t. I, Moscova, 1960: Гуманизм; *Istoria filozofiei*, trad. din limba rusă, vol. I, București, 1958, pp. 256—292. De observat că, pentru umaniști, filologia, filozofia și teologia sînt trei științe care se completează; prin ele se formează „omul rațional”, luînd ca punct de plecare „literale”. Sînt idei dezvoltate de Guilielmus Budaeus în dialogurile sale *De philologia*. În *De studio*, același umanist arată că teologia însăși, pentru a fi „înțeleaptă” trebuie să se exprime elegant. Aceasta nu mai este pentru el o știință separată, ci face parte din cultura generală (P. Îmbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. III, Paris, 1914, p. 281—282, *passim*).

Traducerile românești de la începuturile literaturii noastre vechi s-au bucurat sub acest raport de prea puțină atenție. Lingviștii au valorificat materialul lor lexical, istoricii literaturii le-au acordat mai puțină atenție în favoarea originalelor, istoricii culturii au urmărit cel mult ideile noi care pătrundeau prin asemenea traduceri. Oricare dintre cercetările de mai sus era condiționată însă de lămurirea unor probleme prealabile și anume: care a fost atitudinea traducătorilor față de fiecare din operele pe care au decis să le ofere cititorilor români? De ce au ales cutare operă ca obiect al osteneților lor? Cum o traduc: integral, selectiv sau prelucrind-o? Redau ei textul original cu acribie științifică sau lăsându-se furajați de satisfacții literare? Până unde merg traducătorii noștri în înțelegerea textului original? Pentru cine traduc ei: pentru cărturari cu aceeași pregătire, sau pentru cercurile mai largi ale știutorilor de carte?

Aceleași întrebări sînt obligatorii în ce privește vechile tipărituri de la noi. Acceptînd drept un fapt elementar că o cultură feudală trebuie să producă tipărituri religioase și satisfăcuți de o metodă de lucru strict descriptivă, puțini cercetători din trecut și-au pus probleme privind *motivele* publicării cutărei sau cutărei opere, în original sau în traducere, locul ei în tabloul întreg al culturii noastre vechi, intențiile editorilor, modul cum au primit-o cititorii, funcția ideologică și socială a cărții respective.

Pentru multe dintre vechile traduceri și tipărituri românești nu este, firește, ușor de răspuns la asemenea întrebări. Împrejurări favorabile permit însă aplicarea acestui sever chestionar unora dintre operele reprezentative pentru pătrunderea metodelor filologice umaniste la noi și obținerea unor răspunsuri deosebit de importante privitoare la concepțiile și metoda de lucru a vechilor noștri traducători. Prezența lui Nicolae Milescu între cărturarii a căror osteneală ne oferă prilejul unor semnificative constatări confirmă ceea ce știam pînă acum despre cultura și orizontul larg al spătarului. Iar faptul că exemplul lui nu este izolat, că mai mulți cărturari români de la sfîrșitul secolului al XVII-lea îi împărtășesc metodele și criteriile, ne îngăduie să privim perioada activității lor drept una de incontestabilă afirmare a laicizării culturii noastre vechi.

Începuturile activității literare a spătarului Milescu nu sînt încă îndeajuns cunoscute. Anii de ucenicie îi confirmă opera de mai tîrziu: format în mediul cultural al Școlii Patriarhiei din Constantinopol, beneficiar al atmosferei umaniste creată acolo de

dascăli cu renume, Teofil Coridaleu, Gabriel Blasios, Ioan Cariofil și alții învățați, foști elevi ai Colegiului Sf. Atanasie din Roma sau ai Universității din Padova, atît de integrat în această atmosferă încît Milescu a putut fi socotit un elev indirect al Padovei³, înzestrat de tînr cu mare ușurință în învățarea limbilor străine, atent la controversesele dogmatice prin care se manifesta influența puterilor occidentale — din cîmp protestant sau catolic — în Imperiul otoman, Milescu aparține de tînr noii intelectualități răsăritene, receptivă la ideile înnoitoare, laicizantă, antiotomană în convingerile politice, stăpînă pe metodele noi ale științei apusene⁴.

Mult timp viitorul umanist a fost înfățișat de istoria noastră literară căutînd, la numai nouăsprezece ani, scrieri vechi în arhiva mănăstirii Neamț și astfel i s-a atribuit chiar scrierea unei întregi *Istorie pentru prea sfînta icoană a [...] fecioarei Mariei*, aceea revendicată de Gheorghe de la Neamț, mitropolitul Moldovei (1723—1730). Cercetările din ultimii ani ale lui Alexandru Elian au înlăturat definitiv această falsă atribuție înfățișînd, printr-o pasionantă demonstrație, împrejurările acreditării unei legende⁵. Cea dintîi lucrare cunoscută a lui Milescu rămîne, așadar, *Cartea cu multe întrebări*⁶, exercițiul de traducere al unui tînr învățat care cunoștea originea latină a limbii române, ceea ce și explică atenția acordată de cercetători acestui text⁷.

³ Cleobul Tsourkas (*Gli scolari greci din Padova nel rinnovamento culturale dell'Oriente Ortodosso*, Padova [1961?], p. 12) include pe Milescu între tinerii cu formație padovană, întrucît a învățat într-o școală reorganizată de Coridaleu după modelul celebrei academii italiene. De corectat informația că Milescu ar fi fost la Constantinopol agentul diplomatic „al principelui Moldovei Gheorghe Duca în 1660” (de fapt al lui Grigore Ghica, domnul Țării Românești, în 1661—1664). Academia domnească din București nu a fost înființată în 1680 (p. 23). Șerban Cantacuzino nu a fost domn al Moldovei (*ibidem*).

⁴ Cf. și Cléobule Tsourkas, *Les premières influences occidentales dans l'Orient orthodoxe*, în „Balcanica”, 6(1943), pp. 332—356.

⁵ Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în culegerea de studii îngrijită de M. Berza *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, p. 119—149.

⁶ P.V. Haneș, în ale sale *Studii literare*, București, 1970, p. 74—100 atribuie lui Milescu traducerea a opt cărți brîncovenesti. Argumentele înfățișate sînt deocamdată simple ipoteze de lucru, ele vor trebui completate cu noi informații și cu o analiză filologică severă a textelor. În orice caz, deoarece operele atribuite de Haneș datează din anii 1680—1699, prima scriere a lui Milescu rămîne *Cartea cu multe întrebări*.

⁷ Cf. bibliografia comentată sub titlul *Cercetări vechi și noi despre Nicolae Milescu — spătarul*, de P.V. Haneș, *op. cit.*, p. 7—42.

PRIMA TRADUCERE A LUI NICOLAE MILESCU:
„CARTEA CU MULTE ÎNTREBĂRI“

Tălmăcirea *Cărții cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, compilație din două scrieri atribuite lui Atanasie al Alexandriei, răspundea altor interese ale spătarului, ajuns acum (1661) la douăzeci și cinci de ani. Nu curiozității pentru străvechea controversă între arieni și ortodocși, inactuală în al XVII-lea secol, i se datora această traducere. Mai degrabă consecvența lui căutare de limpezire a obscurităților întâlnite în lecturile precedente, predilecția pentru erudiție și ermetism, cultivarea acelei arte a simbolurilor înfloritoare în vremea sa îi vor fi stîrnit spătarului interesul pentru această scriere exegetică a patriarhului Alexandriei. Analiza textului în sine vădește ușor ce putea da satisfacție unui căutător de sensuri clare: comparațiile, metaforele, interpretările etice ale termenilor teologici dificili, definițiile, expunerea sistematică fac din textul lui Atanasie tocmai introducerea accesibilă rațiunii (evident a omului acelei epoci și acelei ideologii), într-o doctrină de neînțeles în forma ei dogmatică. Dacă *Aritmologhionul*, *Symbolorum imperatorum pars prima*, *Hrismologhionul*, *Povestirea despre Sibile*, *Cartea despre hieroglife*, scrise toate între 1672 și 1675, aparțin lui Milescu¹, înseamnă că spătarul va păstra în anii următori același interes pentru ermeneutică, simboluri, profeții, caracteristice vremii, mediului cultural în care și pentru care scria el. Traducînd sau elaborînd asemenea scrieri, Milescu afla însă și prilejul de a face demonstrații de erudiție și considerații politice despre viitorul Rusiei și pieirea Imperiului otoman. Trebuie reținut deci că, după cum Cantemir va trata apo i *Divanul înțeleptului cu lumea* apelînd, dincolo de sursele clasice ale moralei creștine, la filozofii „păgîni“ ai antichității greco-romane,

¹ P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 73—79; paternitatea a fost susținută de învățatul rus I.N. Mihailovski.

prin interesul său pentru probleme exterioare doctrinei creștine și soluționarea lor cu ajutorul ermetismului de asemenea necreștin, Milescu este la fel de laicizant, cu tot caracterul atit de idealist al scrierilor sale.

1. *Manuscrisul românesc 494 al Bibliotecii Academiei R. S. România* ne-a transmis într-o copie din 1699, făcută cu banii unui Ghenadie ieromonahul, textul traducerii spătarului din 1661.

Manuscrisul amintit este un sbornic care cuprinde²: 1 *Scara sf. Ioan Climax în traducere românească*³ (f. 34 — 143); 2. *Cuvîntul către păstor al aceluiași* (f. 143^r — 152^v); 3. *Plîngerile și tînguiriile unui stareț, adecă unui părinte păcătos și stranic*⁴, *ci cu dînosele să părăia cătră sufletul său* (f. 153^r — 182^r); 4. *Cuvînt la înălțarea Domnului* (titlul slav) de Chiril monahul (f. 192^r — 195^r); 5. *Învățătură la Duminica lăsatului de carne* (titlul slav) (f. 195^r — 180^r); 6. *Învățătură la Duminica lăsatului de brînză* (f. 180^r — 181^r); 7. *A. „Mîntuirii păcătoșilor“ parte a treia*, traducerea unei părți din cunoscuta compilație a lui Agapie Criteanul (f. 191^v — 253^v, 271^v — 273^v, 280^r — 281^v, 274^{r-v})⁵; 8. *Carte cu multe*

² De adăugat aceste elemente la descrierea lui I. Bianu și R. Caracaș, *Catalogul manuscriptelor românești din Biblioteca Academiei Române*, t. II, București, 1913, p. 235—236, unde ordinea textelor din sbornic nu e complet și corect stabilită.

³ Gh. Ghibănescu, *O nouă lucrare a Mitropolitului Varlaam (Leastvita lui Ioan Scarariul)* în „Arhiva“, Iași, 25(1914), p. 65 și urm. o socotește o copie a traducerii lui Varlaam; cf. și Paul Mihail, *Leastvița (Scara Raiului) — traducerea lui Varlaam de la Secul într-o nouă redactare*, în „Biserica Ortodoxă Română“, 82(1964), nr. 10—12, p. 1069—1074 și Florentina Zgraon, *Considerații filologice asupra primei traduceri manuscrise a „Scării“ lui Ioan Sinaitul*, în „Limba română“, 25(1976), nr. 3, p. 275—289 (pe baza ms. rom. 6024 al Bibliotecii Academiei).

⁴ „Stranic“ (= străin) iar nu „stavnic“ (Bianu și Caracaș, *op. cit.*). Este una din cele mai vechi traduceri românești ale *Dioptrii* lui Filip Solitarus, operă din care se mai păstrează la Biblioteca Academiei R.S.R. mss din secolul al XVII-lea (2341, 2472), XVIII (394, 1919, 2135, 2340, 2664, 3379) și XIX (1902). Semnalăm în fondul grec al aceleiași biblioteci, ms 140 (secolele XVI—XVII) în care cele două scrieri (*Plîngerii și tînguiri ale unui călugăr păcătos și străin... și A. Sf. Atanasie, ... către arhon Antioh...*) au aceeași secvență ca și în ms. 494.

⁵ Traducere servilă, direct din grecește, cu erori ca aceasta: Cătră dragostea ce (sic!) celor ci vor citi“, în loc de „Agapie (sc. Cretanul) către cititori“, confuzie între gr. ἀγάπη (dragoste) și Agapie (alcătuitorul cărții și semnatul prefeței). Pare o traducere din grecește (prima ediție a *Mîntuirii păcătoșilor* de Agapie Cretanul apăruse la Veneția, în tipografia lui Anton Iulianos, în 1651; descrierea la E. Legrand, *Bibliographie hellénique... du*

întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre talmăcită de Nicolae Spăt[arul] Milescu de pre limba grecească pe limba noastră proastă rumunească, întru trecutul anilor de la Hs 1661 în luna lui ghen[arie] 10 dni (f. 269^{r-v}, 261^{r-v}, 275^v, r. 9 — 278^v, 267^{r-v}, sfârșitul lipsește)⁶; 9. În cuprinsul traducerii lui Milescu este interpolat un lung text (f. 261^v — 262^v, 257^r — 258^v, 254^{r-v}, 263^r — 266^v, 275^r — 275^v, r. 8), format din diferite „întrebări” și „răspunsuri”, povestiri din hronografe etc.

❖ 2. Prima ediție a „Cărții cu multe întrebări”, este datorată, împreună cu un studiu introductiv, lui P.V. Haneș^{6a}. În cele ce urmează aducem completări la datele din studiul citat privind această scriere a spătarului.

Cartea cu multe întrebări și răspunsuri este alcătuită din două scrieri atribuite lui Atanasie al Alexandriei: *Alte întrebări și Carte către prințul Antioh despre diferite probleme necesare, controversate în Sfânta Scriptură*⁷.

În copia păstrată din traducerea lui Milescu primul din aceste opusculi ocupă f. 269^{r-v}, 261^{r-v}, 275^v — 279^v, iar al doilea f. 279^v și 267^{r-v}. Contopirea celor două scrieri în una singură nu pare să fie opera traducătorului. Probabil că el a folosit un manuscris grecesc al *Cărții cu multe întrebări* cuprinzând ambele scrieri. Interesul pentru lucrările cu comentarii dogmatice caracteristice secolului al XVII-lea, perioada aprigelor controverse antireformate și anticatolice, explică recopierea și circulația (în manuscrise sau tipărituri) a scrierilor atribuite lui Atanasie⁸.

⁶ XVII^e siècle, t. I, Paris, 1894, p. 413—414). Numeroase alte traduceri păstrate în manuscrise din sec. XVII, la D. Stănescu, *Cutul Maicii Domnului la români*, București, [f.a.], p. 40—71.

^{6a} După cum reiese din sevecența paginilor, sbornicul a fost legat greșit.

^{6a} P.V. Haneș, *Un tricentinar Milescu, Cartea cu întrebări* (1661—1961) în „Glasul bisericii”, 21(1962), nr. 1—2, p. 74—96 (textul la pp. 80—91). Prezentarea traducerii o făcuse anterior Constantin C. Giurescu, *Nicolae Milescu Spătarul. Contribuțiuni la opera sa literară*, București, 1927, p. 21—24 „Acad. Rom., Mem. S. Ist.”, S. III, t. VII, pp. 251—254), publicînd, cel dintîi, și începutul textului (f. 269) din ms. 494, *ibid.*, p. 51—53 [281—283]).

⁷ Textul grecesc în J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Patres graeci*, t. XXVIII, Paris, 1887, col. 774 B—796 A și 598 C—710 C. *Dialogurile despre Sfânta Treime* nu intră în alcătuirea *Cărții cu multe întrebări* (Haneș, *op. cit.*, p. 80).

⁸ La 1659, în tipografia lui Andrea Iulianos din Veneția, se publică *Cuvinte și tilcuiri la Sfânta Scriptură*, ca adaos la cartea lui Akakie Diakussis, Βιβλίον ὀραϊώτατον περιέχων στιχῶς πολιτικούς (vezi E. Legrand, *op. cit.*, t. II, Paris, 1894, p. 113—115 și un exemplar la Biblioteca Academiei R.S.R., II 419761). Numeroase manuscrise athonite au fost descrise de Spyridon.

Textul publicat pe P.V. Haneş are o serie de erori de lectură, precum și o lacună (f. 269^v, r. 3 de jos, 261^{r-v}), ceea ce justifică reeditarea lui după ms rom. 494, comparat cu originalul grec, cu marcarea lacunelor și adaoselor (v. pct. 4).

Pregătirea insuficientă și neglijența diacului care a copiat ms rom. 494, ca și faptul că din acest manuscris lipsește sfârșitul, explică starea defectuoasă în care ne-a fost transmisă traducerea spătarului. Afară de cazul că manuscrisul grecesc de care s-a folosit acesta era o copie greșită, sint greu de atribuit spătarului o serie de inadvertențe existente în copia din 1699.

Din comparația traducerii cu originalul grec reiese că Milescu a tradus întâi *Alte întrebări* în întregime, fără să indice numerele întrebărilor pe care — poate — le avea originalul (e notată „Întrebarea 41“ — recte 14). Așa se face că din întrebarea V-a (ms. rom. 494, f. 275^v, r. 8 și urm., Haneş, p. 82—83) se alcătuesc alte trei, din întrebarea XIII-a încă una, întrebarea a XX-a este contopită cu răspunsul celei precedente. Sfârșitul întrebării a XI-a, precum și întrebarea XII-a și tot răspunsul la ea lipsesc. Cu răspunsul la întrebarea XX-a (f. 278^r, r. 13) se încheie *Alte întrebări*. Ceea ce urmează pînă la *Răspunsurile către Antioh* este o interpolare alcătuită dintr-o parafrază a întrebării XLIX-a din această ultimă scriere și un scurt comentariu la Ps. CIII 9, care nu apare nici în scrierile autentice, nici între cele dubioase ale lui Atanasie. După mențiunea „Toate aceste întrebări fură 25. Așijderea acestialalte sînt[...] către Antioh boiarinul“, urmează 12 întrebări din *Răspunsurile către Antioh*, de asemenea nenumerate și uneori greșit grupate (întrebarea a V-a este nenotată, începutul răspunsului fiind plasat în locul ei). Sfârșitul traducerii lipsește, ms 494 fiind lacunar. Copistul a avut însă în față mai mult decît s-a păstrat în acest manuscris. Interpolarea de la f. 262—263, 257—258, 263—264 și 275 este negreșit a copistului care, neînțelegînd ordinea filelor din originalul său (desigur tot un sbornic greșit legat), a făcut semn de sfârșit după întrebarea a IV-a din *Alte întrebări*, a copiat filele care urmau în model, apoi, fără să-și pună probleme, a continuat cu întrebarea a V-a după ce scrisese patru-sprezece pagini cu un conținut cu totul deosebit de scrierea lui Athanasie.

P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. I-II, Cambridge, 1895—1900. Două mss ale *Răspunsurilor către Antioh* păstrate la Biblioteca Academiei R.S.R. (mss gr. 140 și 292) semnalase C.C. Giurescu, *op. cit.*, p. 23, n. 1.

3. *Calitatea traducerii spătarului* este, datorită condiției copiei păstrate și a lipsei modelului grecesc, greu de apreciat. Comparația cu edițiile imprimate înainte de 1661⁹ oferă deosebiri atât de mari față de textul transmis de Milescu, încât adesea traducerea pare o prelucrare (ex. *Alte întrebări*, I — IV etc.). A intrat în procedeele traducătorului interpolarea textului cu deslușiri, între care interesanta observație despre latinitatea limbii române: „Dumnezeu să zice [...] pre limba letenească *deus*, iară rumânește să chiamă *Dumnezeu*, care nume iaste luat de la letinie, în ce chip și mai jumătate de limbă rumânească luată de la letini...“. Asemenea frecvente deslușiri, dar și traduceri prin perifrază, repetările, cuvintele în plus față de textul grec fac deocamdată cu neputință examinarea modului cum a tradus Milescu, separarea lucrului său de acela al copistului manuscrisului grec pe care îl va fi folosit și de contribuția — nefastă adesea¹⁰ — a copistului din 1699 al izvodului său. Pentru cine vrea să cunoască metoda traducerii lui Milescu în 1661 nu *Cartea cu multe întrebări* este concludentă sau, mai exact, nu tot textul ei.

⁹ Prima ediție de *Opere complete* ale lui Athanasie a apărut în 1600—1601 (textele noastre în vol. II, p. 331, sq. și 437 sq.) la Heidelberg „ex officina Commeliana“, în două volume; alte ediții din prima jumătate a secolului al XVII-lea: Paris 1612 și 1627 (textele noastre în vol. II, p. 275 sq. și 355 sq.).

¹⁰ Așa, de exemplu, la întrebarea III-a apare o lacună care nu poate fi a traducătorului, urmată de o deslușire a acestuia care, însă, datorită lacunei, nu mai are înțeles. Textul corect ar fi trebuit să fie: „Să zic încă dumnezei și oamenii, însă dupre dar, pre cum iaste cuvîntul ce zice: Eu am zis, dumnezei sințeti și fii ai celui Prea Înalt toți“. În ms 494 primele cuvinte sînt omise, urmînd direct explicația: „*Aceasta întrebare s-au pus pentru căci și la Psaltire zice cum Eu am zis dumnezei veți fi și fii celui de sus toți, iară voi, ca niște oameni murînd și ca unul dintre boiari cădeți, care prorocie să zice pentru noi oamenii*“. Deosebirile (în cursive) sînt evidente: citatul din *Psalmi* (LXXXI, 6) a fost amplificat și încadrat de două deslușiri. Asemenea cazuri sînt numeroase. Nu pot fi ale traducătorului erori ca acestea: *că*, în loc de *să* (=dacă) (f. 269^v, r. 5), *iase*, în loc de *iaste* (f. 269^v, r. 8), *pricini*, în loc de *pricinite* (f. 275^v, r. 21), *Thit*, în loc de *Sit* (f. 276^r, r. 15), *perire*, în loc de *părere* (f. 276^v, r. 22), *nefiind botezați*, în loc de *fiind botezați* (f. 278^v, r. 10), *pruncul Isaiia*, în loc de *prorocul Isaiia* (f. 267^v, r. 9), *inoim*, în loc de *chinuim* (ibid., r. 10), *cinuri*, în loc de *ceruri* (f. 267^r, r. 14), *patruzeci și cînd*, în loc de *al patrulea, că zice* (f. 267^v) etc. În *Răspunsurile către Antioh* la începutul răspunsului I este limpede că transcriitorul nu a înțeles traducerea spătarului pentru gr. περιεργος, și a copiat, fără sens, *ce cuprins* (f. 278^v, r. 17). Nu a fost și el, oare, în fața unui izvod „scris degrab, învîluit de nu să putea înțelega vorba talmăcirii“ cum se vor plînge și alți cititori ai ciornelor spătarului (vezi *infra*)? Copiind data izvodului (10 ianuarie 1661), transcriitorul din 1699 pare să fi lucrat chiar cu autograful Milescu. Vezi și comparațiile lui P.V. Haneș, *op. cit.*, p. 94—95.

Găsim, ce e drept, pasaje lungi traduse cuvînt cu cuvînt după textul grec al edițiilor de care dispunem. Nu putem însă ști dacă Milescu nu a procedat la fel și în rest, dacă, deci, cele ce ni se par a fi modificări ale lui, semnul unor intervenții cu preocupări stilistice etc., nu sînt de fapt chiar cuvintele copiei grecești pe care a folosit-o. În ce privește traducerea locurilor biblice ale *Vechiului Testament* (care pot fi comparate cu altă traducere a lui Milescu din aceeași perioadă), observăm că ele (în total opt) sînt, cu o singură excepție (*Isaia XXVI, 18*; citatul din *Psalmi CXLVIII, 4* poate fi greșeala copistului), traduceri cuvînt cu cuvînt ale textului lui Atanasie¹¹.

4. *Textul integral al „Cărții cu multe întrebări”*

Erorile și lacunele ediției P.V. Haneș îndreptătesc republicarea acestui text, după ms. rom. 494 al Bibliotecii Academiei, a cărei paginație este notată marginal. Referințele și comentariile din subsol sînt ale noastre. Numărătoarea întrebărilor a fost consemnată după edițiile textului grec. Adaosurile spătarului față de textul lui Athanasie al Alexandriei au fost evidențiate prin *cursive* și paranteze drepte. Am marcat de asemenea, în note, lacunele față de original. Cuvintele greșit transcrise au fost îndreptate în text menționînd forma eronată în note, iar prescurtările obișnuite au fost completate tacit.

¹¹ La edițiile românești notate de P.V. Haneș de adăugat retipărirea în 1816 a traducerii din 1803, în cartea *Επιτομή τῶν θείων δογματικῶν*, traducere după Athanasie din Paros, publicată la mănăstirea Neamț, p. 329–344 și edițiile București, 1821, 1827 și Craiova 1857. Traducerea lui Gherontie din 1803 (păstrată și în ms rom. 1604 al Bibliotecii Academiei), ca și aceea din 1741 par a fi făcute după ediția greacă publicată de A. Bortoli, Veneția, 1739. Vezi și *Catalogul cărților populare publicate de N. Glyky*, în articolul lui K.D. Mertzios, *Ἡπειρωτικὰ χρονικά*, 10(1935), p. 172. Ipoteza lui P.V. Haneș că talmăcitorul din 1803 cunoștea versiunea lui Milescu nu e convingătoare și alăturarea celor două traduceri nu demonstrează decât folosirea aceleiași original grecesc. Scrierea lui Pseudo-Athanasie s-a bucurat și de o intensă răspîndire prin manuscrise românești, sau prin ediții grecești aflate în vechile biblioteci din țara noastră. Vezi asemenea manuscrise și ediții într-o mare bibliotecă moldovenească („3[ex.] Bogoslovia Sf. Athanasie cel mare — tipărit”, probabil ediția 1803; „1 asemenea prescrisă”; „4[vol.] Athanasie patriarhul Alexandriei] — 2 rînduri”, în vreo ediție greacă completă din cele citate *supra*, „1 tom a sf. Athanasie cel mare — izvod de pe cele grecești”), la D. Fecioru, *Un catalog vechi de manuscrise și cărți al bibliotecii m-rii Neamțu* în „Bis. Ort. Rom.” 59(1941) p. 420–421, 440.

CARTE CU MULTE ÎNTREBĂRI FOARTE
DE FOLOS PENTRU MULTE TREBI
ALE CREDINȚEI NOASTRE

269*

tălmăcită de Nicolae Spăt[arul] de pre limba grecească pre limba noastră proastă rumunească, întru trecutul anilor dela Hristos 1661, în luna lui ghen[arie], 10 dni.

Întrebări pentru dumnezeire [I]: Ce iaste Dumnezeu?

Răspuns: Dumnezeu iaste duh fără de trup, nevăzut și necunoscut; și iarăși, Dumnezeu iaste fire necunoscută, ochiu neadormit, gând neincetat; și iarăși, Dumnezeu iaste pricina, adevă făcătoare a toată lumea văzută și nevăzută.

Întrebare [II]: Pentru ce să zice Dumnezeu Dumnezeu și nu într-alt chip?

Răspuns: Dumnezeu să zice pre [limba grecească θεός, iară pre limba letenească deus, iară rumânește să chiamă Dumnezeu, care nume iaste luat dela letinie, în ce chip și mai jumătate de limbă rumânească luată dela letini, letinii iară au luat dela greci, că după limba jidovească cea grecească-elinească iaste], adevă cela ci vede toate, și iarăș θεός să înțelege sirguitor, adevă cela ci sirguiaște, și să află în toată lumea.

Întrebare [III]: Dară cîți dumnezei sînt?

Răspuns: Unul iaste Dumnezeul dumnezeilor și Domnul domnilor și fără de singur Dumnezeu altul n-au fost, nici iaste, nici va fi. [Aceasta întrebare s-au pus pentru căci și la Psaltire zice cum:] „Eu am zis: dumnezei veți fi și fii Celui de sus toți. [Iară voi ca niște oameni murind, și ca unul dintre boiari cădeți]¹², care prorocie să zice pentru noi oamenii].

Întrebare [IV]: Dară de vrême ce iaste un Dumnezeu, pentru care lucru zicem noi, cum credem noi, un Dumnezeu în trei fețe, [au în trei obraze, au în trei staturi], adevă Părintele, Fiul și Duhul Svînt, care lucru iaste¹³ că sînt trei, nu iaste unul: pentru acéia ne învață, cum vom crede și întru Dumnezeu, și în trei fețe să credem ce are

¹² Psalmi 81, 6.

¹³ Inseamnă.

dumniziirea? Pentru căci foarte iaste lucru acesta minunat, Dumnezeu să aibă trei fete, [au obraze, au staturi]!

Răspuns; Foarte iaste lucru minunat întrebarea aceasta, taina acea necuprinsă a Svinței Troițe, însă după cît ajungem mintea pămîntească și cuget slab, foarte cu inimă curată și cu suflet gata ascultăm taina aceasta, [fiind depărtați de toate lucrurile pămîntești], intru tot curat ascultă:

Arătatu-ți-am mai sus cum Dumnezeu iaste necunoscut. Pentru căci zicem că iaste necunoscut? Pentru căci că firea lui Dumnezeu nimea nu poate să o ajungă, nu tocma cu cuvîntul, ci nici cu cugetul. Pentru acéia, cît cunoaștem iarăși den darul dumnezeesc, iertăm¹⁴ și zicem așa:

269^v Soarele unul iaste la vedere, iară trei fete are, pentru căci iaste vasul soarelui, și iaste raza soarelui, și iaste lumina soarelui, iată că iaste un soare și are trei staturi. / Pentru căci iaste vasul soarelui, unul; și că raza iarăși iaste a doao, care pogoară asupra pămîntului; și iaste și lumina, a treia, care luminează prin locuri umbroase și fără de rază, deci iată că zicem trei obraze: vasul, raza, lumina. Iară nu zicem trei sori, ci un soare zicem, și iarăși zicem nu cu un obraz, ci cu trei obraze. Pentru căci să¹⁵ te vor întreba cîți sori sint în ceriu, vei zice adevărat cum iaste unul, iară să te vor întreba cite obraze au fete are soarele, vei zice că are trei: vasul său și raza și lumina; și cugetă și pentru Dumnezeu că unul iaste, iară în trei fete iaste: Părintele și Fiiul și Duhul Sfînt; însă cum vei zice cum în ce chip la conoștința noastră iaste un soare în trei fete, și închipuim așa dumnezeirea cea neînchipuită: Părintele să închipuiască vasul soarelui; Fiiul să închipuiască razei soarelui; iară Duhul Sfînt să închipuiască luminei soarelui. Și așa să zicem: soarele are vas, rază și lumină, iară un soare iaste și nu trei. Și iarăși ne întorcem zicînd: la soare vasul și raza și lumina sint toate neusebite pururea, căci nu se pot împărți una de alta; așijdirea și la dumnezeire

¹⁴ Traducătorul prelucrează liber originalul grec, omite cuvinte, dar nu alterează sensul. *Iertăm* este, probabil, o lectură greșită a copistului manuscrisului românesc original, pentru „între noi” (ἀλλήλων), din pasajul tradus liber și incorect: „după cum cunoaștem noi între noi”.

¹⁵ *Să* = „dacă”; în text, greșit: *că*.

neobosit iaste și au fost și va fi Părintele și Fiiul și Duhul Sfânt, pentru căci nu să osebesc. Că un soare iaste, însă în trei fețe; un Dumnezeu iaste, însă în trei fețe. Și iarăș: vasul soarelui naște raza și scoate lumina, așa și Dumnezeu Părintele naște Fiiul, și Cuvîntul său scoate Duhul Sfânt. Și-ți deșchide auzul foarte cu înțelepciune:

Raza soarelui pogoară din ceriu asupra pămîntului și nici dentru vasul soarelui său să osibéște, nici din ceriu, nici de pre pămînt, ci iaste¹⁶ tot odată și în vasul soarelui și în ceriu și pre pămînt și pretutindenea: nici de sus nu iaste osebit, nici de jos; într-acela chip și Fiiul și Cuvîntul lui Dumnezeu pogorî pre pămînt, și nici de la Părintele Dumnezeu lipsi, nici din ceriu, nici de pre pămînt și pretutindenea. Și iarăș zicem cum în ce chip lumina soarelui iaste și în vasul soarelui și în raza soarelui și în ceriu și pre pămînt, și întră și pren case, și pren tot locul luminează și nu lipséște de niicăirea, și încă și cu Părintele iaste, și cu Fiiul, și sus și jos luminează pre tot omul, după cum zice Pavel apostolul, vasul cel ales cum „Duhul Sfînt toate le cearcă adîncurile lui Dumnezeu“ și alte toate¹⁷ și iarăș în ce chip nu știm [*pre Ilie prorocul*] în ce chip și cum au fost, iară deaca vedem fața zugrăvită în icoană, atunci puținel cunoaștem [*pe prorocul acela*] în ce chip au fost, măcar că nu iaste icoana...¹⁸

...născut de la suflet, într-același chip și Fiiul și Cuvîntul lui Dumnezeu iaste născut de la Părintele Dumnezeu. Și în ce chip sufletul scoate răsufllarea, așa într-acela chip și Duhul Svînt iaste ieșit de la Părintele Dumnezeu. Și iarăș zi așa: sufletul, cuvînt și răsufllare, un suflet iară nu trei; așa și Părintele și Cuvîntul și Duhul Svînt, un Dumnezeu iară nu trei. Neusebit iaste sufletul, cuvîntul și răsufllarea, neusebit iaste Părintele și Fiiul și Duhul

261^v

¹⁶ În text, greșit: *iase*.

¹⁷ *I Corinteni* 2, 10.

¹⁸ Întrerupere în manuscris (f. 269^v, r. 3 de jos) corespunzînd cu 60 de rînduri din ediția greacă de la Colonia, 1686. Urmează fraza: „Căci după cum sufletul este nenăscut, așa și Dumnezeu și Tatăl este nenăscut; și după cum cuvîntul este...“ (apoi ca în text). P.V. Haneș a văzut în fraza precedentă dela f. 269^v, o interpolare și, ignorînd continuarea de la f. 261^r, a trecut direct la f. 275^v, vezi „Glasul Bisericii“ 21(1962), nr. 1–2, p. 82 jos. În ms 494 urmează o filă albă, intercalată la legat, desigur pentru completarea textului lacunar.

Svînt. Nevăzut iaste sufletul, nevăzut iaste și Dumnezeu. Și într-acesta chip, cînd te îndoiești pentru dumnezeire în ce chip iaste și gîndești și socotești singur, și zici¹⁹ așa: „Cum și în ce chip poate să fie un Dumnezeu și iarăși să fie în trei fețe?⁴”, atuncea încă îți ado aminte, puind pildă sufletului tău, și socotește zicînd așa: „Și eu încă am suflet, iară în trei fețe iaste, pentru căci iaste sufletul, cuvînt și cu răsufolare; așa și Dumnezeu unul iaste, iară în trei fețe, pentru căci iaste Părintele și Fiiul și Duhul Sfînt“. Și iarăși, singur zicînd întru sine: „În vrème ci sufletul și soarele carele sînt fapte lui Dumnezeu și sînt în trei fețe, și acéle trei fețe iarăși se întorc la o fire, cu cît mai virtos Domnul Dumnezeu, făcătoriu al acestora, să nu fie așa și în trei fețe?⁴“. Adecă adevărat așa iaste și așa trebuie a crede cu toată credința noastră, pentru ca să nu cădem în vreo greșală de moarte sau în sulița ereticilor. Cătră aceasta și altă pildă încă voi arăta²⁰.

PENTRU SVÎNTA TROIȚĂ

Iată, focul unul iaste, ci în trei obraze iaste, pentru căci unul iaste ci să chiamă anume foc, altul iaste al doilea iarăși obraz arzătoriu, al treilea iarăși lumina focului. Deci iată că și la foc unul iaste focul, însă în trei fețe, căci iaste foc și arde și lumină, iară o fire a focului iaste, iară nu trei. Așa închipuiaște și la dumnezeire: Părintele închipuiaște focul, arderea iaste Fiiul, lumina iaste Svîntul Duh; un foc iaste, un Dumnezeu iaste, trei fețe are focul, trei fețe are dumnezeirea. De care lucru socotim la un om cu bună credință să fie destul atîta cite am arătat ca să crează Svînta Troiță. Iară pentru aceasta tot mai ascultă, și altă taină să știi. Cuvîntul omului are naștere că naște din suflet, altă naștere se naște den buze; pentru căci naște cuvîntul omului dela suflet cînd gîndește omul să zică ceva, și acest²¹ cuvînt, adecă gînd, iaste întîia naștere cuvîntului, pen|tru că îl gîndește acela cuvînt întru sine

261v

¹⁹ În text, greșit: *zi*.

²⁰ Marginal: *Altă pildă pentru Svînta Troiță*.

²¹ În text, greșit: *aceasta*.

iară nu-l grăiește prin buzele sale, ci-l ține sufletul, [însă nu-l zice²² cuvîntul acela]. Și se chiamă gîndul acesta nașterea cea dintîi a sufletului ce naște cuvîntul; însă măcar că e născut cuvîntul dintru suflet, iară la iveală nu să știe, nici să cunoaște. Iară cînd îi iaste voia sufletului să arate cuvîntul, atuncea naște și a doua naștere prin buze. Și aceasta a dooa naștere prin buze arată cuvîntul la toți și nu se mai chiamă cuvînt necunoscut, pentru căci cînd grăiește cuvîntul prin buze atuncea toți înțeleg²³.

[Așa și Fiul lui Dumnezeu îndoită are naștere, una de la Părintele mai denainte de vécî, alta de la Fecioara Mariia, mai apoi și cuvîntul nostru în ce chip cum arătăm și mai sus. Pentru acéea cuvîne-să creștinului bun a crede întru toate, că așa zice Scriptura. Căruia i se cuvîne cinstea și mărirea în vécîia vécîlor. Amin].

Întrebarea [V]: Ce iaste a Sfintei Troițe?

275^v, r. 8

Răspuns: Putéria, bunătatea, firia, dereptatia și altele toate cite li se cuvîne într-un chip le are Părintele, Fiul și Duhul Sfînt, fără osibirea lor obrazelor.

Întrebare: Ce iaste a Părintelui?²⁴

Răspuns: Nenăscutul.

Întrebare: Ce iaste a Fiului?

Răspuns: Născutul.

Întrebare: Și ce iaste a Prea Svîntului Duh?

Răspuns: Purcesul, ieșitul.

Întrebare: [VI]: La dumnezeire cite firi mărturisești?

Răspuns: O fire, zic, o cinste, o destoinicie, o dumnezeire.

Întrebare [VII]: Cite staturi mărturisești²⁵ la dumnezeire?

Răspuns: Trei staturi, trei obraze.

²² În text, greșit: *său*.

²³ De aci pînă la sfîrșitul răspunsului la *Întrebarea a IV-a*, textul originalului grec este diferit, comentează pe larg comparația dintre „theanthropia” lui Hristos și „Nașterea Cuvîntului”. Traducătorul rezumă sfîrșitul răspunsului, iar copistul, înțîlnind în textul pe care-l transcria (text greșit legat, firește) *Povestea svîntelor săboară*, crezînd că acolo ia sfîrșit traducerea din Athanasie, a adăogat obișnuita formulă finală. Textul continuă însă cu întrebarea a V-a, la f. 275^v.

²⁴ Următoarele trei întrebări și răspunsuri rezultă din descompunerea ultimei fraze din *Întrebarea a V-a*.

²⁵ În text, greșit, *mărturisește*.

Întrebare [VIII]: Pentru ce să chiamă Părintele Părinte?

Răspuns: Pentru că elinște să chiamă πατήρ, adică toate le păzeste.

Întrebare [IX]: Dar Fiiul pentru ce?

Răspuns: Pentru că e născut de la Părintele²⁶.

Întrebare [X]: Dar Duhul Svînt?

Răspuns; Pentrucă elinște să chiamă πνεῦμα, ce să tilcuiăște suflătoriu, adică suflă darurile dumnezeirei în multe féliuri pre cei vrédnici, deci cum arată *Scriptura*²⁷.

Întrebare [IX]: Cîte pricini pui la Dumnezeu?

Răspuns: O pricină zic că iaste la dumnezeire: singur Părintele nenăscut naște Fiiul, pornăște Sfîntul Duh, deci trebuie să știm cum numai singur Părintele iaste pricina, iară Fiiul iaste pricinuit și Duhul iară pricinuit, deci o pricină iaste, numai Părintele, iară céle pricini[te] doaoă, Fiiul și Duhul Svînt; și să chiamă pricină Părintele pentru că naște și nu să naște, pornește și nu să pornește.²⁸

Întrebare [XIII]²⁹: La Svînta Troiță, [*pentru acéste trei obraz*], care iaste întii: [*Părintele, au Fiiul, au Duhul Svînt*]?

Răspuns: La Svînta Troiță nu iaste nici unul întii, nici apoi, ci tot odată, pentru acéia odată Părintele, odată Fiiul, odată Svîntul Duh, pentru acéia să zic odată neîncepute.

Întrebare: Ce iaste neînceput?³⁰

Răspuns: Neînceput să zice un lucru ce iaste mai nainte de-ncepătură. [*Deci Dumnezeu nu are începătură, ci iaste mai nainte de început*]; neînceput iaste dară Părintele, neînceput Fiiul, neînceput Svîntul Duh. | Iată că sînt trei odată neîncepute și iaste nici una mai nainte sau mai înapoi.

²⁶ Traducere cu totul inexactă; autorul stabilește de fapt egalitatea dintre Tatăl și Fiul printr-un joc de cuvinte avînd sens doar în limba greacă.

²⁷ În textul grec, citat din *I Corinteni* 2, 10, omis de traducător.

²⁸ Întrebarea a XI-a și răspunsul ei nu au fost traduse, poate pentru că reprezintă doar o dezvoltare a răspunsului imediat precedent.

²⁹ În text: 31, inadvertență pentru 13.

³⁰ Întrebarea și răspunsul ce urmează sînt desprinse din întrebarea a XIII-a.

Întrebare [XIV]: Ivêște-ne și acesta lucru: cum Fiiul și Cuvîntul lui Dumnezeu naște den Părintele, că acesta iaste un lucru minunat.

Răspuns: În vrême ci Dumnezeu iaste nevăzut și necunoscut, nice acesta lucru vom putea să-l alegem, căci în ce chip va putea să se cunoască lucrul ce nu e cunoscut? Iară după cît ajunge firia omenească, vom sili să arătăm: cum cuvîntul omului naște de la suflet fără de nici o pricépere sau zăbavă la mijloc, așa se naște și Fiiul și Cuvîntul lui Dumnezeu dentru Părintele; și în ce chip naște [raza din soare, și] lumina din luminare, și foc din foc, așa să naște și Fiiul dela Părintele; [acéstea socotêște și pentru nașterea Fiiului lui Dumnezeu].

Întrebare [XV]: Și Svîntul Duh cum iase dela Părintele?

Răspuns: Cade-se a ști, și pentru aceasta să nu întrebi, pentru că acesta iaste lucru necunoscut; ci după puțință iaste să arătăm că în ce chip răsufllarea omului iase din suflet, așa și Duhul Svînt din Părintele iase; și în ce chip iaste Evva nici născută, nici nenăscută³¹, ci oarecum pren mijlocul acesta, așa și Duhul Svînt; că Adam iaste nenăscut, Sith născut și Evva scoasă, că Evva nici să născu, ca Sit³², nici era nenăscută ca Adam, ce ieși din coasta lui Adam. Și era Adam nenăscut, pildă Părintelui celui nenăscut, Sit născut, pildă Fiiului celui născut, și Evva din coasta lui Adam ieșită, pildă Svîntului Duh celui ieșit din Părintile. Pentru că în stremoșii noștri se arată și pilduiaște Svînta Troință, ci numai Adam și Sit și Evva era trupuri și osibiți de dinșii, iară Părintele și Fiiul și Svîntul Duh nici trupurile sint, nici osibiți unul de altul, ci fără trupuri sint și neîmpărțiți.

Întrebare [XVI]: Oare Dumnezeu incepe-se într-un loc, au ba?

Răspuns: Foarte-ți strînge mintea la un loc și socotêște: Dumnezeu iaste nevăzut și necuprins, pentru că unde nu să incape Dumnezeu nicăirea, nici să vède, ci pretindenea iaste de față și toate le plinêște. Acéste cuvinte sint destul pentru bogoslovie³³. Iară [dela Adam] vom în-

³¹ În text. greșit: *necunoscută*.

³² În text: *Thit*.

³³ În text, greșit: *blagoslovie*.

cépe pentru împelițarea³⁴ Fiiului lui Dumnezeu [*ce se chiamă*]³⁵ Hristos.

Întrebare [XVII]: Voi să știu ce iaste acesta Hristos?

Răspuns: Mai sus țe-am arătat pentru Svinta Troiță cum iaste Părintele un obraz, Fiiul alt obraz, Duhul Svint alt³⁶ obraz; pentru acéia trebuie să știi cum acesta Fiiul s-au împelițat cu trupul nostru și umblă ca un om pre pământ și după ce să împeliță să chieamă Hristos, pentru că Hristos, adecă „uns“, fu dumnezeirea de omenie. Deci³⁷ să chiamă uns, adecă *χριστός* pre limba elinească, că pentru căci s-au împelițat | Fiiul și Cuvintul lui Dumnezeu. [*Pentru acéia să chiamă Hristos*].

f. 276^v

Întrebare [XVIII]: Dară ce lipsă avu Fiiul ca pentru să se împelițească și pre pământ să umble?

Răspuns: Dumnezeu nici o lipsă nu avu pentru ca să se împelițeaze, ci³⁸ oamenii fiind bolnavi trebuia-le vindecare. Că în vréme ce făcu Dumnezeu ceriul și pământul și toate cite sînt într-insul, și zidi pre om și-l puse în mijlocul raiului și-i porunci lui puindu-l împărat pre toată zidirea și să lăcuiască în rai, ca o pildă a lui Dumnezeu, iară văzînd acesta lucru diavolul [*ce să înțelege pre limba grecească cel pîrîș*], și zavistuind pentru cinstea omului, sfătui pre om să nu asculte de Dumnezeu. Iară omul, neavînd știința răotății a diavolului, ascultă sfatul lui și nu ascultă cel dumnezeesc și de atuncea luó și moarte den păcat, așjidirea și alalți toți oamenii pre rînd, căci s-au tras dintru neamul lui, au urmat păcatul acela, și se întări păcatul asupra oamenilor den stremoșii lor. Și trimese Dumnezeu proroci și dascalii în lume pentru ca să învețe pre oameni ca să se întoarcă dintru păcate și nu-l putură îndrepta prorocii acesta lucru. Iară pentru acesta lucru singur Dumnezeu întru sine zise: „Pogorî-voi și mă voiu îmbrăca în trup și mă voiu face și eu om și voi povesti zidirea minelor mele și se vor întoarce de înșălătura diavolului și tot omul va fi ca Dumnezeu, însă nu den fire, ci

³⁴ Întruparea.

³⁵ În text, greșit: *să se chieame*.

³⁶ În text, repetat.

³⁷ În text: *dece*.

³⁸ În text: *și*.

³⁹ În text, greșit: *perire*.

den darul dumnezeesc“. Acesta lucru vru-l Fiul, însă cu bună voie a Părintelui și cu odată îndemnarea a Sfântului Duh, pogori den ceriu pre pământ, și întră întru zgău de fecioară prea curată și, impelițindu-se, să făcu om deplin și umblă pre pământ cu oamenii, ca un om adevărat, nu la părere³⁹.

Întrebare [XIX]: Și în ce chip iaste fecioară să nască și iarăș rămie fecioară? Aceasta minune foarte ne îngrozeste.

Răspuns: Măcar că ne pare acesta lucru minunat foarte și preste fire, iară nu iaste lucru omenesc, ci iaste dumnezeesc. Pentru acéia „Minunat întru faptele lui iaste Dumnezeu“⁴⁰, [pentru căci să zic „*cuvîntul acesta iaste minunat*“, *adecă faptele ce face sînt de minunat*]. Ci ascultă și pentru Fecioara ce născu: adu-ți aminte pentru Adam cum ca o fecioară era, și născu pre Evva, și iarăș fecior au rămas; deci în ce chip și Adam și mai nainte de a naște pre Evva fecior era și după ce născu pre dînsa iară întru același chip rămase cum au fost întii, așa și Fecioara Marii fecioară fu mai nainte de nașterea lui Hristos, și după ce-l născu iarăș rămase fecioară. [*Iată că și se dezlegă minunea*]. Și iarăș zicem: | cum o cășcioară mică și spre răsărit să aibă o ferestruie mitutică de sticlă curată și răsărind soarele să pogoară zarea și lovêște în sticla acéia și sticla întru nimic nu se despică, nici să strică, ci rămîne sănătoasă, iară raza trêce și luminează toată casa, iară trecînd soarele din casă trêce, iase și lumina den casă, și den sticlă raza, și întră și iase raza prin sticlă, iară pentru acéia nimic nu se vatămă, într-acesta chip și la Pururea Fecioara Maria⁴¹ să socotești. Că așa și svinția sa, fiind ca o casă foarte închisă, bine lovi ca o rază Fiul lui Dumnezeu, pogorînd din ceriu, și întră și ieși dîntînsa și întru nimică atingere de strecăciune nu face [*în ce chip mai sus am adus pîlda sticlei ce am scris*]. Iară pentru acéia mai am o pîldă și ți-o voi spune și aceasta, iară tu foarte să te iai aminte și să-ți deschizi auzul înțelêgerii. Mărgăritariul la Marea Roșie să face, și într-acesta chip să face: că marginea mării acéia iaste prund nu adînc și acolo naște scoici, însă să

277r

⁴⁰ Cp. *Psalmi* 67, 36.

⁴¹ În text, greșit: *puteria Fecioarei Marii*.

chiamă aceli scoici *piine*⁴², carele să mănîncă în toată marea multe de acestia, iară acolo sint fără de seamă multe pre margine. Deci stau acestia scoici pururea la marginile mării. Deci deschizindu-se și primind hrană în găurile lor, deci stînd piina deșchisă și așteptînd să cază mincare, făcîndu-se acolo adîns fulger, coboară fulgerul cătră inșe și află scoicile piinii deșchise și intră într-inșele și intră înlăuntru unde-s scoicile și fulgerul astupîndu-se acolo să invăluiaște și intră în ochii piinei și luminîndu-i îi face mărgăritariu. Deci ieșînd mărgăritariul den piină, cade întru apa Mării Roșie și așa-l află ceia ce cearcă. [*Vezi cum să află mărgăritariul*]. Așa socotêște și pentru împelițarea a Cuvîntului lui Dumnezeu⁴³. Marea este lumea, iar ca o piină stă Născătoarea lui Dumnezeu Maria întru hramul dumnezeesc priimiînd hrana cea cerească. Deci să pogorî Fiul lui Dumnezeu ca un fulger și intră întru Fecioară, cum intră la piină fulgerul, și împletîndu-se așa cu trupul, lumineă trupul, carele luo în ce chip am zice ca mărgăritariul. Așa și Hristos ca un mărgăritariu să născu den Prea Cinstita. Și în ce chip mărgăritariul și ceresc iaste și pămîntesc, ceresc pentru fulger, iară pămîntesc pentru ochiul piinii, și Hristos așa iaste și ceresc și pămîntesc, ceresc după dumnezeire, iară pămîntesc după omenire. Și în ce chip mărgăritariul se face fără de împreunare a parte bărbătească sau fămeiască, ci dentru fulger | și dentru piine, așa și Hristos născu fără de împreunare bărbătească sau fămeiască, ci den dumnezeire și den fecioară. Și în ce chip mărgăritariul, de să va și zdrobi, de multe ori ochii piinii să zdobesc și să topesc, iară nu și lumina a fulgerului pate, ci lumina fulgerului nepătîmită rămîne, iară ochii piinii să zdobesc și pat, așa și pentru Hristos trebuie a socoti, cînd să munciia de jidovi, că împelițarea trupului păiia⁴⁴ și durezza, iar dumnezeirea fără chin au rămas. Și

277v

⁴² În originalul grec: πίννη.

⁴³ Comparația Întrupării cu formarea mărgăritarului în scoică (luată de vechii autori creștini de la naturaliști ca Pliniu, Theofrast, Ammianus, Aelianus) s-a bucurat de o mare răspîndire prin scrierile patristice, fiind reluată de Origen și Sf. Efreem Sirul. V. în acest sens studiul nostru *Însemnări despre fulger, scoică și mărgăritar*, în „Mitropolia Olteniei“, 9(1957), nr. 9–10, p. 588–602.

⁴⁴ Pătîmea. La fel *pate* — pătîmește, *au păiit* — au pătîmit.

zicînd această mărturie astupi gurile celor ce zic cum au pățit dumnezeirea și înveți împelițarea cea de mărturie.

[*Întrebarea XX*]: Iar acestea toate pre rînd bine le-ai arătat. Spune-mi dară și aceasta: Pentru care lucru Dumnezeu nu spăși⁴⁵ pre om fără de împelițare, ce luo trup și se împeliță pentru a noastră mîntuire?

Răspuns: Pentru acest lucru bine întrebi și ascultă bun răspuns de-nceput. Cînd rătăci omul, nu birui diavolul dumnezeirea, ci omeniia [*și așa au aruncat întru păcat*]. Deci în vriame ci nu birui dumnezeirea, ci omeniia, cuvinesă iarăș cu omeniia cea biruită ca să biruiască pre neprietenul diavolul și iarăș să agonisească, că, de-ar fi venit dumnezeirea golă, s-ar fi lăudat diavolul cum ce iaste, în vrme ci de dumnezeire fu biruit. Pentru acesta lucru nu priimi Dumnezeu cum singur golă dumnezeirea să lupte pre diavolul, ci așa bine vru cum tocma și omeniia căia ci fu biruit diavolul iarăș și să biruiască pre diavolul. Că putea singură dumnezeirea să biruiască pre cel viclean fără trup, ce nu vru să facă așa, ci să puse într-un trup dumnezeirea, carele lucru văzînd diavolul trupul, iară nesocotînd cum și dumnezeirea iaste într-însul, veni și să luptă cu Hristos și așa fu biruit de dumnezeire. Ci nu se ivi, că în ce chip pascariul, vrînd să vinéze pște, nu slobozêște undeța goală în mare, ce pune un viiarme și aruncă undeța în mare, și văzînd pștele viiarme aleargă să-l mănince și nu cunoaște undeța, că iaste dinlăuntru, și vrînd să înghiță viiarme să țină de undiță, așijdirea și Hristos vrînd că făcu să vinéze pre marele zmeu, învăli dumnezeirea lui cu trupul, că dumnezeirea în chip de undeță, iară omeniia ca în chip de viiarme și, îmbrăcîndu-se pre sine cu omeniia, ca un viiarme vină pre cel viclean diavol, ca pre un pște; că diavolul, văzînd din afară omeniia și nesocotînd dumnezeirea denlăuntru, să înșălă, și așa vinat fu zmeul cel mare diavol. Pentru acesta lucru nu veni cu dumnezeirea gol Fiul lui Dumnezeu, ce luo trup den Fecioara | Mariia. f. 278^r [*Iară ascultă și alta*]. Pentru că vrînd diavolul să înșale pre om și să-l scoa[tă] den raiu nu se putea apropiia cu firea lui golă, ci să îmbracă în șarpe, și așa veni să înșale oame-nii; că să fi venit gol, nu i-ar fi amăgit, pentru acéia îmbracă

⁴⁵ Mîntui.

trupul șarpelui și se apropie de Evva și șarpele să vedea, iară diavolul nu se vedea; și pren șarpele văzut își fiace⁴⁶ lucrul cel nevăzut. Vezi cum doao firi era atuncea într-o față la cădéria lui Adam? Deci în ce chip atuncea firea șarpelui și a diavolului se împreună într-o față și o fire să vedea, adecă a șarpelui, iară diavolul nu se vedea, și așa scoaser[ă] pre om den raiu, așa și la Hristos, doao firi s-au împreunat: și Dumnezeu și omeniia; și omeniia să vedea, iară dumnezeirea nu să vedea. Și săvirși cea nevăzută dumnezeire, și iară puse pre Adam în raiu, căci atuncea doao bune să împreunară și-l puseră iară în raiu. Aceasta iaste pricina pre care să puse și se făce Fiiul lui Dumnezeu om pămintean⁴⁷.

Întrebare [XLIX]: Ce era lemnul⁴⁸ carele mîncă Adam și se scoase din raiu?

Răspuns: Pentru lemnul acela mulți-i zic cum zmochin să fie fost, [alții zic cum grîu să fie fost, alții cum să fie fost poamă], fără alții îndrăzniră cum pohta fâmeiei au fost; [ci nici unele de aceéstea nu sînt adevărate, căci zicînd Scriptura lemn, arată cunoștința dumnezăiască și aducîndu-și Adam ca să fie Dumnezeu, acéia aducere aminte o pomește Scriptura gustare. Și îndată gîndi să fie Dumnezeu, îndată să dăzbracă de svînta lumină și den raiu gonit fu. Dece trebuie să știi cum lemnul al cunoștinții era dumnezeirea. Și aducîndu-și Adam aminte să fie Dumnezeu, nu se făcu. Pentru acesta lucru iaste și scris cum miști pre Adam de multe și vrînd să fie Dumnezeu, nu fu. Omul se făce Dumnezeu pentru ca să facă pre Adam Dumnezeu; deci trebuie să știi cum lemnul cunoștinții Dumnezeu iaste].⁴⁹

⁴⁶ Făcu.

⁴⁷ Aci se termină traducerea din *Alte întrebări*, ceea ce urmează reprezintă un fragment din scrierea atribuită tot lui Athanasie al Alexandriei, *Către arhontele Antioh, despre diferite probleme necesare, controversate în Sfînta Scriptură și folositoare de știut fiecărui creștin* (J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Patres graeci*, t. XXVIII, Paris, 1887, col. 598 C-710 C), și anume întrebările XLIX și I-XII și răspunsurile lor.

⁴⁸ *Lemn*, aci în sens de *fruct*. Discuția privind natura „fructului oprit“ a reprezentat unul din motivele favorite ale literaturilor orientale — creștine sau islamice —; măr, smochin, bob de grîu? V. în acest sens considerațiile unui contemporan al lui Milescu, D. Cantemir, *Sistemul religiei muhammedane*, trad. V. Cândea, București, 1977, p. 32, 99, 108, 110.

⁴⁹ Întrebarea XLIX este fie dezvoltată și modificată de traducător, fie interpolată cu un text luat din altă scriere a Sf. Athanasie. Fraza „Omul se

Întrebare: Ce zice cuvîntul dela *Psalomul vecerniei*: „Sui-se munții și se pogori cîmpii la locul acela ci întăriși pre ins?”⁵⁰

Răspuns: Pentru ce, pentru așezăturile pămîntului zice acesta cuvînt Prorocul, arătînd porunca dumnezeiască cît iaste de virtuoasă, pentru că zice cum „să suie munții“, adecă locurile cele înalte ale pămîntului stau sus, și „să pogoară cîmpii jos, în locul acela ci l-ai întemeiat“⁵¹, și nici munții să fac cum cîmpii, nici cîmpii să fac munți, ci rămîn munții munți și cîmpii cîmpi. | Și iarăș zice⁵²: Munții oame- nilor, iară cîmpii diavolilor, ce au căzut den cinste. Și zice cum să sue oamenii derepți de pre pămînt în ceriu și se pogoară den ceriu îngirii cei căzuți, făcîndu-să diavoli, întrînd întru adîncul pămîntului. Și iarăș zic: munții, apostolilor; iară cîmpii, fariseilor și cărturarilor jidovești. Deci zice Prorocul pentru apostoli cum sue-se munții, adecă apostolii să sue întru cunoștința dumnezeiască și în ceriu pren credința lor și a mărturisirii *Ievanghelii*, iară să pogori cîmpii fariseii și cărturarii jidovești. f. 278v

[*Toate aceste întrebări fură 25. Așijdirea acestialalte sînt ale svîntului nostru marelui Athanasie, patriarhul Alexandriei, către Antioh boiarinul, pentru multe și de treabă întrebări carele sînt neînțelese întru Svînta Scriptură*].

[*Întrebarea I.:*] Crezînd și noi și fiind⁵³ botezați întru Svînta Troiță de o fire, și zicînd Părintelui Dumnezeu, așijdirea Fiiului Lui Dumnezeu și Svîntului Duh iarăș Dumnezeu, în ce chip nu le zicem lor trei dumnezei, ci numai unul singur Dumnezeu? Și în vrême ci unui singur Dumnezeu ne închinăm ivit lucru iaste cum într-o monarhie crêdem, adecă într-un obraz, și așa sintem jidovi. Iarăși, să vom zice iară trei dumnezei, ivit lucru iaste cum sintem

fêce Dumnezeu“ etc. trebuie citită „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca să-l îndumnezeiască pe Adam“, loc comun al dogmaticii creștine. Întrebarea și răspunsul ce urmează nu le-am aflat în opera Sf. Athanasie, deși aparțin ca tematică și stil scrierilor minore atribuite doctrinarului din Alexandria. Două rînduri mai jos *lemnul* e scris greșit *lemenul*.

⁵⁰ *Psalmi*, 103, 9.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Zice*, în sens de *vrea să zică*; aci, ca și mai jos, autorul comentează pasajul citat din *Psalmi* 103, 9.

⁵³ În text, greșit: *nefiînd*.

elini, zicînd cum sînt mulți dumnezei⁵⁴. Ce cuprins iaste cuvîntul și pricina credinții?

[*Răspuns:*] Numai cu credința, nu cu cercetarea, se cunoaște și se crede, că Dumnezeu de i să va cuprinde firea lui, nu iaste Dumnezeu. În vreme ci cu sufletele noastre și îngirii de Dumnezeu fiind făcuți și nu le putem cunoaște firea, cit mai virtos dară Făcătoriuil acestora să-l cunoaștem? Deci cuvine-să nepriceput a fi, că mai după ce să cunoaște și să ivêște nu iaste deacii minunat? Pentru acéia credința creștinească și Dumnezeu cel în trei fêțe, ci-L arată, nici unul iaste într-un⁵⁵ stat cum am zice, în chipul omenesc, după cum povestesc elinii. Nici iarăș trei dumnezei în chip osibiți unul de altul. Vai de poveștile elinești, că neîmpărțit iaste în trei staturi o fire a dumnezeirei. Pentru acesta lucru trebuie a ști cum nici cu cuvintele, nici cu cugetele poate pricepe mintea omenească cevaș de dumnezeire și toți ciți au sirguit ca să cunoască pre Dumnezeu abia obrazele lui au cunoscut, și ciții iarăși vrură pentru firea dumnezeiască să spuie, bezna apelor să o deșarte cu mina lor au silit. Și ciți au gîndit că vor ajunge mai adinc, întru alte multe eresuri au căzut. Că Părintele și Dumnezeu nu după cum sînt eu zidit iaste și el Tată născut după Fiiul, nu Fiiul |
f. 267^r iaste născut ca un fiu pămîntesc, nici Duhul Svînt iaste cuprins ca duhul omului, ci nepovestit și neajuns de fire iaste lucrul și taina dumnezeirei. Și nu zice: „Preste cum zicem că iaste aceasta întrebare“, nici să zici: „Cu ce cuvînt?“, că pre[ste] cuvînt iaste cuvîntul dumnezeesc⁵⁶. Ce crede în Părintele, nu cerca lucrul. Închină-te Fiiului, nu cerceta nașterea lui. Laudă Duhul Svînt, nu cerceta taina Svîntei Troițe. Părintele de sus mărturisind, Fiiul botezîndu-se jos, Duhul Svînt în chip de porumb pogorînd.

⁵⁴ Aci se încheie întrebarea I. Propoziția următoare reprezintă începutul răspunsului și are sensul: „Iată o problemă de neînțeles; modul pietății se cunoaște și se cinstește numai cu credința, iar nu cu cercetarea“. „Ce cuprins“ este o eroare a copistului pentru „Necuprins“.

⁵⁵ În text, greșit: *În trup*.

⁵⁶ Copistul a sărit cîteva cuvinte din originalul traducerii, după cum reiese din comparația cu textul grec în care aflăm: „Și să nu spui: Din ce cauză? pentru că aceasta este mai presus de cauză, nici să nu spui: În ce mod? pentru că modalitatea divină e mai presus de modalitate, nici să nu spui: Pentru care rațiune? căci Cuvîntul divin este mai presus de rațiune“.

Lui i se cade mărire și cinste și închinăciune, acum și pururea și în veciia de veci, amin.

Întrebare [II]: De unde cunoaște omul cum s-au botezat și au luat Duhul Svînt [*Isaia zice cătră Dumnezeu*]⁵⁷, fiind prunc la svîntul botez?

Răspuns: Prorocul⁵⁸ *Isaia zice către Dumnezeu*: „Pentru frica Ta, Doamne, în zgău zămislim, și în oim duh den mîntuirea Ta⁵⁹. Deci în ce chip fămeia ce zămisleşte, dentru săltătura pruncului în pîntece cunoaște că iaste grea, așa și sufletul celui adevărat creștin nu prin cuvintele părinților, ci prin lucruri și săltături și veselii ale inimii lui, și mai virtos în zilele acélia ci-s praznice și botezuri, și cu priceștenia sfîntului trup și singelui lui Hristos pricepe dentru bucuria trupului său cum botezîndu-se au luat Duhul Svînt.

Întrebare [III]: Cînd, și de unde și cum se făcură îngerii?

Răspuns: Nici de unde, nici cum s-au făcut îngerii poate fire de om să zică și să spuie, fără numai atîta că dentru nimic fiind, la ființă cu cuvîntul lui Dumnezeu se făcură. Iară cînd să féceră, unii zic în zioa dentii, iară alții zic și mai denainte de acéia zi, iară cel dintru svînți părintele nostru Epifanie, arhiepiscopul Chiprului, la cartea ce să chiamă *Panarion*, la cuvîntul ce să chiamă și-l face asupra lui Pavel Samosat ereticul⁶⁰, mai pre larg arată cum odată cu ceriul și cu pămîntul să fie făcuți și ei, nu mai nainte, și cu destoinicia cuvîntului surpă cuvintele altora. Și într-alt cuvînt al său arată acest lucru.

Întrebare [IV]: De unde cunoaștem cum îngerii să fie zidiți, că lucru ca acesta la cartea *Bitiei*⁶¹ la *Svînta scriptură* nu se arată.

Răspuns: Cunoscînd Dumnezeu iubința ce avea jîdovii cătră bodzi⁶² [*adecă dumnezei*], pentru acela lucru la această carte nimic nu vru să arate pentru îngerii, nimic, pentru

⁵⁷ Cuvinte greșit intercalate aci, reprezentînd începutul întrebării a II-a, repetat îndată.

⁵⁸ În text, greșit: *Pruncul*.

⁵⁹ *Isaia* 26, 18.

⁶⁰ S. Epiphanii Arhiepiscopi Cypri, Πανάριον (*Haereses*), LXV, 4-5.

⁶¹ *Geneză*.

⁶² Idoli.

ca să nu-i facă pre înșii dumnezei. Iară cum să fie zidit îngerii, ascultă Sfântul Duh, unde zice pren Prorocul acela ci zice: „Lăudați pre Însul toate puterile lui, căci el zise și se făcură, el porunci⁶³ și se zidiră⁶⁴.”

Întrebare [V]: Dar oare dentru firea lumii⁶⁵ aceștia ce iaste sint, au din alte firi?

267^v *Răspuns*: Întru cit iaste soarele mai luminos decit tot văzduhul, întru atita și firea îngerilor iaste mai presus osebită de toată lumea.

Întrebare [VI]: Oare cu cit să fie mai mult îngerii decit oamenii?

Răspuns: Oamenii zic cum noaozeci și noao de puteri să fie ingeri și alți oameni, după pilda lui Hristos cea cu o sută de oi⁶⁷, alții zic iară să fie cu noao părți, după pilda cea cu zece talere⁶⁸. Alți zic ca de o seamă să fie cu oamenii, aducînd aminte mărturie cuvîntul acela al *Scripturii* ce zice: „Puse hotară limbilor după numărul îngerilor⁶⁹.”

Întrebare [VII]: Firea îngerilor ce iaste osibită de a diiavolilor?

Răspuns: Firea nu iaste osibită, ci numai voia, în ce chip am zice a unui păcătoș și a unui drept.

Întrebare [VIII]: Cîte cete, și firi îngerești cîte sint?

Răspuns: O fire iaste, ca așa a oamenilor una. Iară cete, după cum multul întru bogoslovie Dionisie ne arată⁷⁰, zice 9 sint, carele aceasta sint: îngerii, mai marii îngerilor, începătoriile, volnicii, puterile, domnii, cei cîte cu 6 arepi serafimii, și cei cu ochi mulți hieruvimii, și scaunile.

Întrebare [IX]: Cîte ceruri⁷¹ sint?

Răspuns: La mulți iaste indoită întrebarea aceasta, că *Cartea facerii* doauă ceruri⁷² arată⁷³, iară svîntul Pavel

⁶³ În text, greșit: *porni*.

⁶⁴ *Psalmi*, 142, 2, 5.

⁶⁵ În text, greșit: *luminii*.

⁶⁶ În text, greșit: *Întru ctnd*.

⁶⁷ *Matei* 18, 12.

⁶⁸ *Matei* 25, 28.

⁶⁹ *Deuteronom* 32, 8.

⁷⁰ S. Dionysii Ps.-Areopagitae, *Περὶ τῆς οὐρανόθεν ἱεραρχίας* VI, 2.

⁷¹ În text, greșit: *cinuri*.

⁷² *Marginal*: *ceriure*.

⁷³ *Geneza*, I, 8.

și al treilea ceriu văzu⁷⁴, iară prorocul David și patruzeci⁷⁵, zicînd „Lăudați pre Însul ceriul ceriurilor“⁷⁶, și trebuie a ști că în ce chip firea omenească și un om să zice și mulți, așa și firea ceriurilor și un ceriu și multe să zic.

Întrebare [X]: Cînd și pentru ce căzu diavolul, pentru căci povestesc unii că nevrînd să se inchine lui Adam căzu din înger.

Răspuns: Oare oamenii cei proști zic acéstea. Că diavolul mai naintea de zidirea lui Adam greși. Și ivit lucru iaste că pentru semeția lui căzu, după cum zice prorocul Isaiia, gîndind cum „Scaunul meu îl voi pune asupra norilor și voi fi tocmai cu Cel înalt“⁷⁷.

Întrebare [XI]: Dară pentru ce îl iertă Dumnezeu a dodei⁷⁸ firea omenească?

Răspuns: Pentru ca aceia Ce-l iubesc să să arate, și ceia ci iubesc trupeștile să se dovedească. Că nefiînd neprieteni, ostașii cei buni ai împăratului cum să vor cunoaște? Deci, diavolul pricină se face biruinței și cununilor și cinstei celor ci iubesc pre Dumnezeu.

Întrebare [XII]: Căzînd diavolul den ceriu, cum scrie la Iov⁷⁹, cum veniră îngerii lui Dumnezeu să stea înaintea lui Dumnezeu și diavolul în mijlocul lor?

Răspuns: Nu arată *Scriptura* cum diavolii în ceriu să fie mers între îngeri. Deci iată că au fost pre pămînt. Că oriunde vor fi îngeri înaintea lui Dumnezeu dvoresc. Ci trebuie să știm cum prin mijlocul a unui inger Sfîntul Dumnezeu răspundea...⁸⁰.

⁷⁴ *II Corinteni*, 12, 2.

⁷⁵ Corect: și al patruzece ceriu.

⁷⁶ *Psalmi*, 148, 4.

⁷⁷ *Isaia*, 14, 14.

⁷⁸ A război.

⁷⁹ *Iov*, 1, 6.

⁸⁰ Aci se oprește textul spătarului. Urmează o filă albă intercalată la legat, probabil cu intenția completării copiei. Cartea *Către Antioh* continuă cu alte întrebări privind farmece, demonologie etc., pe care traducătorul le va fi lăsat deoparte.

TRADUCEREA INTEGRALĂ A „VECHIULUI TESTAMENT“

Au fost deseori reproduse în studiile și manualele de istorie a literaturii române vechi cele trei dovezi despre o traducere a *Vechiului Testament* datorată lui Nicolae Milescu: informația lui Dimitrie Procopiu din Moscopole (1720)¹, însemnarea lui Gheorghe, mitropolitul Moldovei (1723)² și mărturia altui traducător al aceluiași text care folosisese izvodul spătarului³. A doua dintre informațiile de mai sus identifică traducerea spătarului cu *Biblia* publicată la București în 1688, dar această identitate nu a fost unanim acceptată de istoriografia noastră literară⁴. Limitându-se

¹ *Succinta eruditorum Graecorum superioris et praesentis saeculi recensio conscripta mense iunio anno Christi 1720, transmissaque Bucaresto, et nunc primum edita cum latina uersione* de Fabricius, *Bibliotheca graeca*, vol. X, Hamburg, 1730, p. 789.

² Vezi textul la ep. Melchisedec, *Cronica Romanului*, vol. I, București, 1874, p. 89—90 și V. Drăghiceanu, *O nouă știre despre Biblia lui N. Milescu*, în „Convorbiri literare“, 49(1915), p. 1078. Coincidența între informația mitropolitului și aceea a lui Dimitrie Procopiu arată că îndată după publicarea *Bibliei* din 1688 și pînă în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, în cercurile cărturărești era notoriu tocmai faptul pe care Șerban Cantacuzino încercase să-l ascundă: că Milescu era traducătorul celei mai întinse părți din *Biblia* tipărită la București.

³ Ms rom. 4389 al Bibliotecii Academiei R.S. România, *Predoslovie*.

⁴ După B.P. Hasdeu (*Nicolae Milescu Spătaru*, în „Satyrul“, 1 (1866), nr. 13: „Milescu cel dintîi, șezînd fără mult lux la Constantinopole, execută o traducție totală, completă, de 1000 pagini de tipar, în folio mare, și anume traducția cea mai perfectă prin mijloacele traducătorului“), l-au susținut ca traducător pe Milescu: Emile Picot, G.I. Sbiera, N. Iorga (după 1915), Lazăr Șăineanu, I. Bianu, P.P. Panaitescu, G. Pascu, Dan Simonescu, P.V. Haneș (vezi studiul său *Nicolae Milescu, traducătorul „Bibliei de la 1688“*, în *Studii de istorie literară*, București, 1970, p. 101—131, cu bibliografia problemei); au susținut pe frații Greceanu: Ștefan D. Greceanu, N. Iorga (pînă în 1915), C. Solomon, Șt. Ciobanu, N. Cartoian (*Istoria literaturii române vechi*, vol. III, București, 1945, p. 216). Este vorba evident, de ultimii traducători, autorii *sintezelor*, majoritatea cercetătorilor fiind de acord că au fost folosite versiuni românești mai vechi (*contra*, C. Solomon și L. Predescu care au afirmat că *Biblia* a fost tradusă integral de „oamenii locului“). În studiul

rolul traducerii lui Milescu la acela al unuia dintre izvoarele ediției din 1688, traducătorii acesteia din urmă au fost căutați pornind de la puținele indicații din predoslovia sau epilogul *Bibliei* de la București, în care tocmai numele lui Milescu era, cu grijă, trecut sub tăcere. Iată de ce mulți cercetători au socotit ediția lui Șerban drept „traducerea fraților Greceanu“.

Ultima dintre dovezile citate, anume ms rom. 4389 al Bibliotecii Academiei R.S. România, descoperit în 1915⁵ și semnalat atunci drept „o mare descoperire literară“⁶, părea să rezolve în favoarea lui Milescu problema traducerii *Bibliei din 1688*. Tălmăcitorul ms 4389 afirmă că s-a folosit de izvodul lui „Neculai spătarul moldovean“, indicație din care s-a înțeles că el n-a făcut decît să corecteze traducerea lui Milescu, iar cercetătorii de mai târziu au crezut că pot stabili o dependență directă între ediția din 1688 și ms 4389. Amindouă aceste încheieri sînt, cum vom vedea, neîntemeiate: ms 4389 reprezintă traducerea unei versiuni slave a *Vechiului Testament*; *Biblia din 1688* folosește traducerea lui Milescu prin alt intermediar, despre care vom vorbi îndată.

1. COPIA REVĂZUTĂ A IZVODULUI LUI MILESCU

În 1944, în *Catalogul manuscriselor Bibliotecii Centrale din Blaj*⁷, a fost semnalat un manuscris cuprinzînd traducerea integrală a *Vechiului Testament*. Datat greșit, descris greșit, manu-

Biblia de la București. Cine a făcut traducerea?, din „Biserica Ortodoxă Română“, 96(1978), p. 1004—1018, dr. Antonie Plămădeală reia discuția de mai sus cu preocuparea de a determina rolul tuturor participanților la definirea traducerii, de la Milescu la frații Greceanu și acceptînd majoritatea tezelor din studiul de față.

⁵ Manuscrisul a fost prezentat Academiei de Ion Bianu în ședința din 12/25 iunie 1915 („Analele Academiei Române“, s. II, Dezbaterile, 38(1915/1916), București, 1919, p. 5). Bianu data manuscrisul 1650—1660.

⁶ N. Iorga, articol cu acest titlu în „Neamul românesc“, 10(1915) nr. 26 din 28 iunie, p. 1.

⁷ N. Comșa, *op. cit.*, p. 43—49. Autorul nu-l identifică pe Nicolae, traducătorul cărții și își exprimă nedumerirea prin semn de întrebare la p. 43. Data presupusă este 1700, iar autor... copistul. Nu dăm decît două exemple despre calitatea transcrierii predosloviilor: *al meu*, în loc de *Ptolemeu* (p. 44), „*închinătoriu de bază*“, în loc de „*închinător de bozi*“ (p. 46). Abundența acestor erori și lacunele justifică republicarea predosloviilor în încheierea studiului nostru.

scrisul a trecut pînă de curînd neobservat⁸. Cele două predoslovii, incomplet și eronat transcrise, cuprindeau referințe pline de interes la opera unui „Neculae“, prin care era de fapt numit însuși spătarul Milescu, și la traducerea lui care reprezenta cel mai mare efort filologic întreprins în țara noastră pînă atunci. Comparîndu-l cu celelalte două traduceri ale *Vechiului Testament* cunoscute la noi și datînd din același secol (ms rom. 4389 citat mai sus și *Biblia din 1688*), am putut constata că manuscrisul de la Blaj (în prezent ms rom 45 al Bibliotecii Filialei Cluj-Napoca a Academiei R.S.R.) reprezintă o copie revizuită a traducerii lui Milescu din *Vechiul Testament*, copie care, din nou revizuită, a văzut lumina tiparului la București în 1688 sub numele păstrat de istoria literară drept *Biblia lui Șerban*.

Descrierea din *Catalogul* citat trebuie corectată după cum urmează:

Autorul traducerii din manuscris este spătarul Nicolae Milescu. Izvodul acestuia a fost colaționat cu originalul grecesc, completat cu un bogat aparat critic și transcris definitiv de cîțiva cărturari care întocmesc și *Cuvîntul înainte către cititor* de la f. 456^r și

⁸ Discuția privitoare la paternitatea lui Nicolae Milescu asupra traducerii *Vechiului Testament* de la Cluj-Napoca — așadar asupra *Bibliei lui Șerban* — a fost redeschisă de noi prin studiul de față, prezentat mai întîi sub formă de comunicare în fața Colectivului de istorie literară al Filialei București a Societății de științe istorice și filologice din România (iunie 1962) și în ședință publică la Muzeul de istorie al orașului București la 12 septembrie 1962, apoi publicat în „Limbă și literatură“, 7(1963), p. 29—76. Reatrăgeam atenția asupra ms rom. 45 prima oară după descrierea lui de către Nicolae Comșa, descriere defectuoasă dar plină de informații care îndreptau spre Milescu, necercetată de specialiștii culturii noastre vechi poate pentru că în acei opt-sprezece ani (1944—1962) ei erau atrași mai puțin de primele tălmăciri românești ale *Bibliei*. Printr-o ciudată coincidență, îndată după comunicarea noastră publică din septembrie 1962, sub pseudonimul G.T. Pop, un cunoscut specialist al literaturii române vechi a publicat în „Biserica Ortodoxă Română“, 80(1962) nr. 9—10 (septembrie-octombrie, apărut prin decembrie), p. 958—963, o notă intitulată: *Biblia în traducerea lui Nicolae Milescu* în care, fără a ne cita comunicarea, prezintă ipoteza că textul din ms rom. Cluj 45 este tradus de Milescu. Redacția revistei sus-menționate a refuzat să publice întîmpinarea noastră. În același timp P.V. Haneș, în articolul *Nicolae Milescu traducătorul „Bibliei de la 1688“*, în „Glasul Bisericii“, 21(1962), nr. 9—10, p. 962—964 a reluat discuția paternității versiunii românești a „Vechiului (și Noului!) Testament“, atribuindu-le spătarului. Retipărînd acest articol în *Studii de istorie literară*, București, 1970, P.V. Haneș amintea și studiul nostru (p. 130), fără să fi remarcat, aparent, importanța ms Cluj 45 pentru demonstrarea paternității lui Milescu în tălmăcirea celei mai întinse părți a *Bibliei* din 1688.

următoarele. Acești cărturari trebuie, desigur, identificați cu acei „dascăli ai locului știuți foarte den limba elinească” amintiți în prima prefață a *Bibliei din 1688*. Colaborarea între Milescu și cei ce i-au preluat traducerea este definită limpede de aceștia din urmă cind afirmă „am scosu-o pre limba rumânească den izvodul lui Necolae⁹ cartea acesta ce să cheamă Biblia” și cind descriu fazele punerii la punct a izvodului spătarului. *Nu a fost vorba deci de o traducere nouă: Milescu trebuie păstrat ca autorul tălmăcirii copiată în ms 45 de la Cluj.*

Codicele are 457 de file și este scris pe o hîrtie de bună calitate, cu două cerneluri. Ornamentația aleasă (o frumoasă vigneta desenată în peniță reprezentînd „Facerea lumii”, la începutul *Genezei*), legătură sumptuoasă, în piele cu impresiuni în aur, marginile înflorate și aurite arată importanța acordată volumului de către alcătuitori, ca și de primul posesor.

Acesta este Theodosie Veștemeanu, mitropolitul Țării Românești¹⁰, cunoscut pentru activitatea sa cărturărească și care a funcționat între anii 1668—1672 și 1679—1708. Scriitorul codicelui este un Dumitru Dlăgopolscu (de la Cîmpulung). Aspectul manuscrisului, ornamentația, versurile de iertăciune ale copistului, semnătura lui, includ codicele între acelea scrise de elevii școlii domnești de la Cîmpulung, școală care, după cum se știe din documentele vremii semnate de Antonie vodă din Popești, avea între obiectivele sale tocmai „buna învățătură pentru *Sfînta Scriptură*” și era pusă sub oblăduirea mitropolitului țării¹¹. Aceleași

⁹ Sensul lui *am scos* în terminologia diecilor era „am tradus” și „am copiat”. La fel într-un ms din 1673 cuprinzînd *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, p. 561 (cf. ed. P.V. Năsturel, 1904, p. XXI): „Aciastă sfîntă carte... *scosu-o-au* întîiu Udriște al doilea logofăt dupre ellinește, slavenește și rumânește. *Scosu-o-am* și eu Fota, gramatic domnesc, dupre izvodul rumânesc...”. În acest al doilea sens este folosită expresia și în prefața ms 45. Pentru „a traduce” se folosea însă și verbul *a tilcui*, ca în prefața *Apostolului* din 1683, vezi I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia romînească veche*, t. I, București, 1903, p. 260 și 261.

¹⁰ Vezi studiul Pr. Nicolae I. Șerbănescu, *Mitropolitul Teodosie al Țării Românești* (1688—1672; 1679—1708) în „Studii teologice”, 4 (1952), nr. 5—6, p. 330—351, cu numeroase indicații bibliografice.

¹¹ Actul din 10 mai 1669 este publicat de D.I. Băjan, *Documente cîmpulungene*, Cîmpulung, 1915; pentru actul din 28 martie 1670, scris de un Dumitrașco logofăt, vezi N. Iorga, *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, București, 1902, p. 244—245. N. Rădulescu-Codin, *Cîmpulungul Muscelului*, 1925, p. 143, dă numele dascălilor școlii, începînd cu Dumitru (1689) și Radu Lăngescu (cf. N. Iorga, *Istoria învățămîntului românesc*, București, 1928, p. 32, n. 2).

caracteristici exterioare și aceleași versuri dedicatorii aflăm și în manuscrisele copiate de Nicola Grămăticul (apoi popa — „ierei“ — Nicola), elevul aceleiași școli¹².

Din *Cuvîntu înaintea cărții aceștia către preasfințitul mitropolit* (vezi mai jos, pct. 7) scris de copist, reiese că Theodosie a avut un anumit rol în definitivarea traducerii spătarului, deoarece i se menționează meritele „spre isvodirea cărții aceștia“ comparabile cu acelea ale lui Ptolemeu și dorința „ca să-și scoată“ cartea „întru numele său“, pentru ca „să-și facă nume de vecie“. Coroborînd aceste indicații cu acelea din a doua prefață, în care traducătorii spun că au lucrat „pren porunca stăpînului“ și cu lipsa oricărei mențiuni despre Șerban, putem reține numele lui Theodosie între acei care au participat la realizarea celui de-al doilea stadiu al traducerii *Vechiului Testament* în limba română¹³.

Pentru datarea codicelui observăm că el este anterior lui 1688 (data tipăririi *Bibliei*) cel puțin cu numărul de ani necesari ultimei revizii și imprimării textului (lucrări care au durat minimum doi ani). Luînd anul 1686 ca termen *ante quem*, pentru cel *post quem* trebuie să ne oprim la a doua perioadă a păstoriei lui Theodosie (după 1679); cea dintîi a fost una agitată, neprielnică unei munci de continuitate și stăruință ca aceea a revizuirii și copierii izvodului lui Milescu. Socotînd și pentru acest efort doi-trei ani, la care se adaugă timpul necesar copierii întregii traduceri, putem fixa data

¹² Ex. ms rom. 1327 al Bibliotecii Academiei R.S. România, un *Tetra-vanghel* din 1685 și ms 1357 din 1689. Versurile din primul manuscris sînt publicate de G. Strempele, *Copiștii manuscriselor românești*, București, 1960, p. 163. Nicola grămăticul, Nicola logofătul și Nicola preotul indexați separat (pp. 162—165) sînt, desigur, aceeași persoană, cf. „Studii“, 13(1960), nr. 2, p. 306—307 (recenzia lui Dan Simonescu). Alte manuscrise copiate de Nicola și alții la Cîmpulung a descris Dan Simonescu, *Viața literară și culturală a mănăstirii Cîmpulung-Muscel în trecut*, Cîmpulung, 1926, p. 51 și urm.

¹³ Care a fost meritul merit să eternizeze numele lui Theodosie este greu de știut. În favoarea unei contribuții ar fi activitatea editorială precedentă a mitropolitului (*Liturghierul* din 1680, tradus parțial și tipărit prin grija lui, *Apostolul* din 1683 căruia i-a fost „ispravnic“, mai tîrziu *Paraclisul Sf. Constantin și Elena*, Snagov 1696, a cărui traducere în slavonă a poruncit-o, apoi asocierea sa la tipăriaturile lui Șerban Cantacuzino și ale lui Constantin Brîncoveanu și prietenia mai veche cu Ghermano Nyssis, „dascăl Ghermano“, unul dintre consultanții traducerii *Bibliei* din 1688). Îl știm însă pe Theodosie, în prima fază a activității lui, refractar la traducerile în limba română pe care o socotea prea săracă („prea scurtă“) pentru a reda texte liturgice, cu atît mai puțin întreaga *Biblie*. Altă traducere poruncită de el și copiată la Cîmpulung este *Albina* (ms rom. 1357 al Bibliotecii Academiei, vezi G. Strempele, *op. cit.*, p. 163—164).

codicelui nostru între anii 1683—1686. De reținut că în aceeași perioadă se tipăreau alte traduceri din *Noul Testament*¹⁴ și că deocamdată nu se preconiza publicarea integrală a *Bibliei*, fapt la care, altfel, s-ar fi făcut aluzie în prefață.

În sfârșit, ms 45 de la Cluj-Napoca trebuie considerat o copie a protografului traducerii revizuite. Aspectul îngrijit al codicelui, faptul că el cuprinde în predoslovie unele erori de transcriere, precum și plasarea la sfârșit a prefeței către cititori, arată că diacul a fost atent mai mult la forma decit la conținutul cărții. De altfel, o lucrare realizată, cum vom vedea, prin migăloase eforturi filologice, trebuie să fi avut un manuscris autograf deosebit de încărcat, cu rețușări și adaosuri, ceea ce nu este cazul acestei copii.

Codicele de la Cluj începe cu o predoslovie către mitropolit (vezi pct. 7), obișnuită prefață dedicatorie în care se relevă importanța traducerii *Vechiului Testament* prin clasică evocare a lui Ptolemeu Filadelful, patronul traducerii *Septuagintei*. Remarcabil este începutul acestei prefețe, întunecat de transcrierea lui Dimitrie și greșit reproduș de Comșa: „Cu viitor lucru și înfrămșetăt grăiaște cel de plin de laudă răspunsul oamenilor vechi însă învățați, carele dovedește lucrul acestacum atuncia cetileși supunerea fericită va fi cînd au înțeleptul va domni, au domnul va face ca un înțelept“. Cele citeva rînduri românești din secolul al XVII-lea ascund două referințe la texte de cea mai mare noblețe umanistă: la Thucidide mai întii (*Războiul peloponeziac* I, 20), deoarece „cu viitor lucru“ redă faimoasa declarație a istoricului grec κτῆμα εἰς αἰετῖ, „creație pentru eternitate“ (dacă nu e doar o lectură greșită a copistului pentru „cuvîncios“); a doua referință, mai ușor descifrabilă, este un citat din *Republica* lui Platon care reproduce celebrele cuvinte ale lui Socrate către Glaucon despre necesitatea pregătirii filozofice a conducătorilor cetății. Regăsim citatul peste cîțiva ani în prefața dedicatorie către stolnicul Cantacuzino a studiului unui protejat al său, medicul Ioan Mulaimes din Ianina¹⁵.

¹⁴ Tipografia din București a scos, între 1678 și 1688, încă două texte biblice: *Evanghelia* (1682) și *Apostolul* (1683). Împrejurările pregătirii acestor traduceri sînt descrise în prefața *Apostolului* (vezi I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 261).

¹⁵ Cp. cu *Republica*, 473 d: „Pînă ce filozofii nu vor conduce cetățile sau cei numiți regi nu vor fi filozofi adevărați și serioși [...] nu se vor potoli, iubite Glaucon, retele care întristează statele și neamul omenesc“. Citatul (în forma din ms Cluj 45) în prefața lui Ioan Mulaimes la studiul său *Descrierea dropiceii* dedicat Stolnicului (ms gr. 479 al Bibliotecii Academiei R.S. România, vezi C. Litzica, *Catalogul manuscriselor grecești*, vol. I București, 1909, p. 517;

Urmează *Catastihul cărții aceștia*, a cărei comparație cu sumarul *Bibliei din 1688* ne învederează identitatea de cuprins și ordine a *Vechiului Testament* în ms 45 și în ediția tipărită la București.

După versurile de mulțumire ale lui Theodosie și ale copistului, începe textul. Înaintea lui trebuie să fi fost plasat în proto-graf *Cuvîntul înainte către cititori*, text de excepțională importanță pentru lămurirea împrejurărilor traducerii lui Miclescu.

În redactarea acestei predoslovii trebuie să fi intrat și elemente din prefața spătarului la izvodul său. Întîlnim, mai întîi, referințe la declarațiile lui Miclescu („ci măcar că deși zice el“, sau „așa scrie el la predoslovia lui“), indicația că a tradus din ediția Frankfurt 1597, ceea ce numai primul traducător în izvodul său putea spune, referința la „neășezămîntul vremilor“ care l-a împiedicat pe spătar să-și pună la punct traducerea, informație redată în aceleași cuvinte de alt cititor al izvodului lui Miclescu: redactorul ms 4389¹⁶. Observăm însă că istoricul traducerii *Vechiului Testament* în limba greacă cu care începe predoslovia ms 45 este extras, uneori cuvînt cu cuvînt din prefața ediției Frankfurt 1597¹⁷: acest istoric putuse figura și în prefața lui Miclescu. În sfîr-

prefața la N. Iorga — E. Hurmuzaki, vol. XIV, *Documentele privitoare la istoria românilor*, p. 295, nr. CCCLVIII, 1694). Ideia lui Socrate a fost preluată de stoici care spuneau că „doar omul înțelept este rege“ (Stobaeus, *Eth.* II, 222 ed. Heeren; Diogenes Laertius VII, 122). La noi mai apare în traducerea tratatului lui Pseudo-Iosephus XIV, 2, de care ne ocupăm mai departe.

¹⁶ Din comparația prefețelor mss 45-Cluj și 4389-București reiese că alcătuitoarii lor au lucrat și unii și alții cu manuscrisul autograf al spătarului, au citit și reprodus indicațiile din predoslovia acestuia. Cp. textul de la pct. 7 al acestui studiu cu acela al prefeței ms 4389, publicată de Dan Simonescu, *Scriitorul Nicolae Miclescu*, în „Glasul bisericii“, 18(1959), nr. 1, p. 123^v—125^r.

¹⁷ Cp. autore *Demetrio Phalereo qui patria Athenis uir nobilissimis maximisque functus magistratibus...* („preste care adunare de cărți era deregător cel prea de folos bărbat Dimitrie Filareul de la Athina“); *illa nobili Alexandrina bibliotheca in qua libros religionis iudaicae statui coluerit* („iară fiindu-i dragă învățătura adună cărți multe fără samă den toată lumea“); *nam legatos ad Eleazarum summum iudaeorum pontifice...* („trimise la Elazar carele era popa mare preste jidovi în vremea acéia“); *uestigia domuncularum Iustinum profitetur se uidisse* („așa zice Iustin filosoful și zice că a și văzut cămările acelea“) etc. În ms rom. 2481 al Bibliotecii Academiei, f. 128—129 un S.H. notează la fel în 1777 istoricul traducerii celor 72 (Ptolemeu Filadelful, dorința lui „ca să lase vreo pomenire vriadnică de laudă după sfîrșitul vieții sale“, cum „au strîns o sumă mare de cărți, ca la 40 de mii, cu tot fealiul de învățatură“, cum a hotărît să traducă *Biblia* în grecește). Textul

șit, regăsim aci argumentul protestant pe care s-a întemeiat traducerea *Vechiului Testament* în limba română: „această carte iaste mai presus decit toate alte cărți cite sint, că dentru acesta să isvorăsc toate (mai presus decit toate alte cărți) și *toată legea noastră cu aceasta să întemeiază*“. La fel se va argumenta publicarea *Bibliei* din 1688 în prefața semnată de Șerban Cantacuzino. Asupra acestui curios argument, luat din arsenalul protestatarului de la Wittenberg, vom reveni mai departe; în orice caz el putea fi invocat mai degrabă de un tânăr educat în mediul cărturăresc al Constantinopolului, atât de supus pe atunci influențelor protestante, decit de Theodosie sau alt cleric din Țara Românească.

Deosebit de important este istoricul traducerii românești: Necolae (spătarul Milescu) a adus-o „de la elinie la rominie nefiind altă dată scoasă la ruminie“. El a folosit „un izvod carele-i mai ales decit toate altele, tipărit în Frangofor și ales foarte bine pre limba elinească și dedisupt cu multe arătări și cuvinte puse cum le-au tălmăcit alții“. Această informație și prezentarea izvodului spătarului corespund întocmai descrierii din prefața ms 4389: lucrat repede „pentru neașezămîntul vremilor“, izvodul lui Milescu era „pentru neîntocmirea lui foarte cu greu a se înțelege vorba tălmăcirii și abaterea cuvintelor“.

Revizitorii lui i-au pus la punct textul, confruntându-l cu originalul grec, întocmind aparatul critic și dînd textului acuratețea pentru care nu avusese răgaz spătarul. Descrierea acestui efort de revizie și deslușirea modului cum trebuie folosit aparatul critic ocupă ultima parte, pină nu de mult inedită, a prefeței (vezi mai jos, pct. 7).

Urmează textul *Vechiului Testament*, cu cuprinsul și în ordinea menționate în *Catastih*, aceleași ca și în ediția din 1688.

la G. Stempel, *op. cit.*, p. 238. Este locul să menționăm că S.H. trebuie negreșit identificat cu diacul Simeon Hiară din Șcheii Brașovului, cunoscut mai ales pentru copierea cronicii lui Radu Duma, *Istorie. Din ce pricină au început împăratul turcesc asupra împărății muscalilor oaste* (ms în biblioteca noastră). Vezi I. Crăciun și Aurora Ilieș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne, sec. XV-XVIII, privind istoria României*, București, 1963, p. 479. Localitatea (Șchei) și perioada (sfîrșitul secolului al XVIII-lea) pledează pentru această identificare. Cf. și Ioan Aurel Pop, *Codex Kretzulescus* „și locul său în istoriografia din Șcheii Brașovului“, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie Cluj-Napoca“, 11(1978), p. 401–410.

2. TRADUCEREA LUI NICOLAE MILESCU

Traducerea lui Milescu s-a datorat unor motive necercetate pînă acum, dar asupra cărora, ținînd seamă de importanța întreprinderii în sine, se cuvine să stăruim. După ce izvodul spătarului va ajunge în cercurile cărturărești din Țara Românească, vom înțilni reluări ale acestei traduceri și o ediție tipărită; efortul lui Milescu trebuie însă judecat în raport cu împrejurările culturale dinainte de 1661¹⁸, cînd, după cîte știm pînă acum, nimeni nu încercase în Țara Românească sau în Moldova o traducere integrală a *Vechiului Testament*.

Apariția unor interese culturale independente de necesitățile imediate ale Bisericii la cărturarii noștri explică mai bine traducerea cărții decît inițiativa Bisericii, așa cum s-a crezut pînă acum. Deși, alături de cărturarii laici, clericii învățați puteau fi dornici să aibă *Vechiul Testament* în limba română, totuși nu pentru interesele stringente ale Bisericii s-a tradus această carte.

Peste un sfert de veac, în prefața *Bibliei din 1688*, se vor înșira cîteva argumente pentru justificarea publicării acelei ediții. Nici unul dintre ele nu explică însă acest imens efort filologic și editorial, fără precedent în cultura românească de pînă atunci. Dacă în țările protestante traducerea *Bibliei* în limbile vii era justificată prin necesitatea răspîndirii noii confesiuni în rîndurile poporului, nu aceasta era cazul în țările românești. Dacă vechile traduceri gotică, siriacă, slavă erau explicate de rațiuni catehetice (ele datează din timpul convertirii popoarelor care vorbeau aceste limbi), asemenea rațiuni nu existau la noi în secolul al XVII-lea. Traducerea lui Milescu și publicarea ei datează din perioada introducerii limbii române în Biserică; dar textul *Vechiului Testament* nu era o cale de introducere a limbii poporului în ritual, deoarece, cu excepția *Parimiilor*, *Psalmilor* și a *Celor nouă cînturi*, nici un alt text din acest monument al literaturii ebraice nu are

¹⁸ Pentru traducerea lui Milescu trebuie acceptată perioada 1661—1664 cînd el îndeplinea funcția de capuchehaie al lui Grigore Ghica la Constantinopol. Această informație a mitropolitului Gheorghe al Moldovei (citată mai sus) a fost contestată parțial de N. Iorga (*În legătură cu Biblia de la București și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu*, în „Analele Academiei Române“ s. II, Mem. ist., 38(1915/1916), p. 37 și urm.), care presupune că traducerea a fost făcută la Stettin, în 1667, pentru domnitorul pribeag Gheorghe Ștefan. Este exclus ca o operă atît de vastă să fi fost întocmită într-o perioadă în care spătarul desfășura o vie activitate diplomatică la Stockholm (oct. 1666) și Paris (iulie 1667).

utilizare rituală creștină, iar cărțile amintite fuseseră traduse și publicate românește cu mult înainte de 1688¹⁹. Cu alte cuvinte, nici motive confesionale, nici catehetice, nici rituale nu impuneau traducerea și publicarea în grabă a *Vechiului Testament* în limba română, în perioada când au fost ele realizate.

Un ultim motiv ar fi interesul cultural pentru acest corp de scrieri. Putem reține motivul pentru Milescu și cei câțiva cărturari care și-au procurat, au reluat și perfecționat traducerea lui. Interesul nu a fost însă general: el s-ar fi manifestat și prin alte traduceri și tipărituri. Trebuie observat, într-adevăr, că traducerea și publicarea *Noului Testament* a fost însoțită de traducerea și publicarea *cărților de învățătură*, a tilcurilor, omiliilor, cazaniilor și altor texte de comentarii la *Noul Testament*. *Biblia din 1688* nu a fost urmată însă de asemenea traduceri²⁰.

Format în mediul cărturăresc din Constantinopol, înțelegem interesul lui Milescu pentru o operă adusă de pasiunea clasicizantă și disputele confesionale ale protestanților pe mesele de lucru ale celor mai renumiți filologi umaniști ai vremii. Însuși modul cum va traduce spătarul confirmă motivele lui culturale: folosirea unei ediții protestante a *Septuagintei*, adoptarea conținutului și diviziunilor interioare ale acestei ediții, păstrarea în *Vechiul Testament* a unui text apocrif respins de Biserica ortodoxă (vezi mai jos p. 118, 172 și urm.), atenția pentru aparatul critic sint ale unui cărturar care *ostenește pentru cultura neamului său*, vrînd să dea o traducere la înălțimea oricărei ediții străine.

¹⁹ Ediția din 1688 nu cuprinde elementele necesare folosirii sale ca text ritual: *Noul Testament* nu are obișnuitele împărțiri în *pericope* prin *zaceale*. *Biblia* din 1688 nu a fost tipărită pentru citit în biserică. Atît *Psaltirea* cît și *Noul Testament* erau publicate în ediții separate destinate ritualului și circulau în numeroase manuscrise. Vezi și observația justă a lui I. Bălan, *Limba cărților noastre bisericești*, Blaj, 1914, p. 160: „*Sfînta Scriptură* nu mai e necesară în Biserică așa cum formează un volum greu de purtat, căci tot ce e ales pentru slujbe e cules în cărți mai mici. În acest schip încetează *Biblia* de a mai fi carte bisericească în sensul strict al cuvîntului, întrucît se întrebuițează la sfintele slujbe“.

²⁰ Observația este valabilă pentru întreaga perioadă a culturii noastre vechi: deși *Catena* lui Nichifor Theotokis a fost imprimată (Leipzig, 1770, 2 vol.) cu cheltuiala unui domn al Moldovei (Grigore Ghica), deși în literatura manuscrisă de la noi circulaseră catene în slavonă și greacă, nu se observă un interes pronunțat pentru exegeza *Vechiului Testament* comparabil cu acela pentru alte scrieri din literatura bizantino-slavă.

3. IZVOARELE ȘI CRITERIILE SPĂTARULUI

Milescu face, mai întâi, aprecierea ediției de la Frankfurt, 1597, drept „izvod carele-i mai ales decit toate”²¹. Era o părere împărtășită în lumea cărturarilor greci. Nicolae Glyky justifica reimprimarea acestei ediții în tipografia sa prin faptul că alesese „cea mai bună *Biblie* din cite s-au publicat orișunde”²². Revizorii traducerii Milescu își confirmă aprecierea în epilogul adăugat unora din exemplarele ediției din 1688²³.

Ediția de la Frankfurt din 1597 are un istoric plin de interes pentru cunoașterea valorii traducerii românești și a rolului implinit

²¹ „Izvodul de Frangofor” citat în predosloviile amintite este negreșit ediția din 1597: *Diuinae Scripturae nempe Veteris ac Noui Testamenti omnia, graece a uiro doctissimo recognita et emendata, uariisque lectionibus aucta et illustrata*, Francofurti ad Moenum, apud Andreae Wecheli heredes, 1597 (un exemplar la Biblioteca Academiei R.S.R., fost cota A 25808, în prezent la Secția Cărți rare. A aparținut mitropolitului Iosif Naniescu. Alt exemplar la Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia). După P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 179 (care utilizează o informație a lui A.I. Sobolevski), N. Iorga a afirmat că traducerea lui Milescu „ar putea fi și după alte ediții decit aceea din 1597” (*La Biblia lui Șerban Vodă*, în „Revista istorică”, 26(1938), p. 195). După cum rezultă din comparația cu textul grec, comparație pe care nimeni nu a întreprins-o pînă acum, Milescu a tradus însă tocmai după această ediție 1597, care nu a mai fost retipărită decit în Veneția în 1687. Iorga se înșelase. La fel I. Bălan, *op. cit.*, p. 160, care credea că ar fi fost vorba de „un text oarecare grecesc care a fost dătător de ton în toate și încă (grav pentru învățatul uniât!) în socoteala cuprinsului *Scripturii*”. În prezent, singurul cercetător care mai crede că Milescu a tradus după altă ediție a *Septuagintei* decit aceea din 1597 este Al. Piru (Cf. studiul *Umanismul cronicarilor*, în volumul său *Valori clasice*, București, 1978, p. 15). Piru afirmă că Milescu „și-a ales ca model ediția din 1526 a *Septuagintei* de la Strassbourg în care se află înglobată și o lucrare filozofică, laică, micul tratat *Despre rațiunea dominantă*”. Ediția lui Johannes Lonicerus de la Strassbourg, 1526, este, după cum arătam mai sus, prima ediție a *Septuagintei* care a publicat tratatul susmenționat, dar firește de aci nu decurge că Milescu a cunoscut textul atribuit lui Flavius Josephus prin acea ediție. Referințele la „izvodul de la Frangofor” în ms 45 și în *Biblia* de la București trimateau spre ediția din 1597 și confruntarea ei cu traduceri românești confirmă că această ediție a fost folosită ca text de bază, atît de Milescu, cit și de urmașii săi.

²² N. Iorga, *În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu*, în „Analele Academiei Române”, s. II, Mem. ist., 38 (1915—1916), pp. 37—54, *prefața* lui Glyky: despre ediția 1687 se credea însă că ar fi una ortodoxă („a Photianis curatam notat Nic. Comnenus, Praenotat. mystag., pag. 289”, citează J.A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, ed. Harles, t. III, Hamburg, 1793, p. 676).

²³ Vezi mai jos, p. 138—139.

de această traducere în literatura noastră veche²⁴. Ea reproduce ediția princeps a *Vechiului Testament*, aceea publicată de Aldus Manutius la Veneția în 1518 și ale cărei izvoare au dat loc de cercetări laborioase fără prea mare succes²⁵. Textul stabilit de editorii venețieni a fost reimprimat la Strassbourg în 1526 (ediția lui Johannes Lonicerus), la Basel în 1585 (ed. Hervagiana prefată de Filip Melancton), tot la Basel în 1550 și 1582, apoi la Frankfurt am Mein în 1587. Acel „bărbat prea înțelept” menționat în titlu este sau Francisc Junius, sau Frederic Sylburg, cunoscuți filologi protestanți²⁶. Principalele caracteristici ale acestei ediții, pe drept cuvânt criticată de cercetătorii de mai târziu²⁷, sînt textul defectuos și alcătuirea interioară conformă rezultatelor criticii protestante. Defectele textului provin din Aldina, ale cărei izvoare nu sînt cunoscute, și din metoda de lucru a editorului care folosește în parte ediția Complutensă și adaugă lecțiuni și variate fără să arate izvoarele, fără să-și separe propriile coniecturi în aparatul critic. Totuși, această ediție s-a bucurat de atita prestigiu, încît Conrad Kircher a alcătuit pe baza ei *Concordanța* la textul grec al *Vechiului Testament* ca și Abraham Trommius, revizorul de mai târziu al operei sale²⁸.

²⁴ Vezi H.B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, London, 1900, p. 173 și urm.

²⁵ Cea mai veche ediție a *Vechiului Testament* este socotită *Poliglota Complutensă* din Alcalá, 1517, a cardinalului Ximenes. Cum ea a fost însă difuzată abia în 1520, aceea a lui Aldus este considerată ediție princeps. Ea a fost imprimată prin grija lui Andrea Assulanus (Andrea Torresano din Asola, socrul lui Aldus care murise în 1515) și poartă titlul *Biblia graeca. Sacrae Scripturae ueteris nouaeque omnia*. Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1518 (nu am văzut exemplare: dăm titlul după J.C. Brunet, *Manuel du libraire et de l'amateur des livres*, 5^e éd., t. I, Paris, 1860, p. 862). Deși Torresano afirmă „ego multis uetustissimis uolumen reponenda curabi”, ediția sa este defectuoasă și întocmită fără o metodă consecventă (cf. H.B. Swete, *op. cit.*, p. 173; J. Dahse, *Zur Herkunft des atl Textes der Aldina*, în „Zeitschrift für die atl Wissenschaft”, 29(1909), pp. 177—185 și G. Mercati, *Il testo dell'Aldina*, în „Biblische Zeitschrift”, 8(1910), p. 337 sq.).

²⁶ *Frederic Sylburg* (1536—1596), mare elenist, elev al lui Henri Estienne, a fost mult timp redactor și corector al edițiilor de clasici greci tipărite de Johann Wechel la Frankfurt, apoi de Jeremias Commelius la Heidelberg, aducînd utile servicii criticii de texte. *Francisc Junius* (François du Jon), învățat francez hughenot, stabilit în Germania, influențat de raționalism, a efectuat pentru aceeași casă editorială traducerea latină a *Vechiului Testament*, adoptînd ordinea protestantă a cărților. Moare în 1602.

²⁷ J.A. Fabricius, *op. cit.*

²⁸ Abr. Trommius, *Concordantiae graecae...* t. I, Amstelodami et Traiecti ad Rhenum, 1718, *Praefatio ad lectorem*. Pe baza acestei lucrări Pr. Gheorghe

În ce privește *cuprinsul*, ediția se caracterizează prin clasa-rea diferitelor cărți ale *Vechiului Testament* după criteriile protestante: o serie de texte considerate de Martin Luther drept apocriefe sînt lăsate la sfîrșitul ediției. Servind unor scopuri de studiu, iar nu pentru cateheză sau cult, în ediție a fost păstrat un text care figurează numai în cîteva manuscrise ale *Septuagintei* și fusese pentru prima oară inclus într-o ediție a *Bibliei* de Johannes Lonicerus în 1526, anume tratatul *Despre rațiunea dominantă*, atribuit pe atunci lui Flavius Iosephus. Pe această cale textul pătrunde în literatura noastră veche, fiind pentru prima oară tradus într-o ediție oficială a *Bibliei*, aceea românească din 1688 (era un fapt fără precedent în istoria editării *Bibliei*). În sfîrșit, ediția Frankfurt este aceea în care s-a introdus (după *Vulgata*) împărțirea în capitole și versete a textului grec al *Vechiului Testament*.

Aceasta era ediția luată ca bază de Milescu și pe care va trebui să o utilizeze orice studiu privind limba traducerii sale, ca și a *Bibliei din 1688*²⁹.

Milescu nu s-a mulțumit însă cu această ediție, impresionantă, prin aparat, pentru erudiția vremii lui. Din arătările lui, reproduse în prefața ms 45, el a folosit și cîteva traduceri ale *Vechiului Testament*, și anume:

— „izvodul slavonesc“: este vorba de traducerea tipărită de cneazul Constantin de Ostrog în 1581³⁰;

— „izvoade letenești“ — lipsa oricărei alte mențiuni lasă loc presupunerii că era vorba de ediții ale traducerii latine oficiale, *Vulgata*³¹. Numeroase ediții ale acestei traduceri circulau încă din

Roșca a realizat *Concordanța românească* (la *Biblia lui Șerban*), propusă spre editare (v. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 1017—1018), remarcabil instrument de cercetare a culturii și limbii române vechi.

²⁹ Deosebiriile dintre diferitele manuscrise ale *Septuagintei* sînt uneori atât de mari încît compararea versiunii românești cu altă ediție decît aceea folosită de traducători nu este concludentă. Acestui fapt se datoresc aprecierile lui N. Iorga despre *Biblia din 1688* (prin care a cunoscut traducerea Milescu) „pe care am verificat-o după Septanta și după traduceri apusene și care e foarte adeseori confuză și, uneori, cu desăvîrșire falsă“ (*La Biblia lui Șerban Vodă*, p. 195). Compararea cu „traduceri apusene“ (desigur moderne) nu servea la nimic: confruntarea cu *Septuaginta* impunea folosirea ed. Frankfurt 1597 sau a reimprimării ei din 1687, dar Iorga nu pare să se fi servit de vreuna din aceste ediții, care l-ar fi dus la concluzii mai puțin aspre.

³⁰ БѢЛАНЪ СРЪЧЕЧЪ КНИГЪ ВѢТХАГО И НОВАГО ЗАВѢТА ПО ДЪЛЖНЪ СЛОВЕНСКОУ. Un exemplar la Biblioteca Academiei R.S. România, Secția Cărți rare.

³¹ Ca și în cazul *Septuagintei*, textul *Vulgatei* diferă de la o ediție la alta, editorii folosind unul sau mai multe manuscrise de autoritate uneori

secolul al XV-lea (în prefața ms 4389 este numită ediția „din Antverpia“, o tipăritură plantiniană ale cărei subdiviziuni interioare sînt chiar reproduse în acea traducere);

— „un alt izvod letenesc ce au fost scos de curînd“: este vorba de o traducere latină, recentă pentru Milescu, a originalului ebraic al *Vechiului Testament*³².

A folosit Milescu și traduceri românești mai vechi, așa cum au presupus³³ unii cercetători?

Pentru a folosi asemenea traduceri trebuia ca ele să existe și ca Milescu să le aibă la îndemînă, ipoteze neconfirmate pînă acum.

Ideea că diferitele cărți ale *Vechiului Testament* au fost traduse în limba română pînă în secolul al XVII-lea, astfel încît Milescu sau editorii *Bibliei din 1688* nu au avut decît să revizuiască și să completeze aceste traduceri vechi, s-a bucurat de un asemenea succes în istoriografia noastră literară, încît pe ea a fost întemeiată întreaga teorie a *Bibliei lui Șerban* ca sinteză a unor eforturi de traducere de un secol și jumătate, sau chiar „operă clădită de veacuri prin munca unui șir întreg de generații“³⁴. Ce se tradusese însă din *Vechiul Testament* în românește înainte de 1661? 1. *Geneza* și *Exodul* publicate la Orăștie în 1582³⁵; 2. *Leviticul*,

contestabilă. Este explicabil deci ca Milescu să fi folosit mai multe „izvoade“ (sc. ediții): după Panzer numai pînă în 1517 se tipăriseră 228 ediții diferite ale *Vulgatei*, dintre care 94 în Germania, 79 în Franța, 55 în Italia (Abbé Trochon, *La Sainte Bible, Introduction générale*, t. I, Paris, 1886, p. 437, n. 4). Probabil însă că Milescu s-a servit de ediții mai recente, de la sfîrșitul secolului al XVI-lea sau începutul celui următor, posteroare Conciliului din Trident (1546), care a determinat o mai mare grijă și corectitudine în imprimarea textului *Vulgatei*. Edițiile reputeate care au circulat apoi au fost aceea a lui Plantin (Anvers, 1583, in-4^o, cu note de Fr. Lucas), aceea a lui Sixt V (Roma, 1590, 3 vol., in-fol.) și aceea a lui Clement VIII (Roma, 1592), reimprimată apoi la scurte intervale.

³² Putea fi una din următoarele ediții: a lui Tremellius și Junius (Frankfurt, 1575—1579, in-folio), a lui Piscator (Herborn, 1601—1618, in-8^o), ediția ebraico-latină de la Geneva (1609, 1618), sau aceea din Leyden (1613).

³³ Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii romîne vechi*, vol. I, București, 1947, p. 303: (Milescu) „traduce din nou numai cărțile netraduse în limba românească“, care, însă, „probabil au fost îndreptate după originalele grecești“.

³⁴ Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 307.

³⁵ Autorii cărții anunțau și tălmăcirea altor cărți dar ele nu au fost publicate sau păstrate în manuscris, chiar dacă se vor fi tradus (cf. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 96).

în întregime sau fragmentar³⁶; 4. *Psalmii*³⁷; 3. *Parimiile*³⁸. Ultimele două grupuri de texte erau traduse și tipărite pentru scopuri rituale. Primele două erau traduse dintr-o inițiativă venită din afară, în scopul convertirii românilor ardeleni la noua confesiune reformată.

În afară de faptul că nu s-au păstrat alte traduceri decât cele amintite, existența unor asemenea tălmăciri nu este nici altfel atestată, prin mențiuni din epocă sau citate. S-a observat că la 1675 un cărturar ca Miron Costin trebuia (în *Letopiseț*) să citeze din *Vechiul Testament* în slavonă³⁹. Chiar după ce noua traducere a lui Milescu începuse să circule în manuscris în Țara Românească, în Moldova nu se cunoștea încă o traducere integrală a *Vechiului Testament*. De altfel, după cum arătam mai sus, nevoile cultului nu cereau o asemenea traducere integrală, iar dacă vreunul dintre cărturarii cunoscuți ar fi întreprins-o pentru alte motive, negreșit s-ar fi aflat despre ea.

Cercetătorii mai vechi s-au mulțumit însă și cu aceste texte traduse și au crezut că existența lor era suficientă ca să dea curaj unui știutor de grecește să treacă la tălmăcirea întregului *Vechi Testament* și, totodată, că partea tradusă era atât de însemnată încât meritul acestei întregiri nu era prea mare. „Nu era nevoie deci de o traducere nouă a mai multor cărți din *Biblie*, când cărturarii noștri aveau la îndemână întregul *Testament Nou* tipărit în anul 1648 și unele cărți din *Vechiul Testament*“⁴⁰.

Un simplu raport între ce se tradusese și ce mai rămânea de tradus din *Vechiul Testament* la mijlocul secolului al XVII-lea ne invederează netemeinicia acestor afirmații și ușurința cu care

³⁶ P.B. Hasdeu, *Cuvente den bătrini*, t. I, București, 1878, pp. 5–17; I. Șiadbei, *Fragmentul Leviticului românesc de la Belgrad* în „*Revista filologică*“, 1(1927), p. 276–283.

³⁷ Vezi seria primelor traduceri (secolul al XVI-lea) la Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 146 și urm. și a tipăriturilor la I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 569, s.v. De observat că *Psaltirile* ortodoxe cuprind și *Cele nouă cîntări*, adică fragmente din *Exod XV*, *Deuteronom XXXII* și *Luca IV*. Ele sînt traduse și în *Psaltirea scheiană* (ms 449 al Bibliotecii Academiei, p. 483–525).

³⁸ *Parimiile preste an*, traducerea mitropolitului Dosoftei, Iași, 1683 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, p. 263–269, nr. 79).

³⁹ P.P. Panaitescu, *Cultura feudală, în Viața feudală în Țara Românească și Moldova (secolele XIV–XVII)*, București, 1957, p. 513. Explicația — „pentru că pe vremea aceea (la 1675) nu existau încă traduceri ale acestor cărți în limba poporului“ — trebuie luată în sensul că asemenea traduceri nu circulau îndeajuns, deoarece o parte din cărțile *Bibliei* fuseseră impriimate mai înainte.

⁴⁰ Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 300.

au fost ele acceptate. Examinarea oricărei ediții a *Vechiului Testament* în limba greacă⁴¹ arată că textele amintite reprezintă circa patru sute de pagini din două mii, adică 20%: prea puțin pentru a se vorbi despre o simplă completare a unei opere în cea mai mare parte realizată.

A avut Milescu la îndemână cel puțin cele patru sute de pagini traduse mai înainte de alții? În condițiile în care a lucrat el, la Constantinopol, nici această ipoteză nu ni se pare verosimilă. O comparație a ms 45 cu *Palia de la Orăștie*, similară celei făcute de Ștefan Ciobanu între *Palie* și *Biblia din 1688* pentru a stabili dependența celei din urmă de traducerea ardeleană, nu ni se pare concludentă pentru motive pe care le vom arăta mai departe.

Milescu a tradus deci cel dintâi și în întregime Vechiul Testament în limba română. El a dat o traducere nouă, cu totul deosebită ca scopuri, metodă și efort de traducere parțiale anterioare.

Intenția lui Milescu era să traducă nu numai aparatul critic al ediției Frankfurt („însemnările și tălmăcirile cele ce se află mai jos la izvodul acel grecesc“), dar și deosebirile de traducere din ediția slavonă și edițiile latine („au scris și cele precum să află la letenie și cele precum să află la slovenie“), vrind să alcătuiască o traducere românească cu un aparat critic superior izvoadelor sale („le-au pus tot cu însemnări pre de margini“), dar, după cum arată cei ce i-au văzut manuscrisul autograf, nu a izbutit să-și realizeze intenția.

Din mărturiile acestor colaboratori de mai târziu putem stabili și cum se prezenta acest autograf: „izvodul lui Necolae pentru degrabă scriindu-l [...] era pentru neîntocmirea lui foarte cu greu a se înțelege vorba tălmăcirii“⁴²; izvodul acesta pentru multa pripă a celui preputitoriu care se-au grăbit curînd a și tălmăci și a și scrie, aflatu-s-au multe greșale și prea mare învăluială, care era lucru foarte cu greu a înțelége“⁴³.

În ce constau obscuritățile izvodului lui Milescu? Traducerea însăși era greșită cum se afirmă în prefața ms 4389, sau era vorba numai de greșelile inerente unei ciorne, unui manuscris întocmit în grabă? Înclinăm pentru această din urmă interpretare a mărturiilor de mai sus. Aprecierea traducătorului ms 4389 care a folosit o traducere slavonă și una latină nu este concludentă: izvoadele

⁴¹ Am numărat paginile după ed. Oxford, t. I–III, 1848 (2059 p.). Raportul în oricare ediție biblică este, evident, același.

⁴² Ms 45-Cluj, vezi mai jos, pct. 7.

⁴³ Ms 4389-București, vezi Dan Simonescu, *art. cit.*, p. 124.

nu se puteau potrivi întocmai cu traducerea lui Milescu. Valoarea acestei din urmă traduceri apare din indicațiile revizuitorilor lui care precizează ce anume au trebuit să adauge izvodului spătarului pentru a ajunge la forma — definitivă pentru ei — păstrată în ms 45.

Cum a ajuns izvodul lui Milescu în Țara Românească? Nu avem pînă acum decît presupunerea lui B.P. Hasdeu, adoptată și de E. Legrand, că manuscrisul original a ajuns la Șerban Cantacuzino care ceruse fără îndoială spătarului să traducă în limba poporului cărțile sacre⁴⁴. Iarăși o simplă ipoteză, atribuind lui Șerban inițiativa operei de care, probabil, a beneficiat numai.

4. REVIZIA „DASCĂLILOR LOCULUI“

Revizia acestor dascăli a constat, după cum afirmă singuri, în confruntarea traducerii lui Milescu cu textul grec și în punerea la punct a manuscrisului original lăsat de spătar „în prima formă“. Cu alte cuvinte, ei nu fac decît ceea ce ar fi făcut traducătorul însuși dacă avea răgazul necesar: definitivează traducerea. Și realizînd această fază finală a lucrării lui Milescu ei se străduiesc să-i respecte opera și metoda de lucru: caută textul grecesc pe care l-a folosit el și întocmesc aparatul critic intenționat de spătar.

Interpretarea corectă a Cuvintului către cetitor din ms 45 (vezi pct. 7) arată că acești colaboratori ai lui Milescu nu vor să adauge sau să scadă operei lui. Îi respectă textul („precum s-au ținut el tot de temei, așa și noi am urmat lui“). Neavînd, pînă la *Cartea I-a a Cronicilor*, ediția Frankfurt, după care ar fi vrut să colaționeze, ei folosesc un izvod „care au fost tipărit la Englitera“. Era desigur ediția lui R. Daniel, retipărire la Londra în 1653 a ediției lui Sixt al V-lea (Roma, 1587), care reproducea textul *Septuagintei* după *Codex Vaticanus*⁴⁵. Era o altă redacțiune a *Septuagintei*, ceea ce „dascălii locului“ au constatat îndată („ci și aceasta nu să

⁴⁴ E. Legrand, *op. cit.*, t. IV, Paris, 1896, p. 68. De corectat *ibid.* „Grégoire“ cu „Georges“ (mitropolitul Moldovei).

⁴⁵ Textul ediției lui Sixt al V-lea ia ca bază *Codex Vaticanus* (fără să-l reproducă însă) și cuprinde în afară de notele lui Petrus Marinus, diferite lecțiuni din traducerile lui Aquila, Symmachus, Theodotus, din *Quinta și Sexta* și din alte izvoare. Ediția lui R. Daniel (3 vol. in-folio) este socotită ca defectuoasă: textul Sixtinei este interpolat după ediția Alcalá și Aldina. A fost reimprimată la Cambridge în 1665.

potrivea cu cel dela Frangofort, pentru căci pren bogate locuri adăo-gea și pren bogate locuri lipsiia, nu veniia cu cestăalt“). Pentru atitudinea lor față de izvodul lui Milescu este semnificativă soluția adoptată: „lipsele nu s-au socotit, iar adaoșele s-au pus pre cum vom face deslușirea mai jos“. Colaboratorii au respectat deci și forma traducerii lui Milescu, notind numai adaoșele la textul acestuia, fără să-l modifice.

În rest ei s-au rezumat la corectări și completări ale prezentații textului, și anume: punctuația („tocmirea soroacelor“), completarea cuvintelor prescurtate („deplinirea cuvintelor“), accentuarea corectă („întăritura oxiiilor“), împărțirea textului în versete („izbrânirea stihurilor“). Ei au constatat că spătarul nu realizase aparatul critic făgăduit în predoslovia manuscrisului autograf, ci dăduse doar un model în primul capitol al *Genezei*, așadar împlinesc dorința lui Milescu, redactând însă aparatul după alte criterii. Milescu își propusese să noteze marginal toate deosebirile dintre ediția Frankfurt 1597 și celelalte texte consultate de el (versiunea slavonă de la Ostrog, *Vulgata* în cel puțin două ediții, traducerea latină după originalul ebraic), precum și „însemnările și tălmăcirile cele ce să află mai jos la izvodul acel grecesc“, adică aparatul critic al ediției Frankfurt (sărac). Revizuitorii manuscrisului său au procedat altfel, după cum arătăm îndată, bizuindu-se pe edițiile de care dispuneau. De la spătar au reținut — pentru că i-au apreciat intenția și lucrau în același spirit umanist —, *necesitatea unui aparat critic*, ceea ce mărturisește respect egal pentru opera filologilor apuseni care pregătiseră diverse ediții anterioare ale *Vechiului Testament*, convingerea că apelul la erudiția lor le poate oferi un corp complet al acestui corp de scrieri sacre, implicit refuzul de a se bizui pe un singur text al *Septuagintei*, chiar dacă el ar fi avut autoritatea Bisericii ortodoxe.

Coloționarea cu „alte izvoade grecești“ și cu cel „tipărit la Englitera“, referințele la locurile paralele și referințele christologice au prilejuit acestor colaboratori ulteriori ai lui Milescu *realizarea celui dintii text critic întocmit vreodată la noi*. Această dată importantă în filologia românească trebuie deci fixată cu cel puțin jumătate de secol înainte de activitatea lui Ștefan Bergler la curtea lui Nicolae Mavrocordat⁴⁶.

⁴⁶ Se știe că lui Ștefan Bergler, umanist ardelean de origine română i s-a atribuit prima ediție critică întocmită în Țara Românească din porunca lui Nicolae Mavrocordat în 1723. Este vorba de *Lexiconul sf. Chiril* alcătuit pe baza a trei manuscrise, două din biblioteca Mavrocordaților, iar al treilea

Aparatul traducerii cuprinde:

a) împărțirea textului în versete (prin punct sau virgulă în cerneală roșie);

b) cuvintele din alte ediții ale *Bibliei* și deslușiri în plus față de ediția Frankfurt (notate între unghiuri drepte în negru, pe care traducătorii le-au numit *diameson* = interval);

c) cuvintele din ediția engleză a *Septuagintei*, în plus față de ediția Frankfurt (notate între unghiuri drepte în roșu);

d) cuvintele nesigure sau deosebite între izvoade (notate în margine: se trimit prin trei breve [*vrahiil*] în roșu);

e) cuvintele sărite (completate în margine: se trimit prin brevă cu punct dedesubt);

f) ordinea corectă a cuvintelor (se notează deasupra cu o virgulă, având ca exponent numărul de ordine al cuvintului, în roșu);

g) referințe la locuri paralele (notate marginal: se trimit prin două grave sau gravă și brevă, în roșu, sau *sus* și *jos* (*supra* și *infra*), când cuvintul sau ideea se repetă în aceeași carte);

h) referințe christologice (prin *mînă* în roșu).

Procedind cu atita acribie „dascălii locului” realizau intenția spătarului dar, în același timp, adoptau metodele critice ale umanștilor care înțelegeau să aplice textelor biblice criteriile folosite în editarea clasicilor păgîni, deoarece pentru ei (de exemplu pentru Erasmus) „*Biblia* era o operă de umanist și de lingvist, iar nu de predică populară”⁴⁷. Faptul însuși că traducătorii români acceptă două ediții publicate în teren protestant este concludent în această privință. Mărturisindu-și stima pentru textul grec, versiunea oficială răsăriteană a *Bibliei*, ei se adresează cu încredere erudiției umaniste pe care o adoptă integral, în tratarea textului ca și în separarea apocrifelor, fără să aplice criteriile de canonicitate ale Bisericii răsăritene.

procurat de Hrisant, patriarhul Ierusalimului (v. D. Russo, *Studii istorice greco-române*, t. II, București, 1938, p. 613, nr. 3 și Maria C. Marinescu, *Umanistul Ștefan Bergler (1680—1738), Viața și activitatea sa*, în „Revista istorică română”, 11—12 (1941—1942), p. 178—179).

⁴⁷ „Erasm, într-adevăr, era novator în materie. El voia să întrebunțeze, pentru examenul operelor Părinților și în special pentru critica textului însuși al *Sfintei Scripturi*, metodele aplicate clasicilor păgîni” (Th. Quoniam, *Erasm*, Paris, 1935, p. 260 și 112). „De fapt umanistii nu deosebeau între antichitatea sacră și antichitatea profană: ei explicau *Scriptura* și pe Părinți cu aceeași simplitate îndrăzneată ca și pe Platon sau pe Justinian” (Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, 19^e éd., Paris, f.a., p. 235).

Acest aparat critic are o importanță deosebită dincolo de semnificația lui pentru istoria filologiei noastre: el ne ajută, prin înlăturarea adaosurilor din celelalte ediții grecești, să restabilim versiunea inițială a spătarului, acea versiune neindreptată încă de „dascălii locului“, care vor fi colaborat la definitivarea manuscrisului său. După cum vom constata, această eliminare a adaosurilor ne apropie tocmai de textul imprimat de Șerban Cantacuzino, care pentru simplificarea cărții a renunțat la privilegiul de a publica cea dintii ediție critică românească.

Valoarea ms 45 este deci următoarea: el cuprinde cea dintii versiune românească a întregului *Vechi Testament*, formată din traducerea *Septuagintei* după textul aldin, transmis, cu modificări, prin ediția Franckfurt 1597, traducere efectuată de N. Milescu și completată de „dascălii locului“ cu variante după *Codex Vaticanus* și alte manuscrise, luate din ediția sixină într-una din repăririle sale. Este o traducere cuvint cu cuvint, criteriu de probitate științifică pentru filologii vremii. Critica acestei metode adresată traducătorilor *Bibliei din 1688* când nu se analizase încă ms 45 o putem prelua pentru acesta din urmă care, sub raportul inteligibilității, este inferior textului revăzut pentru „îndreptarea cuvintelor românești“ de Greceni și de Mitrofan.

A judeca aspru traducerea *Vechiului Testament* din secolul al XVII-lea numai pentru că ele au pasaje neînțelese de cititorul de azi, pentru că au obscurități și construcții nefirești este, desigur, o greșeală⁴⁸. Cărturarii români ai vremii au dat o asemenea tălmăcire pentru că așa se traducea și în alte părți textul *Vechiului Testament*. În 1523—1529, Lefevre d'Estaples traducând și publicând *Biblia* în limba franceză⁴⁹ sub protecția lui Francisc I se laudă în prefață că a tradus „selon le latin qui se list communément partout, sans rien n'y adjouster ou diminuer“. Traduce-

⁴⁸ Vezi asemenea critici la Al. Piru, *Istoria literaturii române*, vol. I (Perioada veche), ed. 3-a rev., București, 1970, p. 215—216. Compararea unui text (*Cântarea cântărilor* I, 5—12) din *Biblia lui Șerban* cu tălmăcirea lui Gala Galaction și Vasile Radu (București, 1938) pentru a se evidenția superioritatea ca exactitate și claritate a celei din urmă nu este, firește, convingătoare: deosebirea între cele două versiuni o explică nu numai 250 de ani de îmbogățire și mlădiere a românei literare, dar și atitudinea diferită a traducătorilor, pentru unii primind scrupulul redării fidele a textului *Septuagintei*, pentru ceilalți preocuparea unei reușite literare.

⁴⁹ *Noul Testament*: Paris, S. de Collines, 1523 (12 ediții la Anvers, Paris, Basel, numai între 1524—1543); *Vechiul Testament*: Anvers, 1528 (7 vol. in-8°): reeditări în 1530, 1534, 1541 etc.

rea lui era uneori atît de fidelă încît „protestanții n-o puteau primi așa cum ieșise din minile autorului ei“ (el păstrase cuvinte ca *preot*, *penitență*, neacceptate de protestanți), dar Lefevre nu făcuse decît să aplice metoda vremii sale cînd „era ceva nemaiauzit să schimbi cea mai mică silabă și chiar să corectezi un text corupt din greșala copiștilor în vechea versiune de care se servește Biserica“⁵⁰. Despre traducerea maghiară a *Bibliei*, datorită iezuitului G. Kaldi s-a spus că „este uneori obscură datorită prea marii fidelității față de litera *Vulgatei*“⁵¹. Traducerea engleză a lui John Wycliffe din 1382—1384 fusese, de asemenea, „rigidă și stîngace, uneori neinteligibilă sau chiar absurdă datorită unei prea strînse urmăriri a textului latin“⁵². Dar cită vreme era vorba de o traducere și anume de traducerea unui text reputat drept sacru, cărturarii nu concepeau să lucreze altfel. Sarcina lor era să redea conținutul originalului, ideile lui, cu chiar termenii în care fuseseră exprimate (evident, cu echivalentele lor în limba în care traduceau). De aceea, Montaigne avea dreptate să spună în *l'Apologie de Raimond Sebonde*: „Il fait bon traduire les auteurs comme celui-là: il n'y a guères que la matière à représenter; mais ceux qui ont donné beaucoup à la grâce et à l'élégance de langage ils sont dangereux à entreprendre nommément pour les rapporter à un idiome plus foible“.

Așa se mai traducea încă în literatura noastră pînă la începutul secolului al XIX-lea, cînd ultimii elevi ai școlii paisiene redau, cu scrupulul de a nu adăuga nimic de la ei, texte celebre ale literaturii bizantine sau produse mai recente ale celei neogrecești. Cu o asemenea metodă construcțiile nefirești, neologismele și obscuritățile sînt intru totul explicabile: *ele sînt cu atît mai explicabile în cazul traducerii unei traducerii alcătuite după aceeași metodă*, în cazul de față *Septuaginta*. Iată de ce ms 45, ms 4389 și *Biblia* de la București sînt neinteligibile în destule locuri: pentru că *textul grec însuși este adesea neinteligibil*.

Critica traducerii grecești a *Vechiului Testament* a fost făcută începînd cu Origen în secolul al IV-lea e.n. S-a reproșat acestei

⁵⁰ Pétavel. *La Bible en France*. Paris. 1864. p. 79; scrisoarea nuntîului Alexandri din 30 decembrie 1531, publicată la Hermicijard, *Correspondence des réformateurs de langue française*. t. II. p. 387.

⁵¹ Abbé Trochon, *op. cit.*, p. 466. Ediția lui Kaldi a apărut la Viena în 1626 (o nouă ediție la Agra, 1862—1865).

⁵² A.C. Paus, *Bible, English*. în *Encyclopaedia Britannica*. 11th ed., New York, 1910. s.v.

traduceri că este de multe ori obscură, plină de adaosuri, omisiuni sau alterări ale textului ebraic, că a fost făcută de traducători care cunoșteau în mod inegal limba originalului. Pentru aceste defecte ale textului de bază nu traducătorii români erau, desigur, vinovați. Multe traduceri din textele filozofilor presocratici sînt neinteligibile, dar nu li se poate reproșa inexactitatea, pentru că pasajele sînt neinteligibile chiar în textele originale. Nu putem cere lui Milescu și continuatorilor săi, hotărîți să respecte textul grec dar dornici să dea o traducere înțelegătoare, mai mult decît au făcut ei înșiși: notarea variantelor, punerea la dispoziția cititorului curios a aparatului auxiliar necesar lămuririi și interpretării textului.

Cîntarea cîntărilor este unul din aceste texte obscure în traducerea românească. Obscur este el însă și în versiunea greacă și în originalul ebraic. Este suficient să amintim că a fost cel mai comentat text biblic: peste trei sute de lucrări au încercat limpezirea lui⁵³. Nu după traducerea acestui text s-ar putea aprecia claritatea versiunii românești a *Vechiului Testament*. La criteriul exactității în sensul traducerii fidele, din cuvînt în cuvînt, pe care și-l impuseră talmăcitorii români (izvor de inevitabile confuzii) se adăugau neclaritățile textului grecesc pe care traducătorii s-au străduit, din scrupul, să le redea aidoma.

Reluînd traducerea și revizuînd-o cu o pregătire filologică evoluată peste mai bine de un secol, Samuil Micu rezuma astfel dificultățile acestei metode: „Iară, o iubite, cucernice cetitoriu, am voit a-ți aduce aminte că doară și acum întru unele locuri ți să va părea întunecat graiul, ci pentru aceia să nu te smintești, nici să te pripești a vinovăți și a defăima lucrul, că întunecarea aciasta și dintru aciasta vine că noi nici pentru mai luminat înțeles nu am vrut dela noi nici măcar un cuvînt cit de mic să bîgăm în *Sf. Scriptură*, ci ne-au fost voia ca întru toate să rămie întru curățeniia sa și întru tot adevărul său, după cum iaste în cea elinească. Aciasta iaste pricina întunecării întru unele locuri, că foarte anevoie iaste luminat și cu chiar [clar, *n.n.*] înțeles de pre o limbă

⁵³ P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Paris, 1925, p. 17—19. Ermentismul textului a dus pe comentatori la concluzii adeseori aberante: Pufendorf în 1776 afirma că este un text hieroglific, similar celor egiptene. Oswald Neuchotz ajunge în 1914 la ipoteze similare: cartea ar fi transpunerea ebraică a mitului lui Osiris-Hetep! Milescu trebuia să dea o traducere limpede? Versiunea greacă pe care a urmat-o nu este mai inteligibilă decît traducerea lui.

a tălmăci pre altă limbă nici un cuvînt adăugînd și țîind idiotismii limbii ceii dintîiu, că fieștecare limbă are ai săi idiotismi⁵⁴.

Apreciînd în lumina unei asemenea precizări și traducerea lui Milescu, trebuie să-i recunoaștem pentru vremea ei o înaltă ținută științifică. Ea a stat la baza *Bibliei lui Șerban* care, la rîndul ei, a fost timp de peste două secole textul de bază pentru toate edițiile românești ale *Bibliei*. Reluarea continuă a acestei prime versiuni arată o dată mai mult că și pentru Micu, Șaguna sau traducătorii de la începutul secolului al XX-lea (ediția București, 1914) ea reprezenta o excelentă redare a *Septuagintei* în limba română.

5. MANUSCRISUL ROMĂNESC 4389 AL BIBLIOTECII ACADEMIEI R. S. ROMÂNIA

Vreme de aproape cinci decenii acest manuscris a fost considerat drept intermediar prin care traducătorii *Bibliei din 1688* au cunoscut și folosit izvodul lui Milescu⁵⁵. Fără să fi avut acest rol, traducerea păstrată în ms 4389 ocupă un loc însemnat în literatura românească de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, ea reprezentînd o încercare separată de a reda textul *Vechiului Testament* în limba poporului și o manifestare puternică a tradiției slavone față de noul curent elenizant din cultura noastră. Faptul că în aceeași perioadă se încerca — pe de o parte din elină, pe de alta

⁵⁴ *Biblia*, Blaj, 1795, *prefata* (cf. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. II, București, 1912, p. 381—382).

⁵⁵ De la N. Iorga, *În legătură cu Biblia lui N. Milescu din 1667*, art. cit. mai sus (1915—1916), pînă la Al. Piru, *Literatura romînă veche*, București, 1961, p. 233, care presupune însă și o folosire directă a izvodului lui Milescu (dar Ana Stirbeica nu a copiat în 1765 ms 4389, cum crede Piru, *ibid.*, p. 232, ci a fost numai posesoarea codicelui). Argumentarea dependenței ediției 1688 de ms 4389 a încercat-o Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii romîne vechi*, vol. I, București, 1947, p. 303—305. Concluziile din cursul lui Ciobanu le-a adoptat N. Cartoian, *Istoria literaturii romîne vechi*, vol. III, București 1945, p. 216. Împotriva acestei dependențe s-a pronunțat C. Solomon, *Biblia lui Șerban*, Tecuci, 1932 care comparînd, ca și Ciobanu, cele două versiuni, ajunge la concluzia că ediția 1688 ar fi fost o traducere cu desăvîrșire nouă. Fără a ne fi ocupat anume în acest studiu de lucrarea lui C. Solomon decît ca izvor de referințe despre un subiect comun, cititorul va reține, desigur, rezerva la care îl obligă lectura aceluiași articol, de strîmt orizont și întemeiat pe o documentație cu totul derizorie.

din slavonă — traducerea în limba română a unei opere de amploare și de mare prestigiu dovedește însă că procesul impunerii limbii poporului ca instrument de cultură continuă cu putere, indiferent de afinitățile culturale ale cărturarilor care participau la acest proces.

După indicațiile traducătorului, textul ms 4389 a urmat trei „izvoade”⁵⁶:

— „izvodul slovenesc carele au fost tipărit în Russia cea mică în cetatea Ostrovului” („și alt izvod slovenesc, tipărit în Russia cea mare, în cetatea Moscului, în zilele bunului credincios Împărat Alexie Mihailovici. Ce acesta într-un chip se potrivește cu cel de la Ostrov”). Este vorba de traducerea slavonă a *Bibliei* publicată de cneazul Constantin Constantinovici Ostrojskii la Ostrog în 1581 și de a doua ediție a ei de la Moscova, 1663. *Ostrojskaia Bibliia* a fost folosită de biserica rusă și de alte popoare cu limba de cult slavonă vreme de peste o sută șaptezeci de ani. Textul ei a fost stabilit pe baza vechilor traduceri slavone parțiale ale *Vechiului Testament* îndreptate, unele după *Vulgata*, altele după *Septuaginta* și traducerea cehă precedentă, uneori cu emendații provenite direct sau prin intermediul vreunei ediții critice, din originalul ebraic⁵⁷. Traducerea de la Ostrog nu este deci unitară (chiar textul grec a fost utilizat atit prin ed. Alcalá, cit și prin Aldina). La acest neajuns s-a adăugat pregătirea diferită a colaboratorilor, influența terminologiei învechite din traduceri anterioare, redarea dificilă a locurilor obscure din textul grecesc, motive pentru care valoarea traducerii este relativ scăzută. Reediterarea ei în 1663 a fost făcută cu îndreptări minime, așa încât traducătorii români nu au putut profita de ea, cum observaseră de altfel. Alegerea ediției de la Ostrog lasă loc presupunerii că traducătorii nu știau grecește, caz în care ar fi preferat o ediție reputată în această limbă, și că erau clerici⁵⁸: traducerea slavonă

⁵⁶ Vezi *Predoslovie* ms 4389 la Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 123–125.

⁵⁷ Și în prefața ediției 1663 se arată imperfecțiunea traducerii de la Ostrog, dar și conștiința faptului că o traducere corectă cerea timp îndelungat și instrumente de lucru greu de aflat pe atunci. Această nouă traducere, începută de Epifanie Slavinețkii și continuată de patriarhul Ioachim (*Noul Testament*, 1671) a fost elaborată timp de un secol, definitivată și publicată abia în 1751 (ediția Elisabetei Petrovna).

⁵⁸ Și adresa *Predosloviei* („Cititorilor cărții aceștia mil, pace și sănătate de la unul din Troiță marele Dumnezeu”) indică un cleric. Cp. cu alte prefețe semnate, în aceeași perioadă, de Simion Ștefan, Varlaam, Dosoftei și Theodosie (vezi I. Bănuș și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 169, 218, 224, 226,

era aceea oficială a unei biserici ortodoxe de autoritate: o asemenea ediție le soluționa și problemele canonicității cărților pe care le cuprindea. Traducătorii au urmat și sub acest raport, în totul, textul ediției slavone.

— Alt izvod a fost cel „lătinesc care au fost tipărit în cetatea Antverpiei“. Este ediția casei Plantin din Anvers reimprimată

233 etc.). Semnalăm și curioasa asemănare dintre prefața ed. *Noului Testament*, Bălgrad, 1648 și prefața ms 4389 (cp. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 169—170 cu Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 123—125):

Prefața ms 4389

Cititorilor cărței acestiia, mili, pace și sănătate

aflatu-s-au multe greșale și prea mare învâluială

izvodul slovenesc carele au fost tipărit

așa de pre dinsele cu mulți socotinți mai mult ne-am ținut de izvodul

de[cei] care au umblat mai aproape de dînsul

Și văzînd cum că alte limbi toate de la o vreme încoace scriu cartea legii vechi și noui cu stihuri pe margine [...] pentru aflarea mai bine a fiecărui lucru

în izvodul cel latinesc nu iaste

încă nu se-au lăsat

să nu defaimi îndată și numaidecît tipărit [...] în cetatea Moscului

deaca vrême ce oameni sintem

Noul Testament, Bălgrad, 1648

Cititorilor într-aciastă sfîntă carte milî, pace și sănătate

găsit-am multă lipsă și greșiale

izvodul slovenescu carele-i izvodit slovenêște din limba grecească și e tipărit

socotînd acêstia toate [*passim*: socotêște] mai virtos ne-am ținut de izvodul

vare carea au îmblat mai aproape de cartea

pentru că mai în toate limbile vedem că au acest izvod de scriu cu stihuri, pentru că foarte-i lesne a găsi în-degrabă ce veri vrea să cauți

la bibliia jidovască nu iaste (f. 329^v)

încă nu le-am lăsat

să nu ne giudece numaidecît tipărit în țara Moscului

și noi oameni sintem

Este negreșit o simplă influență (Simion Ștefan murise în 1656, vezi Ștefan Meteș, *Istoria bisericii din Transilvania și Ungaria*, ed. a 2-a, vol. I, Sibiu, 1935, p. 206). Regăsim și în ediția 1688 cuvintele „vei afla pre ce cale au umblat“ (*Noul Testament*, 1648: „Veți afla pre ce cale am îmblat“).

în mai multe rinduri⁵⁹, care reproducea un text apreciat, acela stabilit de Johannes Hentenius (Louvain, 1547) și se bucura — pentru acuratețea tiparului, împărțirea în versete, referințele la locuri paralele, scurta concordanță și explicarea numelor proprii (ebraice, chaldaice, grecești și latinești), adăugate cărții — de o mare reputație. Din una din edițiile plantiniene sînt reproduse în ms 4389 împărțirile în versete⁶⁰, locurile paralele⁶¹ și titlurile ebraice ale cărților *Vechiului Testament*⁶²;

— „izvodul lui Nicolae spătarul moldovean“. Traducătorii îl critică pentru „multe greșiale și prea mare învăluială“, dar îl folosesc totuși, ca auxiliar pentru traducerea lor din slavonă.

Traducerea trebuie să fi fost făcută înainte de revizia din ms 45 poate între 1665 și 1672. Locul traducerii este Țara Românească (pentru traducători, Nicolae spătarul este un „moldovean“), fără îndoială în cercul cărturăresc ecleziastic unde ajunsese, de la Constantinopol, manuscrisul lui Milescu⁶³.

⁵⁹ *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1565. [8]f + 393 + 99[—203]p. (Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România I 376 217); reimprimare: 1583, 1645 (Biblioteca Academiei, Secția Cărți rare, fosta cotă A 12290). Este o ediție portabilă, de format mic.

⁶⁰ În ediția Ostrog cărțile sînt împărțite pe capitole dar nu în versete. În împărțirea pe capitole sînt deosebiri față de ms 4389 care urmează diviziunile ediției latine (de exemplu *Iov XXXIX*).

⁶¹ La locurile paralele date de ediția Ostrog traducătorii le-au adăugat pe acelea din ediția Anvers. Iată un exemplu (referințe marginale la *Geneza* 1, 1—10): *Sirah* 18, *Faptele* 14, *Psalmi* 145 și 125, *Apocalipsa* 14, *Iov* 38 (după ed. Ostrog), *Evrei* 11 a 3, *Psalmi* 135 a 5, *Ieremia* 10 b 12, 51 b 15 (după ediția Anvers) etc. Titlul este de asemenea combinat după cele două ediții: „Cartea dentii a lui Moisi *Bitiia* (ediția Ostrog), ovreiește *Berezit*“ (ediția Anvers). Referințele la locurile paralele sînt copiate din ediția plantiniană fără preocuparea unei adaptări la paginația manuscrisului românesc: sînt reproduse deci și diviziunile paginilor din ediția latină (a 3, b 12, etc.), care sporesc inutil trimiterile marginale. Tot din ediția Anvers sînt titlurile originale (ebraice sau grecești) ale tuturor cărților *Vechiului Testament*.

⁶² Un alt text românesc cu citate de cuvinte (și litere) ebraice este *Psaltirea*, Bălgrad, 1651 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 184—189). Schița în peniță de la f. 2r a ms 4389 reprezintă *Facerea lumii* (centru), *Facerea Evei* (stg.), *Păcatul originar și Izgonirea din rai* (dr.) au motive inspirate din ilustrațiile *Bibliei poliglote* (vol. I-VIII, Anvers, 1579 datorate lui Pieter van der Heyden (Petrus a Meriga) și, poate, lui Jean Wiericx și din albumul cu *Ilustrații din Biblie* de Pieter van der Borcht publicat de aceeași casă editorială în 1581. Compară cu reproducerea din *La collection du Musée Platin-Moretus*, Anvers, 1925 (f.p.).

⁶³ Ca traducător al ms 4389 a fost propus Antonie de la Moldovița, căruia i se datorează citeva fragmente biblice traduse în *Codicele pribeagului*

Spre deosebire de traducătorii ms 45 și *Bibliei din 1688*, alcătuitoarii ms 4389 își declară pregătirea insuficientă, lipsa „științei” sau a „dăscăliei cea desăvârșită a vreunii limbi streine”. Aceasta se vede și din traducere, mult mai puțin nuanțată decât aceea tipărită de Șerban Cantacuzino⁶⁴. Singura lor preocupare este urmarea modelului slavon: după cum arată o comparație a celor două texte, traducerea este *copie* românească a acestui model, cu unele influențe din manuscrisul spătarului. De la acest criteriu, anunțat, de altfel, în predoslovie („iar totuși mai mult ne-am ținut de izvodul slăvenesc”)⁶⁵, traducătorii s-au abătut uneori.

Gheorghe Ștefan, păstrat azi la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei. N. Drăgan a arătat nepotrivirile dintre acele traduceri și *Biblia din 1688*, (vezi articolul său din „Anuarul Institutului de istorie națională”, Cluj, 3 (1924–1925), p. 182, n. 1, pp. 222 și 241–242). Aceeași concluzie se impune după compararea (propusă de C. Solomon, *Biblia lui Șerban*, Tecuci, 1932, p. 25) între fragmentele lui Antonie și pasajele corespunzătoare din ms 4389. De comparat *Psalmi XVI* (ms 4389, f. 271^r) cu traducerea aceluiași text din *Codicele* amintit (N. Drăgan, p. 221–222): „Ascultă Doamne dreptatea mea, ia aminte rugăciunea mea, bagă în ureche ruga mea, nu în buze hielene. De la fața ta iasă judecata mea, ochii mii mie să văză dreptățile. Ispitit-ai inima mea, cercetat-ai noaptea și m-ai ispitit și nu s-au aflat în mine nedireptate, ca să nu grăiască gura mea faptele omenesti; pentru cuvintele buzelor tale eu am păzit căile cele năslinice. Săvârșește pașirile mele în cărările tale, să nu se clătească urmele mele. Eu am strigat că m-ai auzit, Dumnezeuule, pleacă urechia ta mie și ascultă graiurile mele”. Deosebirile sînt foarte mari. Antonie de la Moldovița nu este, deci, traducătorul *Vechiului Testament* păstrat în acest manuscris.

⁶⁴ Anticipăm arătînd că traducerea lui Milescu și ediția din 1688 dau cea dintîi traducere nuanțată a gr. ὄλη = „lemn”, „pădure”, „materie”. Cuvîntul apare în *Septuaginta* de șapte ori, iar în *Noul Testament* o dată. Aproape peste tot în ediția 1688 el este tradus conform sensului cerut de context. Progresul față de ms 4389 este hotărîtor: în această versiune traducătorii n-au înțeles cuvîntul grecesc și îi redau de șase ori prin „lucru” (o dată cu glosa „cum sînt lemnele” – *Sirah* 28, 10), o dată prin „pădure” (*Isaia* 3, 5, în loc de „materie”) și o dată prin „gauri” (*Iov* 38, 40). În ediția 1688 este tradus corect prin „avere” (*Iov* 19, 29), „păduri”, (*Iov* 38, 40), „lucru” (*Înțelepciunea lui Solomon* 11, 16 și 15) sau „materie” (*Sirah* 28, 10; *2 Macabei* 2, 25; *Iacob* 3, 5; *Pseudo-Iosephus* 1, 30). Într-un singur loc, cu tendință de abstractizare, traduc „ființă” în loc de „pădure” (*Isaia* 10, 17) denaturînd sensul. Altă traducere diversă este aceea a gr. χάρις redat greșit în alte versiuni („har” în ediția 1688, „bini” în *Codicele pribeagului Gheorghe Ștefan*; cf. N. Drăganu, *op. cit.*, p. 241), „milă” în ms 4389 (*Înțelepciunea lui Solomon* III, 4).

⁶⁵ De exemplu, *Geneza* I, 1–9, în cîteva rînduri „numeni” (sl. *намена* = „numi”), transcris greșit la Șt. Ciobanu, *op. cit.*, p. 304; de îndreptat, *ibid.*: făcu (nu făcui), și peste tot (nu și), să fie (nu se fie), lumina că iaste (nu lumină că iaste), osebi (nu osăbi), lumină și între întuneric (nu lumină și întuneric) etc.

După ediția Ostrog la *Geneza* 1,8 trebuia tradus „osebi Dumnezeu între (sl. *междоу*) apa care era sub întăritură și între (sl. *междоу*) apa care era deasupra întăriturii“. Traducerea „*între mijlocul* apei carea era supt întărituri și *între mijlocul* apei carea era desupra întăriturii“ o reproduce pe aceea a spătarului, fidel versiunii grecești (*ἀνὰ μέσον*). Cîteva rînduri mai sus sl. *междоу* era tradus însă în ms 4389 numai *între* („între lumini și între întunec“), deși în izvodul spătarului era tot *între mijlocul*, cu care el reda aceeași expresie grecească. Cînd traducătorul simte nevoia unui spor de claritate (*Geneza* 1,3: „*se purta* deasupra apei“ traducere fidelă a sl. *носашеся*, respectă textul, se verifică prin izvodul Milescu (tot „*se purta*“) și adaugă traducerea mai clară în margine: „*plu-tiia*“. Sînt și abateri de la textul slav (*Psalmi* X, 5: „*Domnul în casa sa*“, sl. *църкви*, gr. *ναῶ*, lat. *templo*, rom. *bisereca*) de inspirație neclară.

Această fidelitate față de model, din care traduc și o carte care nu se găsea în bibliile grecești (*IV Ezdra*, pe care însă traducătorii ms 4389 o numesc a III-a, scoțînd din numărătoare cartea *Nehemia* sau *II Ezdra*) va stîrni nedumerirea revizorilor lui Milescu credincioși modelului grecesc: „nu știm de unde să fie aflată cartea aceasta și fie talmăcită, ci pentru acia ne fiind elinști scoasă, nicirumănăști nu o am scos, pentru că multe cărți oprite-⟨s⟩ de biserică să nu să citească“. *IV Ezdra* este, într-adevăr, o apocrifă care lipsește din *Septuaginta*. Nedumerirea traducătorilor ms 45 arată că ei au avut în față nu numai izvodul lui Milescu, ci și ms 4389: numai în acest codice se găsește cartea *IV Ezdra* în limba română, amănunt care ajută la datarea și stabilirea raporturilor dintre cele două traduceri⁶⁶.

Faptul că revizorii lui Milescu au cunoscut această încercare anterioară (despre care nu socotesc nimerit nici să amintească) nu adaugă nimic la presupusa dependență a traducerii publicată în ed. 1688 față de aceea din ms 4389. Raportul este invers: ms

⁶⁶ Pentru fidelitatea traducătorilor față de ediția slavă din 1581 vezi nota de la f. 457: „Această carte, *A treia a Macaveilor*, în *Bibliia* lătinească nu iaste [eronat]; iară în cea grecea[scă și] în cea slovenească iaste, p[en]t[ru] acia nici noi nu o am lăsat, ce iată o am scris...“ Aceeași însemnare se află la sfîrșitul aceleiași cărți din ediția Ostrog (caietul 30, fără paginație), reprodusă cu unele modificări de traducătorii români. Observăm cu acest prilej că ultimele file ale ms 4389 sînt legate greșit. Ordinea normală a filelor este *II Macabei* (sfîrșitul): f. 458^v; *III Macabei I*: f. 458^r; *II-V* (inceputul): lipsă; *V-VI* (inceputul): f. 459^v; *VI* (sfîrșitul) — *VII* (inceputul): lipsă; *VII* (sfîrșitul): f. 457^{r-v}; *Catastihul cărții aceștia*: f. 460^r.

4389 este o traducere influențată de izvodul lui Milescu, iar apropierea ei de traducerea imprimată în 1688 se datorează exclusiv acestui antecedent comun.

Concluziile atit de deosebite la care au ajuns cercetătorii de pînă acum în ce privește raporturile dintre cele două traduceri ne îngăduie cîteva observații generale asupra modului în care se examinează de obicei vechile traduceri românești. Este surprinzătoare metoda cu totul empirică de care s-au slujit unii dintre cercetătorii vechii noastre literaturi pentru a trage concluzii definitive asupra calității unei traduceri, asupra dependenței ei față de alte traduceri anterioare, asupra valorii unor versiuni. În 1914 două serii de articole cu titluri și obiective identice datorite lui N. Sulică și I. Bălan⁶⁷ au tratat problema vechilor traduceri ajungînd la concluzii folosite multă vreme de autori care nu și-au luat osteneala verificării unor rezultate presupuse drept întemeiate pe cercetări științific conduse. Amîndoi autorii citați — seduși de asemănarea de limbă dintre diferitele versiuni românești ale unui text slavon, grec, latin sau maghiar — au fost atit de subjuogați certitudinii unei contaminări între aceste traduceri întocmite uneori la interval de un secol, încît adesea s-au dispensat de apelul la originale și au tras concluzia unei armonioase colaborări în timp a vechilor traducători români. N. Sulică afirmă răs-picat că *o carte veche a fost definitiv tradusă românește atunci cînd a fost tradusă pentru prima oară*. Această primă traducere ar reprezenta prototipul, celelalte derivînd genealogic din ea. I. Bălan abuzează de procedeele textelor paralele a căror confruntare ar dovedi, după necesitatea argumentării sale, cînd continui copieri, cînd superiori-

⁶⁷ N. Sulică, *Limba vechilor noastre cărți bisericești. Ființa și cronologia ei*, în „Gazeta Transilvaniei“, 1898, nr. 269 și urm. (ediție separată, Brașov, 1898). Autorul propune trei criterii corecte de studiere a vechilor traduceri (raportul lor cu originalele, raportul lor cu traduceri anterioare, raportul între limba scrisă și aceea contemporană vorbită); constatările sale nu sînt însă totdeauna stabilite conform acestor criterii de studiu. A se vedea și I. Bălan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Blaj, 1914 (reîmpărire a unor articole din „Cultura creștină“, Blaj). Ambelor lucrări trebuie să li se recunoască totuși meritul de a trata în ansamblu o problemă vastă și dificilă, într-o perioadă în care studiile speciale despre vechile traduceri românești erau încă rare.

tatea unei traduceri față de alta⁶⁸. Cunoscînd metoda redării cuvînt cu cuvînt⁶⁹ a textului străin, metodă comună vreme de secole traducătorilor la noi și pretutindeni ne întrebăm de ce servilismului față de original i-a fost substituit servilismul adesea ipotetic față de traducerea anterioară, pentru a explica asemănările a două versiuni succesive? Căutînd să identifice originalele și să stabilească raportul textelor românești față de ele, observînd că vocabularul însuși nu permitea adesea folosirea altui cuvînt decît folosise traducătorul precedent, s-ar fi ajuns, desigur, la concluzii mai adevărate privitoare la valoarea filologică și semnificația culturală a vechilor noastre tălmăciri⁷⁰.

6. EDIȚIA DIN 1688: „BIBLIA LUI ȘERBAN“

Istoricul acestei ediții, este, pînă la un punct, acela al traducerei lui Milescu și al ms Cluj-45⁷¹. Pentru că ne aflăm în fața cele

⁶⁸ Iată numai una din contradicțiile lui I. Bălan, *op. cit.*, p. 139: în *Noul Testament de la Bălgrad* „unele fraze sînt copiate pe de-a-tregul din Coresi“ (și erorile); p. 140: „Oricine vede că altfel e traducerea de la 1648 și altfel încercările lui Coresi“. Ambele afirmații sînt, firește, demonstrate cu citate!

⁶⁹ Vezi și mai sus, p.127. Era o aplicare filologică a principiului că din textele biblice „nici o iotă nu va pieri“. Cf. și lucrarea lui S. Popescu, *Pneuma*, Sibiu, 1881, despre aceeași problemă.

⁷⁰ Scriind într-un spirit polemic, I. Bălan oferă uneori exemple amuzante despre felul cum un autor poate fi furat de condei (*op. cit.*, p. 141): „*Biblia de la Bălgrad* [adică *Noul Testament* din 1648] a întrebuințat *Paliia de la Orăștie. Bîtiea și Ishodul* au puține locuri cari să fie citate în *Noul Testament* însă și din confruntarea acestora se vede că *Paliia* a fost înaintea ochilor celor ce au lucrat la *Noul Testament*. Nu ne putem aștepta la citate exacte, doar și scriitorii *Noului Testament* au citat numai din memorie. Ajunge că conceptele sînt redată cu aceleași cuvînt“. Deși în *Noul Testament* primele două cărți ale *Vechiului Testament* sînt rar citate, traducătorii au recurs deci la *Palia*, ca și cum aceasta le putea ușura în vreun fel munca. Bălan dă trei texte pentru a vădi asemenea împrumuturi: într-unul din ele doar cuvintele „foc“, „piatri“, „puccioasi“, „ceriu“ sînt identice cu acelea din locul corespunzător al *Vechiului Testament*, în altul numai „slujnică“, „feciorul“ și „moștean“ (*Palia: moștinaș*). „Conceptele — scrie Bălan — sînt redată cu aceleași cuvînt“. Cu ce alte cuvînt se putea traduce oare „cer“, „foc“, „fecior“ etc.? Iar dacă au avut în față textul *Paliei*, de ce la 1648 viitorul *va lăsa* este tradus greșit prin prezentul *lasă*?

⁷¹ În articolul său *O controversă literară religioasă: Contribuția fraților Radu și Șerban Greceanu la cultura bisericească și laică*, în „*Glasul Bisericii*“, 21(1962), nr. 5—6, p. 580—607, Lucian Predescu reafirmă că *Biblia din 1688* a fost tradusă de frații Greceanu și că traducerea lui Milescu nu a fost folosită

dintîi traduceri integrale de difuzare largă, prin tipar, a *Vechiului Testament* și pentru că asupra acestei ediții s-au făcut și se vor face, desigur, aprecieri privind stadiul limbii române literare la sfîrșitul secolului al XVII-lea, să recapitulăm, în schema de mai jos, textele cu care trebuie comparată bogata ei terminologie. Ne vom limita numai la stabilirea izvoarelor traducerii și a deosebirilor față de alte redacțiuni românești contemporane ale tălmăcirii *Vechiului Testament*.

- A₁ — *Vechiul Testament tradus din limba greacă de spătarul Nicolae Milescu*, care a redat textul din:
 A₂ — *Septuaginta*, ediția Frankfurt, 1597, consultînd și:
 A₃ — *Traducerea slavonă a Vechiului Testament*, ediția Ostrog 1581 și ediția a II-a de la Moscova, 1663;
 A₄, A₅ — *Vulgata* în cel puțin două ediții („izvoade letenești“, pluralul din prefața ms 45 indică minimum două);
 A₆ — *Vechiul Testament tradus în latină după textul ebraic* (edițiile din Frankfurt, Herborn, Geneva sau Leyden, cf. *supra*, p. 119, nota 32).
 B — *Traducerea Vechiului Testament din limba slavonă* (ms 4389) în care este redat textul A₃ cu ajutorul lui A₁, consultîndu-se și A₄ într-o ediție plantiniană imprimată la Anvers (vezi *supra* p. 130-131, nota 59).
 C₁ — *Traducerea lui Milescu revizuită* (ms Cluj-45) pentru a cărei definitivare s-a lucrat pe textul A₁, comparat cu A₂, folosindu-se pentru referințe A₃, iar pentru aparat:

pentru pregătirea ediției lui Șerban Cantacuzino. Autorul acestui articol nu a cunoscut studiul nostru, ceea ce explică încheierile sale. Afirmațiile lui Șerban și ignorarea (intenționată, după cum am arătat) a lui Milescu nu sînt concludente (și Predescu care se bizuie la p. 590 a articolului său pe indicațiile lui Șerban îi contestă sinceritatea la pagina următoare); faptul că Milescu a fost tradus înainte de perioada pregătirii ediției de la București sau că el nu era în acest oraș la data revizuirii traducerii lui nu sînt dovezi că aceasta nu putea fi folosită mai tîrziu; am demonstrat că traducerea lui Milescu nu era defectuoasă; ediția Frankfurt 1597 există la Academie, iar ediția 1610 nu este cea utilizată de traducător; în sfîrșit, afirmațiile lui Del Chiaro în favoarea Grecenilor nu sînt concludente pentru că *el reproducea doar* versiunea oficială a curții brîncovenesti, iar restul informațiilor sale sînt vădit eronate („s-au început tiparul acestei opere către anul 1688 [...] și s-a încheiat după cîțiva ani“ — curioase inexactități pentru un contemporan); Filstich și Raicevici (citați la p. 598) reproduc informația după Del Chiaro, iar Kogălniceanu (citată la p. 586) după aceștia. Cît privește data apariției *Bibliei din 1688* discutată de Predescu (*ibid* p. 586—587), am lămurit această problemă în articolul *Semnificația politică a unui act de cultură feudală* publicat în revista „Studii“, 16(1963), nr. 3, p. 651—671.

- C₂ — *Septuaginta* într-o ed. engleză (R. Daniel, Oxford 1653 sau Cambridge 1665) și, în sfârșit:
- C₂, C₄ — *Septuaginta* în alte ediții (minimum două: „alte izvoare grecești“) care au servit numai la comparații sau, cercetările vor stabili, și la aparatul critic. Textul imprimat este:
- D₁ — *Biblia*, București, 1688, ai cărei redactori au folosit traducerea lui Milescu A₁, prin textul revizuit C₁ sau, poate, direct, redând textul grec A₂, consultând versiunea slavonă A₃ și versiunea latină A₄ și, probabil, cealaltă traducere românească B.

În ce a constatat munca ultimilor dascăli, „ai locului“, care au pregătit pentru tipar ediția din 1688, revizuind încă o dată traducerea lui Milescu după ms 45?

În primul rind într-o nouă confruntare a ei cu textul grec al ediției Frankfurt. Acestor ultimi revizuitori ms 45 nu li s-a părut satisfăcător: ei au revenit deci la textul ediției Frankfurt, eliminând adaosurile după ediția Daniel. Motivele pentru care au renunțat la marele efort al redactorilor ms 45 pot fi multe. Este limpede că revizuirea ms 45 însemna și verificarea aparatului critic, operație laborioasă, care cerea mult timp. Pe de altă parte ei nu mai aveau rațiunile revizorilor lui Milescu de a folosi ediția Daniel, deoarece aveau la îndemână ediția Frankfurt, după care traduseseră spătarul (remintim că numai lipsa acestei ediții — pînă la cartea I-a a *Cronicilor* — făcuse pe revizorii lui Milescu să apeleze la ediția Daniel). Apoi, aparatul critic din ms 45 le-a părut acestor ultimi revizori inutil și chiar primejdios: poate pentru că era în bună măsură luat dintr-o ediție pregătită inițial de catolici? Admițînd că n-ar fi refuzat să utilizeze o reeditare a *Sistinei*, ei aveau un argument să renunțe la aparat, în justificarea aparatului însuși: deosebirile de text proveneau din lămuriri („pentru înțelegerea vorbii“) și din adaosuri („cuvinte ... aflate mai mult într-un izvod al Engliterii“). Dar despre amîndouă, redactorii ms 45 spun că sînt facultative („ci și cu acélia poate fi, și fără de acélea poate fi, tot să înțălege vorba“ și „ci și fără de acéle cuvinte de vei citi nu vei greși“). Se putea renunța deci la ele fără sentimentul unei pierderi. În sfârșit, era greu de pregătit și tipărit *repede* condiție importantă, cum vom vedea), o ediție cu un aparat atît

de complicat. În manuscrisul pentru tipar s-a revenit deci la traducerea ediției Frankfurt⁷² și s-a renunțat la aparatul critic.

Această revenire nu s-a făcut, probabil, fără rezistența sau protestul celor care pregătiseră, cu atâtea eforturi, textul ms 45. Ideea că o singură ediție a *Septuagintei* nu este suficientă pentru o traducere exactă și completă a *Vechiului Testament* pare să fi fost acceptată de cărturarii români ai vremii, începînd cu Milescu însuși care arăta în prefața lui că a apelat și la *Vulgata*, și la ediția slavonă și mai ales la o traducere latină recentă a textului ebraic. Prefațatorii ms 45 știau și ei că „multe izvoade se află în multe feluri de au usăbire și den grecești izvoade și den letinești“, de aceea „pre lingă izvodul lui Necolae am mai alăturat și alte izvoade grecești“. Traducătorii lucrau, cum am văzut mai sus, comparînd mereu cu alte versiuni latine sau slavone. Revenirea la o singură ediție, fie ea critică, renunțarea la variantele din aparatul ei și la emendațiunile altor ediții, stabilite pe baza altor codici ai *Septuagintei* era o hotărîre care avea de ce stîrni protestul cărturarilor și trebuia deci motivată. Editorii *Bibliei lui Șerban* au consemnat această motivare. Abia acum se poate vedea rațiunea unui al doilea epilog (B), adăugat unora din exemplarele ediției 1688.

Îl reproducem pentru o mai ușoară analiză a cuprinsului său:⁷³

⁷² Să se compare textul ms 45 cu al ediției 1688. Iată cîteva exemple luate la întîmplare din cartea *II Împărați* 15 (cuvintele *addogate* în ms 45 după ediția Daniel, *cursive* în citatele noastre, lipsesc în ediția 1688, p. 219). Vers 10: „Împărătit-au împăratul Avesalom“; v. 20: „te voi porni ca să mergi cu noi [etc.] și eu merg“; v. 23: „și tot nărodul mergea *pre aproape la ritul Chedrilor* și împăratul trecu pîriul“; v. 26: „și de va zice“. Cuvintele eliminate proveneau din *Codex Vaticanus* reproduș în ediția Daniel, codex care prezintă numeroase deosebiri față de textul ediției Frankfurt.

⁷³ Cf. I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, București, 1944, p. 206. Așa numitul epilog B a fost adăugat unor exemplare difuzate de Constantin Brîncoveanu, după ce tipărirea cărții se încheiase. Era o ultimă intervenție în prezentarea ediției necesară pentru a amîna data apariției și a asocia la patronatul cărții numele lui Brîncoveanu, recent venit la tron. Traducătorii au profitat pentru a adăuga precizarea care pare să fi fost necesară cînd o serie de exemplare se difuzase și se putuseră ivi primele comentarii. Între timp sosise la București și ediția N. Glyky, Veneția 1687, retipărire a ediției Frankfurt, 1597. Pentru împrejurările adăugării epilogului B și ale difuzării *Bibliei lui Șerban*, a se vedea studiul nostru *Semnificația politică a unui act de cultură feudală*, citat supra) și *Les Bibles grecque et roumaine de 1687—1688 et les visées impériales de Șerban Cantacuzène*, în „Balkan Studies“, 10(1969), nr. 2, p. 351—376).

„Însă și acesta să știi, că de vei osteni a cerceta pre amănuntul înțelesul al acestei *Sfinte Scripturi*, și de-l vei potrivi cu niscare izvoade afară den cele elinești⁷⁴ — lătinești, au slovenești, au o altora limbi — și nu să va potrivi, să nu te grăbești îndată și cumva a defăima, ce să cauți, că între alte izvoade elinești vei afla un izvod ce au fost tipărit la Franco Fort care izvod iaste duple cel vechi al 72 de dascăli ovrei, ce Ptolemeu Filadelful au făcut de au tălmăcit *Scriptura sfintă* cea veche, de pre limba ovreiască pre elinească. Tălmăcitorii dară ai aceștii *Sfinte Scripturi* pre acela l-au ales mai adevărat, și duple acela au și tălmăcit, deci potrivindu cu acela vei afla pre ce cale au umblat. Iară de te vei îndoi cumva și pentru izvodul acela, socotind cum nu s-au nemerit izvod bun, alunecându-te duple alte *Biblie* ce multe încă s-au tipărit de mulți ce s-au făcut dascăli tălmăcitori *Scripturilor sfinte*, trăgându-le și copiiindu-le⁷⁵ mai vărtos în voia numai și păreria lor, carii nu știm, mai mult au smintit rodul omenesc, au turburat cetitorii —, ce noi spre acestea nimic nu vom lunica, că am văzut acum, în anul dela spăsenia lumii 1687 de nou elinește dînd în tipariu venețianii aceastași *Sfintă Scriptură* și iară acelui izvod urma⁷⁶“.

Ultimii îndreptători ai traducerei lui Milescu se declară deci hotărît pentru ediția Frankfurt, față de care celelalte ediții ale *Septuagintei* sînt „copilite“, adică „trase în voia numai și păreria“ editorilor care ar fi produs astfel scandal și turburare cititorilor lor. Avem însă motive să ne îndoim de sinceritatea acestei selecții și de temeiurile ei filologice. Ediția romană sau aceea a lui

⁷⁴ Redactarea epilogului B pare întrucîtva obscură: „niscare izvoade afară den cele elinești, lătinești sau slovenești, au a altora limbi“ nu are sens (ce alte traduceri ar mai putea exista „afară den“ cele enumerate?) Fraza capătă sens intercalînd un „adică“ între „elinești“ și „lătinești“ (în text aci se află un punct, echivalent, ca în punctuația greacă, semnalului *două puncte*: urma o explicație). Traducătorii fac deci două precizări: 1) o traducere a *Bibliei din grecește* nu se poate potrivi cu o traducere din altă limbă: 2) traducerea după o ediție greacă nu se potrivește cu aceea după altă ediție greacă: *verificarea traducerii trebuie făcută după ediția „pe a cărei cale au umblat“ tălmăcitorii*.

⁷⁵ În sensul din textul citat verbul a *copili* nu se găsește în dicționare. Este, probabil, din familia lui *copil* = „bastard, corcitură, copil din flori“ (cf. ngr. κόπελος = „spurius“, *Du Cange*). A *copili* înseamnă „a plivi păpușoiul“ (cf. pentru toate *Dicționarul limbii române*, t. I, București, 1940, s.v. „copil“). Ar fi vorba, deci, de sensul figurat „a emenda“, însă după norme necritice, așadar mai degrabă „a stîlci“ textul, spre „smintirea rodului omenesc“.

Daniel nu inspirau cu nimic mai puțină încredere din punct de vedere științific: aveau și ele aparat critic și erau întocmite cu dorința evidentă de a stabili un text cit mai autentic al *Vechiului Testament*. Respingerea lor ne oferă unul din cele mai bune argumente că pentru pregătirea ediției 1688 *nici ca intenție* nu a fost vorbă de o traducere nouă: *alcătuitorii ei s-au oprit la ediția Frankfurt pentru că de ea s-a folosit Milescu a cărui traducere o reproduc fără osteneala adăugirii (sau cel puțin revizuirii) unui aparat critic elaborat cu ajutorul altor ediții*. S-ar fi putut traduce variantele din ediția Frankfurt, „izvodul mai adevărat”: nici pentru aceasta nu era vreme. Respins ca fiind „copilit”, ms 45 a rămas aproape trei secole în arhive particulare sau biblioteci mănăstirești ajungând, nu se știe cum, în Transilvania. La București se publică un text mai sărac, în care principalul efort este acela al „îndreptării cuvintelor românești”, datorat fraților Radu și Șerban Greceanu și lui Mitrofan de Huși.

Sub raportul fidelității ediția 1688 a *Vechiului Testament* este, deci, *traducerea Milescu de două ori revăzută după textul grec urmat de spătar*. Insistăm asupra acestui argument capabil să explice nu numai geneza *Bibliei lui Șerban*, dar mai ales o profundă mutație în cultura românească a secolului al XVII-lea. Actul hotărâtor aparține lui Milescu prin tâlmăcirea lui a *Vechiului Testament*. Obscură și nedefinitivată, ea a îndemnat totuși la o revizuire (ms Cluj — 45); ea a ajutat (și poate, chiar, a stimulat) o traducere separată (ms București — 4389); prin revizia din ms 45 ea a servit ca text de bază și negreșit a încurajat tipărirea *Bibliei integrale* (București, 1688). Milescu demonstrase cel dintâi capacitatea limbii române de a exprima cele mai profunde adevăruri și de a reda textele socotite drept cele mai venerabile în cultura românească a acelor vremuri. Când Miron Costin își declara convingerea că „încă și alte dascălii și învățători ar putea fi pre limba românească” (*Viața lumii*), Milescu făcuse amplu demonstrația acestei vrednicii a limbii române. Din numărul încă necunoscut al cărturarilor care au conlucrat, concomitent sau succesiv, la realizarea *Bibliei lui Șerban*, Milescu a fost nu numai cel dintâi, dar, prin inițiativa și efortul lui luminat, factorul hotărâtor. Pentru mai multă limpezime, traducerea lui Milescu a fost supusă unui efort suplimentar de redare românească a terminologiei. Pentru a vedea reușita acestui efort, vom face o comparație între cele două redacțiuni ale traducerii, pentru

care am ales texte care urmează numai ediția Frankfurt, fără adaosuri din alte ediții ale *Septuagintei*:

Ms Cluj 47, f. 2^r

A lui Moisi dumnezeiască scrip-
tură véche.

Bitiia, cap. 1

¹Denceput făcu Dumnezău ce-
riul și pământul.

²Iară pământul era nevăzut și
netocmit și întunérec zăcia
deasupra preste cel fără de
fund. Și Duhul lui Dumnezău
să purta pre deasupra apei.

³Și zise Dumnezău; facă-să lu-
mină, și să fiace lumină.

⁴Și văzu Dumnezău lumina
cum iaste bună. Și usăbi Dum-
nezău întru mijlocul luminei
și întru mijlocul întunérecului.

⁵Și numi Dumnezău lumina
ziuă și întunérecul numi noap-
te și să făcu seară și să făcu di-
mineață, zi una.

⁶Și zise Dumnezău: facă-să în-
tăritură întru mijlocul apei și
să fie împărțitoare între o apă
și între altă apă și să făcu așa.

⁷Și făcu Dumnezău întăritură
și usăbi Dumnezău întru mij-

Ediția 1688, p. 1

Dumnezeiasca scriptură véche
și noai.

Facerea, cap. 1

¹Denceput au făcut Dumnezău
ceriul și pământul.

²Iară pământul era nevăzut și
netocmit. ³Și întunérec zăcea
deasupra preste cel fără de
fund, și Duhul lui Dumnezău
să purta deasupra apei⁷⁶.

⁴Și zise Dumnezău: să să
facă lumină, și să făcu lumină.

⁵Și văzu Dumnezău lumina că
iaste bună, și osebi Dumnezău
între mijlocul luminii și între
mijlocul întunérecului.

⁶Și numi Dumnezău lumina
zio și întunérecul numi noapte
și să făcu sară și să făcu dimi-
neață, zi una.

⁷Și zise Dumnezău: facă-se în-
tăritură în mijlocul apei, și
să fie osebitoare între apă și
între apă și se făcu așa.

⁸Și făcu Dumnezău întăritura
și osebi Dumnezău între mij-

⁷⁶ De observat că numerotarea versetelor în ms 45 urmează întocmai pe aceea a ediției Frankfurt. În ediția 1688, chiar de la început numerotarea este alta (*Geneza* I are 33 versete în loc de 31, II — 26 versete în loc de 25), dar nu aceea a ediției Sixtine, unde *Geneza* II, 25 ultima parte (în ediția 1688 versetul 26) este III, 1. În ediția 1688, care reproduce punctuația ediției grecești, punctul nu indică sfârșitul frazei, ci al versetului. În cadrul acestuia separația se face numai prin virgulă, ceea ce a contribuit pentru cei care au reproduș textele fără să schimbe punctuația, la criticarea „obscurității“ acestei ediții.

locul apei carea era supt întăritură și întru mijlocul apei ce era deasupra întăriturei.

⁹Și numi Dumnezău întăritura ceriu, și văzu Dumnezău cum iaste bun, și să făcu sară, și să făcu dimineață zi a doao.

Ms Cluj 45, f. 365^r

Ascunsele ce-s la jidovi din celia ce-s vrédnice de credință număr să află și iale.

Acesta psalmu deosebi scris al lui David iaste și afară dentru numărul celor 150 de psalmi, când singur să bātu cu Goliath.

Mic eram întru frații miei și mai tânăr întru casa tătine-mieu. Păștiam oile tătine-mieu. Miiñili miali au făcut organ și degetili miali au încheiat psaltire. Și cine va vesti Domnului meu? Acesta Domnul, acesta ascultă. Acesta au trimis pre ingerul lui și au rădicat pre mine dentru oile tătine-mieu și uns-au pre mine cu unt-dălemnul ungerii lui. Frații miei buni și mari și n-au bine vrut întru ei Domnul. Eșii întru timpinarea celui striin de fial și mă blăstăma întru idolii lui. Iară eu zmulgind de la el sabiia am tăiat capul lui și am rădicat ocară dentru fiii lui Israil.

locul apei care era supt întăritură, și între mijlocul apei ce era deasupra întăriturii.

⁹Și numi Dumnezău întăritura ceriu, și văzu Dumnezău că iaste bine, și să făcu sară, și să făcu dimineață, zi a doa.

Ediția 1688, p. 614

Ascunsele cele ce-s la jidovi den numărul celor vrédnice de credință să află.

Acest psalm de însuș David iaste scris și afară den numărul celor 150 de psalmi, când singur s-au bătut cu Goliath.

Mic eram întru frații miei și mai tânăr în casa tătine-mieu, pășteam oile tătine-mieu. Miiñile méle au făcut organe și degetele méle au încheiat psaltirea, și cine va vesti Domnului meu? Acesta e Domnul, acesta ascultă. Acesta au trimis pre ingerul lui și m-au ridicat de la oile tătine-mieu, și m-au uns cu untdelemnul ungerii lui. Frații miei buni și mari și n-au bine vrut întru ei Domnul. Eșiiu întru întimpinarea celui striin de feliu și mă blestemă întru idolii lui, iară eu zmulgind sabiia de la el am tăiat capul lui și am ridicat ocară dentru fiii lui Israil.

Ms Cluj 45, f. 397^r

Cuvîntul înainte denafară băgat, nearătat iaste cine l-au făcut.

Iisus acesta a lui Sirah era ficior și nepot al lui Iisus tizul lui. Acesta dară întru anii de jos au fost după robime și înturnare. Și după proroci amu toți, deci moșul lui Iisus în ce chip și el mărturiseste, iubitor de osteneală au fost, bărbat întru jidovi și prea înțelept. Careli nu numai ciale ale altora celor mainte de el înțelepți oameni răspunsuri...

Ms Cluj 45, f. 447^v

A lui Iosip la Maccavei adecă pentru singură țiuțoare gîndiria.

Cap. I

Prea filosofăscul cuvîntu a arăta vrînd, dă singur despuitor iaste patimilor cel bine credincios gînd, sfătui-v-aș dară voao drept pentru ca să loați aminte cu osărdie la filosofie. Pentru că și de treabă...

Ediția 1688, p. 663

Cuvînt înainte denafară băgat, nearătat de cine e făcut.

Iisus acesta al lui Sirah era fecioru, și nepotu al lui Iisus tizului lui, acesta dară în anii de jos au fost, după robie și înturnare, și după toți prorocii, deci moșul lui Iisus în ce chip și el mărturiseste, om iubitoriu de osteneală au fost între jidovi, și prea înțelept, carele nu numai cele ale altora celor mainainte de el înțelepți bărbați răspunsuri...

Ediția 1688, p. 740

A lui Iosip la Macavei carte. Adecă pentru singurul țiuțoriul gînd.

Cap. I

Prea filosofesc cuvînt vrînd a arăta, de iaste singur stăpînitoriu patemelor cel bun credincios gînd, svătui-re-și dară voao drept ca să luați aminte cu osărdie la filosofie, pentru că și de treabă...

O asemenea comparație, ca și examenul general al traducerilor românești din *Vechiul Testament* efectuate în a doua jumătate a secolului al XVII-lea trebuie, desigur, raluată de filologi, pe baza tuturor textelor urmate sau consultate de traducători. O primă constatare după comparația de mai sus este că, incontestabil, efortul Grecenilor și al lui Mitrofan a dat rezultate sub raport stilistic: textul ediției 1688 este mai cursiv decît al ms 45. Din exemplele de mai sus se observă îndată că menținînd metoda

traducerii cuvînt cu cuvînt⁷⁷, dascălii vremii puteau adăuga la limpezimea vocabularului și cursul firesc al frazei.

Modificările nu sînt nici frecvente, nici ample, dar suficiente ca să arate preocuparea ultimilor revizori: *să se facă* (ms 35: *facă-să*); *osebi...* între *mijlocul luminii* (usăbi... întru mijlocul luminei); *întăritură în mijlocul* (întăritură întru mijlocul); *să fie osebitoare* (să fie împărțitoare); *mai tînăr în casa* (mai tînăr întru casa); *m-au rădicat de la oile* (au ridicat pre mine dentru oile); *m-au uns* (uns-a pre mine); *om iubitoriu de osteneală au fost* (iubitor de osteneală au fost bărbat); *prea filosofesc cuvînt vrînd a arăta* (prea filosofăscul cuvînt a arăta vrînd); *singur stăpînitor* (singur despuitor, pentru gr. αὐτοδέσποτος) Asemenea „îndreptări“, în majoritatea lor fericite, nu adaugă însă prea mult la traducerea de bază care rămîne aceea a lui Milescu.

Redarea exactă și înțeleasă a termenilor elini a fost împiedicată, după cum se arată în prefața lui Șerban, de „strîmtarea limbii rumânești“. Radu Greceanu va regreta și el peste cîțiva ani, „îngustarea limbii rumânești“. Această declarație, comună cărturarilor noștri din acea vreme⁷⁸, nu putea fi făcută decît de oameni care înțelegeau un text grecesc mai bine decît îl puteau reda în românește. Stadiul de dezvoltare a limbii noastre la sfîrșitul secolului al XVII-lea poate fi în bună măsură cunoscut după limitele pe care le simțeau și le dovedeau în lucrările lor traducătorii vremii. Căutarea acestor limite trebuie însoțită însă de stabilirea gradului în care traducătorii înțelegeau textul original după care tălmăceau, fapt care condiționează aprecierea modului în care au știut ei să folosească limba românească a vremii lor.

În ce-i privește pe frații Greceanu, ultimii revizori ai ediției 1688, despre care știm că traduceau, ca și ceilalți cărturari contemporani, din cuvînt în cuvînt, și care au fost lăudați pentru

⁷⁷ În *Minei*, luna septembrie, Buzău, 1698, f. 132 (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 368), Radu Greceanu explică: „Cu greu iaste a tîlmăci vericîne singur cele despre limba elinească spre cea ruminească; că sînt cuvinte elinești și vorbe despre locuri care unele nici la lexicoane nu se află; altele, deși să și află și să înțăleg, iar pentru îngustarea limbii rominești nu pot veni la tîlmăcit“.

⁷⁸ Simion Ștefan în prefața la *Noul Testament*, Bălgrad 1648, Theodosie în prefața la *Liturghier*, București, 1680 (vezi I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 169, 284).

româneasca tălmăcirilor lor⁷⁹, constatăm că nu au stăruit prea mult asupra textului grecesc. Analiza unei cărți din *Vechiul Testament* în a cărei redare traducătorii nu puteau fi influențați de nici o traducere anterioară sau contemporană (*Despre rațiunea dominantă sau Pentru singurul viitorul gând*, atribuită lui Iosephus Flavius, în ms autograf Milescu și ms 45, apoi publicată cum vom arăta mai jos), text deosebit de dificil prin bogata sa terminologie filozofică⁸⁰, dovedește că Milescu îl tradusese într-adevăr repede, că primii săi revizori n-au intervenit (ediția Frankfurt nu le oferea decât foarte puține variante, iar ediția Daniel nu cuprindea această carte), că stolnicul Constantin Cantacuzino n-a fost consultat la locurile grele cum obișnuiesc să facă Grecenii la alte traduceri⁸¹ și, în sfârșit, că aceștia din urmă n-au pătruns în întregime înțelesurile textului original.

⁷⁹ Despre felul cum traducea logofătul Radu Greceanu, vezi observațiile judicioase ale lui Gh. I. Moisescu, *Mărturisirea ortodoxă în românește*, studiu introductiv la ediția acestei opere, București, 1942, p. LIII. În traducerea, în general bună, a lui Radu Greceanu, se întâlnesc calcări, nepotriviri sintactice străine limbii noastre, adică un servilism față de textul grec care merge până la falsificări ale sensului. Asemenea cazuri sînt citate (*ibidem*, n. 1) chiar pentru *texte biblice pe care Greceanu încearcă să le traducă singur*, fără a apela la ediția 1688 (ex.: „carea unii împingînd-o prejur credință ș-au frînt corabia“ în loc de „carea unii lepădîndu-o, den credință căzură“). Un omagiu mai hotărît a adus celor doi frați Moses Gaster scriind despre *Mărgăritare*, București, 1691: „ca în toate operele Grecenilor limba este foarte frumoasă, bogată în expresiuni alese și turnată într-un stil elegant și plăcut“ (*Chrestomație română*, vol. I, Leipzig — București, 1891, p. XL). Laudele se cuveneau în primul rînd textului grec, datorat unui orator cunoscut pentru eleganța stilului și exprimării sale.

⁸⁰ Este regretabil că acest text atît de important prin terminologia sa filozofică nu a fost folosit pentru culegerea materialului lexical introdus în primele volume ale *Dictionarului limbii române* (A-De și F-Lojniță), București, 1913—1949. Incontestabil, traducătorii s-au izbit de dificultăți mari, tratatul lui Pseudo-Iosephus fiind reputat pentru „o imprecizie terminologică fără precedent“ (I. Heinemann, în Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 27 Hbbd., Stuttgart 1928, col. 803) dar totodată pentru „greaca sa curată, aproape liberă de ebraisme“ (*ibid.*); Pseudo-Iosephus a fost folosit de Anatole Bailly, v. al său *Dictionnaire grec-français*, 11^e éd., Paris, [f.a.], p. XXI.

⁸¹ Pentru traducerea *Mărgăritarelor*, frații Greceanu mărturisesc în prefață: „avut-am îndreptătoriu pre cinstitul, blagorodnicul și pre înțeleptul dumnealui Constandin Cantacuzino biv vel-stolnic; însă la cele mai adînci filosofești și bogoslovești noimata ce s-au aflat, pre dumnealui ca pre un epistomon și știutor l-am avut lumină și dezlegare întru toate“ (I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 320). Tot așa pentru *Pravoslavnică mărturisire*, publicată la Buzău în același an (*ibid.*, p. 323).

Așa se explică, în versiunea definitivă, revizuită de frații Greceanu, folosirea aceluiași cuvânt românesc pentru termeni deosebiți ai filozofiei grecești. Prin *gînd* se traduce și „rațiune“ (λογισμός, I 1, 14, 15 etc.) și „gîndire“ (διανόια, I 2) și „temperanța“ (σωφροσύνη, I 4) și „înțelepciunea“ propriu-zisă (σοφία, dar în sens de „filozofie“, I 16—17). *Minte* redă și pe νοῦς (I 15, 45; II 22), dar și pe φρόνησις („prudența“ I 19), tradus anterior prin *înțelepciune*. În schimb σωφροσύνη, tradus mai întii tot „înțelepciune“, este redat citeva rînduri mai departe prin *întreaga fire* (I 6), apoi *întregăciunea minții* (I 18, 90) iar σωφρών („temperat“, „înfrînat“), cînd prin *întreg la minte* (II 2, 23), cînd numai prin *întreg* alături de νοῦς (I 35; II 16).

Bine traduși sint alți termeni, cu echivalente românești mai de mult folosite. Astfel, este acceptat neologismul *filosofia* (I 1) sau, la superlativ, *prea filosofesc* („foarte filozofic“, φιλοσοφώτατον, I 1). Se mențin, ca în traducerile anterioare, *bunătate* pentru virtute (ἀρετή, I 2 etc.), *fire* pentru „natură“ (φύσις, I 20), *suflet* (ψυχή, I 26), *trup* (σῶμα, I 27), *patima* pentru „afect“ sau „pasiune“ (πάθος, I 1, 18, 14, 23 etc.), *lucru* (πράγμα, I 16), pricină (αἰτία, I 16) sau *de obște* (κοινός = „comun“). Ἰδέα (în text „fel“, „gen“ I 19) este tradus însă *chip* (în sens de „aspect“), la fel ca πολύτροπος („foarte variat“, I 25), acesta însă corect, prin calcul *mai cu multe chipuri*.

În aceeași categorie de termeni filozofici mai întilnim în textul citat: *cuget* (ἐννοέω, I 23, aci cu sensul de „a reflecta“), *aleg* (διακρίνω, I 14 = „disting“), *cunoaștere* (γνώσις, I 16), *caut* (ἐπιθεορέω, I 30 = „examinez“), *cerc* (ζήτω = „cercețez“ I 14), *a cunoaște* (ἐπιγινῶναι, II 9, aci „a recunoaște“, „a stabili“, „a decide“), *buna cugetare* (εὐνοία = „buna voință“ II 10), *știință* (ἐπιστήμη, I 2), *uitare* (λήθη, I 5) *neștiință*, (ἀγνοία, I 5), cu stîngăcie, prin cale, *mai cinstesc* (προτιμάω, I 16 = „prefer“), dar corect *denlăuntru simțituri* (αἰσθητήρια, II 22) pentru „simțuri“.

Termenii de morală sint cei obișnuiți vechilor noastre traduceri: *lăcomia pîntecelui* (γαστριμαργία, I 4), *poftă* (ἐπιθυμία, I 4, 24; II 3), *direptate* (δικαιοσύνη, I 3), *rău nărav* (κακοηθία, I 3, 25), *vitejie* (ἀνδρεία, I 3), *mînie* (θύμος, I, 3, 23; II, 16, etc.), *durere* (πόνος, I 4, 9, 20, 24), *răbdare* (ὑπομονή II 12), *dulceață* (ἡδονή, I 20, 22), *bucurie* (χαρά, I 24), *frică* (φόβος, I 24), *mîhnire* (λύπη, I 24), *dulce patimă* (ἡδοναταια, II 4, în

sens de „concupiscentă“), *nārav* (ἔθος, II 21). Interesantă este încercarea de traducere a termenului *καλοκαγαθία* prin *bună* *bunătate* (I 10). *Παιδεία* nu mai este redat prin *pedepsire*, ci prin *invățătură* (I 17), dar *invăț* traduce îndată pe *μανθάνω* (*ibid.*) Traducerea dă sensul exact pentru *αὐτοδέσπος* (I 1) și *αὐτοκράτωρ* (I 3, 80) prin calcurile *singur stăpînitoriu*, *singur țîitoriu* care aveau în româna veche sensul de „suveran“, „conducător“ (ca și în diplomatică, cf. v. sl. *самодържавный*⁸²; în text sensul este „dominant“. Rău traduse sint în schimb cuvintele *ucidere* pentru *φόβος* (I 4; la I 23, corect „frică“), *următoare* (*ἀκολουθία*, I 22 în loc de „urmare“, în sens de „consecință“). Este remarcabilă însă traducerea, semnalată mai sus, a lui *ὕλη* („materie“).

Această sumară trecere în revistă a traducerii citorva termeni, dintr-o singură categorie și un singur text, arată cât de bine se reflectă în terminologie caracterul de tranziție al perioadei culturale în care s-a efectuat traducerea și, totodată, meritele incontestabile ale celor cărora li se datorează o operă de asemenea amploare, admirabil întocmită în raport cu mijloacele vremii⁸³.

⁸² Vezi pentru acest sens și cele mai vechi traduceri ale termenului E. Virtosu, *Titulatura domnilor și asocierea la domnie în Țara Românească și în Moldova în secolul al XVI-lea*, București, 1960, p. 196, urm. Pentru alternanța *țîitoriu-stăpînitoriu* cf. Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. 2-a, P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 121: „*Însuși țîitoriu*“. În a doua jumătate a sec. XVII întîlnim însă și *avocrator* (Dosoftei și D. Cantemir, vezi *Dicționarul limbii române*, t. I, București, 1913, s.v.).

⁸³ Pentru a demonstra superioritatea traducerii de mai tirziu a lui Samuil Micu, Bălan a recurs uneori la citate trunchiate din ediția 1688. Vezi studiul citat, p. 170, n. 1: citatul „că a mutat Domnul pre Iuda prin mina lui Babilonul“ nu este transcris corect: „cînd muta domnul pre Iuda și pre Ierusalim în mina lui Navohodonosor la Vavilon“. Deosebirea față de traducerea lui Micu („prin mina lui Navohodonosor“) dispăre. *Ibid.*, Bălan corectează traducerea din 1688 susținînd, cu Micu, că Ierihonul e „despre apusul Iordanului“. Fără îndoială, dar textul nu se referă la poziția Ierihonului, ci la teritoriile primite de fiii lui Merari „la răsărit de Iordanul Ierihonului“ (textul ebraic). Traducătorii ediției 1688 n-au înțeles textul, dar l-au redat aidoma celui grecesc (greșit tradus din ebraică) și conform ediției Frankfurt: *κατ'ἀνατολὰς* și celei latine (*contra orientem*), iar Micu conform ediției române folosită de el, care are emendația inutilă „la apus“ (*κατὰ δυσμάς*). Apelul consecvent la originale îl scutea pe Bălan de asemenea observații nedrepte. Adesea însă Bălan reproșează și faptul că s-a tradus corect textul grec și că nu s-a apelat la cel ebraic (p. 166). Bălan mai susține superioritatea traducerii *Paliei de la Orăștie*, adesea mai limpede decît aceea din 1688. Fără îndoială *Palia* era o traducere „de-nțeles“ care se adresa poporului, la rîndul ei făcută după o traducere maghiară întocmită în același scopuri prozelitiste, ediția lui Gaspar Heltai. Ediția 1688 este o traducere oficială a unei biserici

Trebuie observat că scrierea lui Pseudo-Iosephus era cea dintâi operă filozofică tradusă și publicată în limba română⁸⁴; creație a culturii elenistice, ea punea traducătorilor români probleme dificile de înțelegere și redare exactă a unor termeni regulați ai gândirii grecești, platonice, peripatetică sau stoică. Greutatea de a surprinde în traducerea românească nuanțele și subtilitățile originalului elin exprimă bine stadiul incipient de formare a unei terminologii filozofice în limba noastră. Este de la sine înțeles că prin „minte cu drept cuvânt“ cititorul român nu putea surprinde aluzia la ὀρθος λόγος din gândirea Stagiritului⁸⁵, chiar dacă multora din cărturarii noștri nu le era străină *Etica nicomahică*, așa cum folosirea arbitrară a cuvintului *ințelepciune* anula distincția, esențială în cartea lui Pseudo-Iosephus, dintre φρόνησις, σωφροσύνη și σοφία. În schimb ideea centrală a cărții, anume că rațiunea bine orientată poate domina pasiunile⁸⁶, este perfect accesibilă și în lectura traducerii românești, care mai transmite definiția filozofică a filozofiei⁸⁷, definiția rațiunii, teoria virtuților și a pasiunilor etc. Nu e surprinzător deci să regăsim aceste idei, intrate prin opera lui Pseudo-Iosephus sau prin alte scrieri, în gândirea noastră din al XVII-lea veac.

naționale, în care redarea corectă și integrală a textului grec a fost urmărită chiar cu sacrificarea inteligibilității traducerii. Istoria literaturii universale ne oferă și alte glorioase exemple de acest fel: dificultățile textului chinez original al cărții *Tao tō king* sînt atît de mari încît, după specialiști, „trebuie să mărturisim că această carte, tradusă și retradusă, este practic netraductibilă. Una din aceste traduceri, aceea a lui Stanislas Julien (1842) merită să fie semnalată: perfect conștiincioasă, ea nu trădează textul dar nici nu permite înțelegerea lui“ (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, p. 502—503).

⁸⁴ Despre importanța filozofică a acestei cărți și locul pe care îl ocupă în istoria gândirii în țara noastră, vezi capitolul următor din acest volum. De adăugat la indicațiile bibliografice date acolo, lucrarea lui A. Dupont — Sommer, *Le IV^e livre des Macchabées*, Paris, f.a. (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, 274), pe care ne-a semnalat-o prof. Dan Simonescu.

⁸⁵ *Etica nicomahică*, II 36, 1107 a 2.

⁸⁶ Tema cărții re apare la D. Cantemir, *Divanul*, Iași, 1698, p. 103: „socotiala dreaptă și întreagă (ὁ ὀρθὸς καὶ σωστὸς λογαριασμός) pre greșitoarea poftă să o stăpînească“.

⁸⁷ „Înțelepciunea iaste cunoașterea dumnezeestilor și omeneștilor lucruri ș-ale acestora pricinii“, cf. Plutarh, *Plac. phil.* I, 1; Diogene Laerțiu, 112 și Cicero, *Tusculanes* V, III, 7—9. Este definiția cea mai veche a filozofiei transmisă de Heraclid din Pont, după Pitagora. Aplicarea dată de gânditorul iudeo-alexandrin definiției („aceasta dară iaste a legii învățătură“) o regăsim în prefața lui Șerban („Cercetați scripturile, zice Domnul, că întru acestea să închee toata cunoștința celor dumnezești și omenești lucruri“), unde numai primele două cuvinte sînt citate din *Biblie* (Ioan 5, 39).

De un interes egal pentru orientarea culturii românești în a doua jumătate a secolului al XVII-lea sînt conținutul și prezentarea ediției 1688, mai exact cărțile incluse în această ediție, ordinea lor, felul în care Șerban Cantacuzino și Dositei al Ierusalimului motivează alcătuirea și publicarea traducerii. Acestor aspecte nu li s-a acordat pînă acum atenția cuvenită. Nu vom repeta aici cele arătate în alt articol⁸⁸ și mai sus în studiul de față cu privire la rațiunile unei traduceri românești integrale a *Vechiului Testament* în secolul al XVII-lea. Amintim numai că, în raport cu necesitățile ideologiei feudale și cu interesele bisericii, această întreprindere mai putea întârzia; cu eforturi și cheltuieli mai mici s-ar fi putut traduce și publica alte cărți incomparabil mai utile activității ecleziastice a vremii, adică tocmai acele cărți de ritual, predici hagiografie sau polemică anticatolică și antireformată care vor forma programul editorial al lui Constantin Brâncoveanu și Antim Ivireanul. Iată de ce prezența clericilor în pregătirea ediției 1688 s-a făcut mai puțin simțită decît ne-am fi așteptat, iată de ce această ediție este lăsată inițiativei și luminilor unor laici, fapt care poate explica, de asemenea, elementele protestante strecurate, prin intermediul ei, în cultura românească a vremii.

Nu s-a observat pînă acum că acceptarea fără nici o modificare a unui text al *Septuagintei*, și anume într-o ediție pregătită de filologi protestanți, contrasta puternic atît cu atitudinea adoptată de biserica răsăriteană în controversesele antireformate din secolul al XVII-lea, cît și cu doctrina despre apocrife consemnată în cărți tipărite în același veac chiar în Țara Românească, sau cu concepțiile lui Dositei al Ierusalimului în această problemă. Traducerea ediției Frankfurt, în care erau trecute între *apocrife* cărți socotite de ortodocși drept neîndoielnic canonice (*Isus Sirah, I—III Macabei*)⁸⁹ reprezenta un triumf, pe altă cale, a acelei atitudini doctrinare care agitase atîta vreme cercurile învățaților răsăriteni și dusese la condamnarea opiniilor calvinizante ale lui Chiril Lucaris. Traducerea fără ezitări a scrierii *Despre*

⁸⁸ V. Căndea, *Semnificația politică a unui act de cultură feudală*, citat mai sus.

⁸⁹ Vezi *Îndreptarea legiei*, Tirgoviște, 1652, *Canoanele Sfinților apostoli*, glava 83 (ediția București, 1962, p. 397); Dositei în mărturisirea sa dată în Sinodul de la Ierusalim 1672 (Ἄσπις ὀρθοδοξίας) consideră că apocrifele „fără înțelegere și fără știință sau chiar din rea voință le-a numit [Chiril Lucaris] apocrife [...], pe acestea toate noi le socotim cărți canonice“ (apud Hr. Andrușos, *Simbolica*, trad. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 120).

rațiunea dominantă, absentă din toate edițiile de interes filologic nu poate fi explicată prin ignorarea atitudinii Bisericii față de această pseudoepigrafă și față de canonicitatea cărților biblice în general⁹⁰. Iar argumentele din prefețe, ideea obligativității cunoașterii *Vechiului Testament* de către oricine⁹¹, sau a citirii *Bibliei* „și de mici și de mari“ sînt cu totul neașteptate într-o prefață semnată de Dositei al Ierusalimului⁹², care abia în 1672 satornicise ca această carte „să nu fie citită de toți ci numai de cei care, cu cercetarea cuvenită“ o studiază, și care cunosc felul în

⁹⁰ De observat că la 1665 un alt cărturar român, Antonie de la Moldova, știa „care cărți leapădă calvinii și litereanii din *Biblia*“ (între altele „3 cărți a lui Macavei“, pe a patra nici nu o socotește biblică), desigur tot prin consultarea unor ediții protestante (v. N. Drăganu, *Codicele pribeagului Gheorghe Ștefan, voevodul Moldovei*, în „Anuarul Institutului de istorie națională“, Cluj, 3(1924–1925), p. 191 și 244).

⁹¹ „Că de vreme ce după politiceștile legi nu să cade omului grec a nu ști legile grecilor, cu cit era mai drept creștinii români să știe legile lui Dumnezeu“ (cf. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 289). Recomandarea i-a părut suspectă și lui N. Iorga, *Historie des Roumains*, t. VI, București, 1940, p. 451. Este de altfel îndoielnic că, dată „a se citi și de mici și de mari“, ediția lui Șerban a îndeplinit această funcțiune mai departe de cercurile cărturărești. Personal nu am văzut exemplare din această carte cu însemnări de lector. Ludovic Demény, „*Iubite frate cetitorile...*“ în „Magazin istoric“, 7(1973), nr. 9(78), p. 41–42 descrie un exemplar fost în posesia lui Dimitrie Cantemir, păstrat azi la Secția de carte rară a Bibliotecii „V.I. Lenin“ din Moscova. Rarele note de lectură (ale unui cărturar!) sînt de ordin mai ales filologic, deși unele pasaje par a fi fost marcate și dintr-o atitudine emoțională.

⁹² La redactarea *Bibliei lui Șerban* „negreșit că a fost, ca un călăuz și sfătuitor, Dosoftei de Ierusalim“, afirma N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, în *Studii și documente*, VII, București, 1904, p. CCIV. De observat însă că pentru probleme dificile a fost utilizat și Ghermanos Nyssis (pentru legăturile căruia cu Theodosie Veștemeanu vezi N. Iorga, *Studii și documente*, V, București 1903, p. 487, nr. 25), „pînă la pristăvirea sa“, care s-a întimplat după 8 octombrie 1686. Vezi și scrisoarea lui Ghermanos către Ioan Comnen la Veneția, publicată de A. Papadopoulos-Kerameus în colecția Hurmuzaki, XIII, București, 1909, pp. 356–357 (cf. și traducerea românească în A. Papadopoulos-Kerameus, *Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor* trad. de C. Litzica și G. Murnu, București, 1914, p. 325–326. Reiese din scrisoare că relațiile dintre cei doi prelați erau încordate, așa încît o colaborare înainte de 1686 ar fi fost dificilă. Dar Dositei, în neobosite călătorii, nu putea fi un colaborator de nădejde nici pînă în septembrie 1687 cînd începe tiparul, nici după; pe la mijlocul lui 1688, bolnav, lipsea din țară (vezi scrisoarea lui Șerban Cantacuzino din august acel an către Hrisant Notara, publicată de N. Iorga în colecția Hurmuzaki, XIV, București, 1915, p. 264, nr. CCCXXII); prefața *Bibliei* ar fi redactată de stolnicul C. Cantacuzino și doar semnată de Dositei (N. Iorga, *Histoire des Roumains*, vol. VI, București, 1940, p. 451–452).

care „se cercetează, se învață și în general se citește“ ea⁹³. Este mai probabil deci ca inițiativei, curiozității și spiritului tolerant al unor laici⁹⁴ să li se datoreze acceptarea în forma ei integrală a acelei ediții protestante, devenită ediția oficială a unei biserici ortodoxe⁹⁵ și reprodusă apoi, cu aceeași împărțire, de o biserică unită (Blaj 1795) apoi, fără modificări, la Buzău (1854—1856) și cu neînsemnate schimbări la Petersburg (1819), Sibiu (1856—1858) și București (1914).

Către ce concluzii ne îndreaptă faptele expuse în cele de mai sus? Cea mai importantă este, credem, apariția în a doua jumătate a secolului al XVII-lea a unui nou tip de cărturar umanist în persoana spătarului Milescu, având, în erudiție și concepție, toate trăsăturile umanistului european al vremii: dragoste pentru operele literare ale antichității, pasiune filologică, metodă critică în traducerea textelor clasice, atitudinea egală față de textele sacre sau profane cărora le aplică fără discriminare aceleași criterii, înlăturind principiul autorității ecleziastice în problema canonicității textelor biblice, alegerea atentă a edițiilor critice reputeate, indiferent de cimpul confesional din care provin.

Important este iarăși faptul că noul tip de cărturar umanist nu este izolat: opera lui filologică este continuată de alți învățați

⁹³ Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 121.

⁹⁴ În afara atitudinii favorabile a Cantacuzinilor față de „luterocalvinistul Cariofil“ (D. Russo, *Ioan Cariofil și operele lui*, în *Studii istorice greco-române*, t. I, București, 1939, p. 186, 187, n. 1 etc.) trebuie amintite legăturile lor cu reformații ardeleni. Martin Albrich din Brașov îi închina lui Constantin Șerban, în 1655, lucrarea sa *Disputatio theologica Coronae*, typis Michaelis Hermanni, în care răspunde la întrebări ale domnului muntean (vezi descrierea cărții și prefața la Andrei Veress, *Bibliografia româno-ungară*, vol. I, București, 1931, p. 90—91, nr. 178). Același Albrich îl informează pe Șerban Cantacuzino despre confesiunea reformată, trimițându-i *Catehismul* lui Luther. Recomandarea lecturii particulare a *Bibliei* o înțelnim la încă un cărturar laic, D. Cantemir, *Dioanul*, Iași, 1698, f. 103—104, dar textul (și îndemnul) aparțin unui teolog unitarian, Andrea Wissowatius (1608—1678), vezi opusculul său *Stimuli uirtutum, fraena peccatorum*, și detalii în D. Cantemir, *Opere complete*, ed. V. Căndea, vol. I, București, 1974, p. 34—35, n. 74).

⁹⁵ Pentru condițiile în care a apărut cartea, este interesant de notat că aprobarea „Bisericii mari“ la care se referă Șerban în prefață (adică a Patriarhiei din Constantinopol) nu o putuse primi decât între 7 aprilie 1686 și 12 octombrie 1687 cit fusese în scaun Dionisie Seroglanul, protejat de Șerban și refugiat apoi în Țara Românească. După acea dată Țara Românească rămâne, pînă în vremea lui Brîncoveanu, sub anatema noului patriarh Iacov. Este greșită presupunerea lui C. Solomon, *op. cit.*, p. 31, că aprobarea la care se referă prefațatorul era aceea a patriarhului Ierusalimului (o asociere eronată cu Dositei, semnatarul celei de-a doua prefețe).

cu aceleași metode critice, care cred în capacitatea limbii române de a reda greaca veche și lucrează „spre folosul și înțelegerea limbii românești“.

S-ar putea desigur obiecta că Milescu și Grecenii nu sînt primii laici care colaborează cu Biserica și că opera lor, monument al literaturii religioase, aparține totuși culturii secolului al XVII-lea pronunțat marcată de aceeași amprentă religioasă. Răspunsul la aceste obiecții este analiza atentă a începuturilor laicizării culturii noastre. Desfășurată o vreme din inițiativa și sub îndrumarea Bisericii, colaborarea cu laicii a însemnat o primejdie pentru aceasta întrucît, lărgindu-și orizontul ideologic și adoptînd metodele noi de lucru, laicii au dobîndit o autoritate cărturărească de sine stătătoare. În cadrul aceleiași ideologii feudale curiozitatea lor pentru cultura nouă, venită din alte zone decît cele ecleziastice, curiozitate prezentă la toți cărturarii români din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, fie că era vorba de istorie, literatură antică, filozofie sau filologie, reprezintă premisele unei orientări noi în cultura noastră care, printr-un proces îndelungat dar mereu mai evident, va duce la izolarea ideologiei ecleziastice și va pregăti spiritul innoitor de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

Deocamdată, rezultatele concepțiilor și metodelor umaniste sînt: îmbogățirea literaturii române cu o traducere filologică, științifică a *Bibliei* și, odată cu aceasta, cu prima traducere a unei scrieri filozofice tipărită românește, lucrare de mare renume în literatura universală, prin care se introduc idei noi despre rațiune ca facultate dominantă, despre demnitatea și autonomia omului rațional.

În lumina noilor metode putem revizui caracterizarea *Bibliei* din 1688: *ea este în cea mai mare parte însăși traducerea spătarului Milescu, îndreptată numai la București, o operă inițiată, inspirată și întocmită în cea mai mare parte de niște laici*. Elaborare nouă, ea nu are legătura presupusă cu traducerile românești anterioare; prin metodele și criteriile umaniste ale alcătuitoarelor săi, ea nu aparține perioadei vechi, ci deschide una nouă în literatura noastră. Meritele sale sînt mai puțin literare, cît științifice: este cea dintîi traducere exactă a *Septuagintei* în limba română, reluată direct, sau prin revizuri succesive, vreme de trei secole.

Prin opera sa, Milescu introduce în literatura română a vremii o ediție protestantă a *Bibliei*, purtînd amprenta criticismului

luteran și împărțirea interioară a protestatarului de la Wittenberg. Reimprimată, cu revizuirii, în aceeași redactare interioară pînă în 1914, această ediție scapă cenzurii ecleziastice și e adoptată atît de Biserica ortodoxă română cit și de cea unită: rezultat neașteptat și neobservat al autorității umaniștilor români din secolul al XVII-lea.

Iată tot atîtea detalii noi care își vor afla, nădăjduim, locul în tabloul culturii române vechi, mereu mai limpede prin efortul conjugat al cercetărilor de azi.

7. PREFEȚELE ȘI SUMARUL VERSIUNII REVIZUITE A VECHIULUI TESTAMENT TĂLMĂCIT DE NICOLAE MILESCU

Textele reproduse după ms 45 al Bibliotecii Filialei Cluj-Napoca a Academiei R.S. România, f. 1^{r-v} și 356^v — 357^r cuprind *închinarea copistului*, Dimitrie din Cîmpulung către mitropolitul Theodosie Veștemeanul, în care se subliniază însemnătatea culturală a traducerii *Vechiului Testament* în limba română; *cuprinsul manuscrisului*, de comparat cu ediția Frankfurt 1597 și București 1688 pentru evidențierea identității; versurile dedicatorii către mitropolit ale copistului Dimitrie, în care se reia argumentul tălmăcirii: pentru ca ierarhul, ca și odinioară Ptolemeu Filadelful care a patronat traducerea *Septuagintei*, „să-și facă nume de vecie“; *Cuvîntul înainte către cititori* (de fapt o postfață) înfățișînd istoricul versiunii grecești a *Bibliei (Septuaginta)* și al celei românești (tălmăcirea spătarului Milescu); *notă asupra aparatului critic*. Publicate în 1944 de Nicolae Comșa cu erori care dovedeau o surprinzătoare neînțelegere a valorii lor, aceste texte își justifică reeditarea prin bogăția informațiilor revelatoare pentru noul curs al culturii românești din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, informații pe care se bazează, de fapt, acest studiu despre umanismul lui Nicolae Milescu.

1^r CUVÎNTU ÎNAINTEA CĂRȚII ACEȘTIIA CĂTRĂ
PREASFÎNȚITUL MITROPOLIT⁹⁶

Cu viitor lucru⁹⁷ și înfrământat grăiaște cel deplin de laudă răspunsul al oamenilor vechi însă învățați, carele dovedește lucrul acesta cum atunci cetățile și supunerea fericită va fi când au înțeleptul va domni, au domnul va face ca un înțelept⁹⁸, au arhierul va urma celor sfinte și cu urmarea sfintelor va păzi turma lui nesmintită. În vreme ce prena a domnului bune obicei obiceiuaște-să a fi supunerea acestuia cuvint, mulți den craii vechi și vestiți și arhierii, cărturari și filosofi următori a fi să siliră ca prena mijlocul lui fiește care bine a cirmui țarilor, și a urma *Scripturilor celor sfinte*, să poată și nume vécinic să-și agonisească.

Pare-mi-să drept aceia cum și sfinția ta, preasfințitul meu stăpîn, mult fuseș alăturat lingă cuvintul acesta ce mai sus zisem. Și cutez a zice și mai pre sus încă făcătoriu ești lucrului înțelepciunii și sfințeniei. În vreme ce aceia crai numai pentru folosul trupului închipuia răspunsul acesta. Iară sfinția ta nu numai spre celi de folos ale trupului prena fapte bune, ci mai virtos spre ale sufletului, prena sufletești isprăvi te afli spre folosul supunerii învinghisor⁹⁹. Voi zice și spre cel vestit Ptolemeu împărat¹⁰⁰. Că și acela pentru cinstea numai cea pămîntescă să nevoi spre

⁹⁶ Theodosie Veștemeanul, mitropolit al Țării Românești, pentru care a fost scris codicele.

⁹⁷ Aluzie, probabil, la idealul lui Tucidide din *Războiul peloponezic* I, 20, ca opera lui să fie un „cîștig pentru veșnicie”; nu e exclusă lectura greșită a cuvîntului „Cuvîncios” din originalul pierdut.

⁹⁸ Cuvintele lui Socrate în Platon, *Republica*, 473 d, v. și *supra*, n. 15.

⁹⁹ În text: *invînghisitor*, fără sens, probabil o lectură greșită a copistului. Restituirea noastră trimite la sensul de *biruitor*. Pentru variatele forme ale verbului a *invînge* în secolul al XVII-lea, vezi *Dicționarul limbii române*, vol. II., București, 1934, p. 870—872.

¹⁰⁰ Ptolemeu al II-lea Filadelful, suveran al Egiptului (285—246 î.e.n.), din dinastia lagidă, cunoscut pentru politica sa de atragere în țară a elitei intelectuale elene și ebraice. Cu ajutorul cărturarilor evrei a realizat traducerea *Septuagintei*. De observat că informațiile privind această tălmăcire provin din *Antichitățile iudaice* ale lui Iosephus Flavius (XII, 2). Contestate azi de specialiști, ele erau acceptate de cărturarii răsăriteni (ca și de cei apuseni) ai evului mediu.

izvodirea cărții vechi aceștia den jidovească pre elinească și o aduse la săvârșit, carea iaste cartea cărților și izvodul tuturor cărților sfinte, temelia legii noastre cea în veci neclintită. Iar mai puțin și cu aceasta sufletește te folosiși.

Zice-voi dară că mulți ar fi poftit ca să-și scoată cite o carte ca aceasta întru numele lor, ca să le rămie nume vecinic, ci puțini să învrednicează. Că cădea-să întru tot, după cum împreună și cu alte nenumărate bunătăți ești încununat, nici dă aceasta să nu fie lipsă. Ci măcar că și alți mulți să nevoiescu spre multe lucruri bune și de folos, învățind și pre alții îndemnind, iară singuri pre sine nu să învață, fiind, după cum zice dumnezeescul Pavel apostol, „aramă sunind au timpână buhînd”¹⁰¹ și unii ca aceia, iară sfinția ta pravilă bună te arăți cu faptele tuturor, îndemnîndu-i cu toate carele de folos, fiind după cum zice *Sfînta Evanghelie* „nu den cei mulți chemați, ci dintru cei puțin aleși”¹⁰².

În vrîme ce și cu cîstit numele sfinții tale așa bine tocma te-au numit Theodosie, ce elinește să înțelege dătător de Dumnezeu.¹⁰³ Că cu adevărat mult dătător cu tot mijlocul bun spre folosul săracilor și următor porincelor celor sfinte și te arăți pildă bună păstoriului ce e prea bun, dîndu-te cu tot felul de învățături pentru paza oilor celor cuvîntărețe. Drept aceia multe mijloace putere-aș avea spre a sfințiii tali laudă, cu adevărat, dară bine cunosc cum nepriimite-s lingă cîstită a sfințiii tale fire toate laudele pămîntești. Măcar că mult aș fi nevrednic de m-aș ispiti toate ale sfințiii tale laude cu firea să le ajung.

Ci părăsînd rîndul laudei rugăm pre sfinția ta să priimești această osteneală, că deși mică iar de bună voie, și de va fi și cu greșale, sfinția ta cu cia obicinuită liniște le vei petrece greșalele, că oamenilor iaste dată datoria greșalei și numai acela nu va greși carele nu va nici scrie. Pentru că și pre mine, cu a sfințiii tali rugă și blagoslovenie, îndăstoinicitu-m-au cel prea vecinic și dă bine dătător Dumnezău, cu scrisoarea viînd, de am ajunsu și săvârșitul acestii sfinte cărți cu pace, pentru ca să fie și sfințiii tali

¹⁰¹ I. *Corinteni* 13, 1.

¹⁰² *Matei* 20, 16.

¹⁰³ Corect: „dărîuit de Dumnezeu”.

1v milă și spăsenie¹⁰⁴, sănătate și pace, îndălungare de viață, biruință spre toți neprietenii și la toate și cerești și pămîntesti, ca stăpînul meu milostiv.

Iar milostivul Dumnezeu în ce chip au învrednicit pre sfinția ta cu alte cărți multe, așa și aceasta a o isprăvi într-acelaș chip, să înmulțească luminată viața sfinții tali împreună cu toată cinstea pînă la adînci bătrînețele sfinții tale, pentruca multe ca acestea și altele ca acestea lucruri dumnezeiești a să isprăvirea. Iară mai apoi spodobindu-te¹⁰⁵, după dulcile bătrînețe, și la cia neclintită împărăție, în ceata pravoslavnicilor patriiarhi și arhieriei sfinți, întru bucuria de veci, amin!

CATASTIH DE TOATE
CĂRȚILE A CEI DUMNEZĂIEȘTI SCRIPTURI VECHI

1v,	Facerea	capete 50, fețe [1]		
col.a	Eșirea	40, fețe 51		
	Cartea preoților ¹⁰⁶	27, fețe 90		
	Numărături ¹⁰⁷	36, fețe 117		
	A doao lege ¹⁰⁸	34, fețe 152		
	Iisus Navi	24, fețe 185		
	Judecătorii	21, fețe 206		
	Ruth	4, fețe 228		
	A im-	} Cea dentii		
	pă-		} A doao	
	rați-			} A treia
	ilor			
	A celor	} Cea dentii		
	lăsate ¹⁰⁹		} A doao	
	Esdra	29, fețe 337		
	Neemia	36, fețe 361		
	Esthir	10, fețe 392		
	Iov	13, fețe 400		
		10, fețe 413		
		42, fețe 422		

¹⁰⁴ Mîntuire.

¹⁰⁵ Impodobindu-te (sc. și după moarte, ca și în viață).

¹⁰⁶ *Leviticul*.

¹⁰⁷ *Numerele*.

¹⁰⁸ *Deuteronomul*.

¹⁰⁹ *Paralipomena*.

Psaltirea	[capete]	[150], fețe	445	
Parimiile lui Solomon		31, fețe	499	
Adunătoriu ¹¹⁰		12 fețe	519	
Cîntarea cîntărilor		8, fețe	527	
Isaia		66, fețe	529	
Ieremia		52, fețe	573	
Plînsorii Ieremie		5, fețe	620	
Iezecheil		48, fețe	664	
Daniil		12, fețe	672	
Osiia		14, fețe	687	
Ioil		3, fețe	694	
Amos		9, fețe	697	
Avidiu		1, fețe	702	
Ionas		4, fețe	703	
Mihnea		7, fețe	704	
Naum		3, fețe	708	
Avacum		3, fețe	710	
Sofoniia		3, fețe	712	
Aggheu		2, fețe	714	col. b
Zahariia		14, fețe	717	
Malahiia		4, fețe	724	
Tovit		14, fețe	727	
Iudith		16, fețe	736	
Varuh		5, fețe	751	
Cartea Ieremie		[1], fețe	756	
Cîntarea a trei coconi		[1], fețe	758	
Esdrah		9, fețe	762	
Înțelep-	{ lui Solomon	19, fețe	776	
ciunea		{ lui Sirah	51, fețe	792
A Sosanii istorie		[1], fețe	828	
Pentru a bălaurului Vil		[1], fețe	830	
A Ma-	{ Cea dentii	16, fețe	831	
cavei-		{ A doao	15, fețe	859
lor		{ A treia '	1, fețe	881
Iosip ¹¹¹		19, fețe	892	

¹¹⁰ *Eclesiastul.*¹¹¹ *A patra carte a Macabeilor, sau tratatul Despre rațiunea dominantă, atribuit lui Flavius Iosephus.*

Sfârșitul *Vechiului Testament catastih* și lui Dumnezeu
mărire și cinste.

Theodosie mitropolitul

Cu bun cuget i-au ajuns săvârșitul

Aceștii sfințe și de Dumnezău porincită

Și încă împreună cu toate dăruită.

Ca la cel de toate ziditor și făcător,

Fosta-au pururea cu tot sufletul rugător.

Domnului s-au rugat cu veselie și cucernicie,

Pentru ca să-i ajute să-și facă nume de vecie.

Eu Dumitrul scriitorul¹¹²

Luai de la Domnul ajutoriul

Robul sfințiii tali smerit,

Cu tot lucrul acesta m-am întărit.

Lui Dumnezău ca să-mi ajute m-am rugat neîncetat¹¹³,

Și pururea cu toată *Scriptura* mi-au ajutat.

A sfințiii tali plecată slugă Dumitru Dlăgopolscom.

456r
col. a

CUVÎNTU ÎNAINTE CĂTRĂ CIȚITORI

CITITORUL[UI] CĂRȚII ACEȘTIIA MILĂ ȘI PACE DE LA CEL PEA MILOSTIV DUMNEZĂU!

Măcar că multe sînt acelea lucruri carele fac omului
îndemnare spre citirea cărților, iară nu iaste alt lucru mai
tare îndemnător decît înțelegerea, pentru că înțelegînd așa
mai virtos să așîță spre cititură, iar neînțelegînd iaste ca
cela ce în întunerec împlă¹¹⁴.

Pentru aceia, prea iubite cititoriule, am pus nevoița
aceasta (vrînd Dumnezău pren porinca stăpînului), de o
am scosu-o pre limba românească den izvodul lui Necolae
cartea aceasta ce să chiamă *Biblia*, adecă „Făgăduința

¹¹² Dumitru diacul, de la Cîmpulung, copist al cărții și autor al versu-
rilor.

¹¹³ Referință la I *Tesaloniceni* 5, 17, argument isihast fundamental
pentru „rugăciunea neîncetată“, detaliu important pentru reconstituirea
fizionomiei interioare a diacului Dumitru de la Cîmpulung.

¹¹⁴ Cp. *Matei* 4, 16.

véche“ și-i zic *Testament* pre limba leteniască; iară *Biblie* să înțeliege elinește *carte*. În vreme ce aceasta *carte* iaste¹¹⁵ mai presus decit toate alte cărți cite sint, că dentru aceasta să isvorăscu toate (mai presus decit toate alte cărți), și toată legea noastră cu aceasta să intemeliază.

Această *carte véche* întâi era numai jidovéște, și scrisă și la dinșii să afla, iară la altă limbă nu să afla. Și trecind vreme multă sosi împărăția Eghiptului (ce-i zic acum Misir)¹¹⁶, la Ptolemeu ce-i zic Filadelful (ce să înțeliege „iubitor de frați“). Acesta Ptolemeu era de fel grec inchinător de bozi, iar fiindu-i dragă învățătura aduna cărți multe fără samă den toată lumea. Preste care adunare de cărți era deregător cel prea de folos bărbat Dimitrie Filareul de la Athina¹¹⁷. Pofti drept aceia, înțelegind ca să aibă și *cartea* aceasta, și îndată trimise la Eleazar, carele era popă mare preste jidovi întru vremea aceia¹¹⁸, pentru *cartea* aceasta, și socoti Eleazar de trimise 72 de bărbați | foarte dăstoinici și învățați cum jidovéște așa și elinește, și-i trimise ca să tâlmăcească acolo *cartea* aceasta. Și așa zic unii cum să le fie făcut împăratul, sosind la Misir dascălii aceștia, 72 de cămări și acolo să le fie scos cineși a sa *carte* și, alăturindu-le după aceia, să fie aflat toate pre un cuvint într-un chip tâlmăcite, așa zice Iustin filosoful și zice că au văzut și cămările acelea¹¹⁹. Iară Eronim zice cum n-au fost așa, ci cu toții într-un divan împărătescu șezind au scos *cartea* aceasta, zicind că alt lucru-i a proroci și altul a tâlmăci¹²⁰. Aceștia așa zic. Iară dăstul că doslușit lucru iaste cum acești 72 de dascăli întâi au scosu-o de pre limba jidovească elinește, ori în ce chip, nime nu e indoit spre aceasta.

col. b

¹¹⁵ *Iaste*, repetat în text.

¹¹⁶ *Al-Mișr*, numele arab al Egiptului (și al orașului Cairo).

¹¹⁷ Demetrius Phalereus (c. 345—283 î.e.n.), orator, om politic și filozof atenian, exilat în Egipt, protejat o vreme de Ptolemeu al II-lea, căruia i-a sugerat înființarea celebrei biblioteci din Alexandria.

¹¹⁸ Mare preot în Ierusalim în timpul domniei lui Ptolemeu al II-lea. După o tradiție relatată de mai mulți autori clasici, el ar fi trimis la cererea suveranului egiptean cite șase învățați din fiecare dintre cele douăsprezece triburi ale Israelului, grupul de 70 (de fapt 72) de traducători ai *Septuagintei*

¹¹⁹ Iustin Martirul, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα* 1, 31.

¹²⁰ Ieronim, *Epistula ad Desiderium*.

Iară drept acéia sînt mulți carii zic, cum nu toată *Sfînta Scriptură*, ci *Pendatevhos* ce să zice elinêște céli 5 cărți, adecă acele 5 cărți dentii ale lui Moisi. Așa zice Iosip, Filon și Aristeu¹²¹. Iară Iustin și Epifanie și Evsevie și Climint Stromatevs¹²² zic cum toată *Sfînta Scriptură* să o fie tălmăcit acești 72.

456v,
col. a

Iară după aceasta tălmăcire s-au mai tălmăcit și de alții de iznoavă den oveiaște pre limba elinească, însă după impelițarea¹²³ Domnului Hristos, dentru carii întii au fost Acfila dela Sinopi de pre Marea Neagră¹²⁴. Acesta întii s-au creștinat, botezîndu-să, iar mai apoi, pentru învățatura ce avea la atrologhie, ce ză zice cetitura de stéle, neîndurîndu-să, că era cu totul dat spre acéia, să lepădă de creștini și să dede la jidovi. Și așa, învățînd / limba și cartea oveiaască întoarse *Scriptura vêche* elinêște, iară nu drept și cu credință o întoarse, ci cu viclesug, silind ca răspunsurile și făgăduințele ce pentru Hristos sînt scrise, vrînd să le mute, să-și acopere vicienia; ci în deșert cugetă.

După aceasta fu altul Symah¹²⁵, carele zic să fie fost samaritean, apoi să [să] fie făcut jidov, și așa și acesta pre limba elinească o scoase *Scriptura* de iznoavă.

După acesta, al treilea, Theodotion dela Marea Neagră den eresa lui Marchion¹²⁶, după acéia făcîndu-să nemernic la jidovi și învățînd limba jidovască și cartea, tălmăci și această *Scriptură vêche* de iznoavă elinêște.

¹²¹ Iosephus Flavius, 'Ιουδαική ἀρχαιολογία XII, 2, 1; Philon, Περὶ τοῦ βίου Μούσεως II, 5 și urm.; Aristee, *Historia de legis diuinae ex hebraea lingua in graecam translatione par LXX interpretas*.

¹²² Iustin Martirul, *loc. cit.*; Epifaniu, Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν 3, 6, 9—11; Eusebiu, Ἐὐαγγελικὴ προπαρρασκευή, IX, 6; XIII, 12; Clement din Alexandria, Στροματεῖς I, 22.

¹²³ Întruparea.

¹²⁴ Cărturar evreu din Pont, după tradiție nepotul împăratului Hadrian (117—138), autor al unei traduceri a *Vechiului Testament* caracterizată printr-o *fidelitate literală excesivă*.

¹²⁵ Traducerea lui Symmachos, sectant ebionit, a fost efectuată după aceea a lui Theodotion. Această traducere, datînd din timpul împăratului Septimiu Sever (193—211), este mai liberă, urmărind redarea exactă a sensului, mai degrabă decît a cuvintelor originalului ebraic.

¹²⁶ De fapt al doilea traducător al *Vechiului Testament*, Theodotion, prozelit evreu din Efes, a realizat în anii împăratului Commodus (180—192) o versiune care corectează și îmbunătățește *Septuaginta*.



Șerban Cantacuzino, domnul Țării Românești (1678—1688), patron al versiunilor greacă (Veneția, 1687) și română (București, 1688) ale *Bibliei*. Reproducere după tabloul votiv de la mănăstirea Hurez.

Η ΘΕΙΑ ΓΡΑΦΗ

δηλαδή .

ΠΑΛΑΙΑΣ, ΚΑΙ ΝΕΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ.

DIVINA SCRIPTURA

nempè

VETERIS AC NOVI TESTAMENTI OMNIA.

A viro doctissimo & linguarum peritissimo diligenter recognita, & multis in locis emendata, varijsq; lectionibus ex diversorum Exemplarium collatione deceptis, & ad Hebraicam veritatem in veteri Testamento renovatis aucta & illustrata.



ΠΑΛΑΙ ΜΕΝ ΕΤΕΡΩΘΙ ΤΥΠΩΘΕΓΣΑ, ΚΑΙ ΝΥΝ ΠΡΩΤΟΝ ΕΚΑΠΘΕΓΣΑ

Παρά Νικολάου Γλυκῆ τοῦ Ἱ. Γεωργίου. * ΑΧΠΖ.

CON LICENZA DESUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Biblia, Venetia, 1687, editată cu sprijinul material al lui Șerban Cantacuzino. Foaia de titlu.

БИБЛИА

І Д Е К

ДУХОВНОЗЪМСКА СКРИПТЪРЪ

ЛЕТЕН ВЪКЪ ШИ ЛАТИН ПОЛЪ ЛЕЦЕ.

И О Т А

КАРЕ СЪ ТЪЛМЪЧУИ, ДЪПРЕ АНГЕЛА ЕВАНГЕЛСКИ СПИ ПЪЛЪЩЕИ
АНГЕЛЪИ РЪМЪЛЪЦЕИ КЪПОРЪИКА ПРЪ СВЪТЪИИ КРИСТА,
ШИ АНГЕЛЪИКА ДОМЪ

І О А Н А ШЕВАНИ, КАТЪ А КЪСНИНЪ БАСАРАКЪ 1688 О І І

ШИ КЪ ПЪЛЪЩЕИ АДЪМЪЛЪИ

КРОСТАНИИ КРЪИДОБЕНЪИ НАСРОСЪ А Т У А Т Е

Насропъ де юри ала мъртвѣи сла, Карелъ дѣлѣ пророкѣи атеици мѣи
сѣи поминѣи домѣи. Пѣтѣ ринѣи дѣица дѣи атеици атеици
цѣи рѣмѣици, Пѣ рѣ дѣици ала коропатъ къ домѣи ши етици
пирѣ атеици цѣи дѣици атеици. Ши пѣ рѣ дѣици мѣи ала ала
сѣи атеици атеици дѣици атеици. Карелъ ши толатъ
кѣлѣи ала дѣици атеици ала рѣици

Тригѣи ала пѣ рѣи Атеици митрополиѣи свѣицици

пѣ рѣи митрополиѣи Пѣ рѣи свѣицици пѣ рѣи мѣи алаи
митрополиѣи цѣи, ши Езѣи атеици

Ши пѣ рѣи тѣ де сѣици пѣ рѣи ала дѣици, мѣи алаи рѣици.

а а ала дѣи ала пѣ рѣи алаи . С Т Р Ъ .
а а дѣи ала свѣицици алаи . алаи .

а а алаи алаи алаи алаи .

Я ЛЪИ ГОСИПЪ ЛА МА КА ВЪ И КА ТЪ СЪ
Я ДЕКЪ ПЕНТЪРЪ СЖИГЪРЪЛЪ ЦИПТОРЪЛЪ ГЖИДЪ.

К Я ПЪ Я.

Лрѣ философескы кхвжнть вжндъ ларѣ
пѣлѣ де жѣте сжнгхрѣ стѣпжнпѣрѣю
пѣтемелорѣ чѣло бѣно крѣднчѣсь гждѣ
сѣпѣтхрѣш дѣрѣ волѣ джрѣпѣтѣ ка стѣ
лѣаци амннѣтѣ, кх сѣжрдѣ лѣ флѣсо
фѣе, пѣнтрѣ кѣ шн дѣтѣрѣтѣ жѣте спрѣ шѣннѣтѣ
лѣ пѣтѣ кхвжнпѣлѣ, шн жѣтрѣлѣтѣ кнпѣ лѣчѣн
прѣ мѣре бѣнѣтѣцн, зжнх дѣрѣ жѣцелѣчѣннн,
кхпрннде лѣхдѣтѣ дѣ стѣ лрѣпѣтѣ, дѣрѣ гжндѣлѣ лѣ
бнрѣш чѣлорѣ сѣпрнпѣларѣ пѣтѣмн-лѣ жѣцелѣчѣю
ннн дѣлѣкомѣлѣ пжтѣчѣлѣш шн дѣ пѣхтѣ, лѣрѣ
шн дѣ лѣ джрѣпѣтѣцнн кѣштѣннпѣларѣ пѣтѣмѣ лѣ
бнрѣш стѣ лрѣпѣтѣ, жѣчѣннѣ рѣлѣш нѣрѣлѣ шн
чѣлорѣ лѣлѣ кнѣжѣтѣн кѣштѣннпѣларѣ пѣтѣмн, лѣ
мѣнѣтѣн шн оуѣндѣрѣн шн дѣрѣрѣн, кхмѣ дѣрѣ
пѣлѣтѣ фн лрѣтѣ зжчѣ нѣщннѣ, дѣ бнрѣлѣщѣ гжн
дѣлѣ пѣтѣмнлѣ оуѣнтѣрѣтѣ шн нѣщннѣчѣ нѣ стѣ
пѣнѣщѣе? дѣрѣжѣсѣ нѣспнтнндѣлѣсѣ лѣжчѣ, пѣнтрѣ
кѣ нѣ бнрѣлѣщѣ гжндѣлѣ пѣтѣмнлѣ сѣлѣ, чѣ
чѣлѣ чѣ сжнѣтѣ жѣпѣтрнкѣ джрѣпѣтѣцнн шн кнѣ
жѣтѣн, шн жѣтрѣрѣтн фнрн. шн прѣ лѣчѣстѣ нѣ
кѣ дѣларѣ стѣлѣ сѣрѣтѣ, чѣ кѣнѣ лѣ лѣлѣ стѣсѣтѣ сѣ
пѣлѣ, дѣ мѣлѣтѣ пѣрѣцн дѣрѣтѣ шн дѣ лѣрѣлѣтѣ лѣш
пѣлѣтѣ волѣ стѣ лрѣжѣтѣ, кѣ сжнгхрѣ цнпѣторѣю лѣ
сѣпѣ пѣтѣмнлѣорѣ гжндѣлѣ, чѣ мѣлѣтѣ мнн бжр
тѣсѣ лѣчѣстѣ лѣдѣкѣдн дѣнтрѣтѣтѣтѣчѣлѣ чѣлорѣ



Alexandru Mavrocordat Exaporitul (1641—1709), mare dragoman al Porții, prototip al intelectualului modern din Turcografia secolului al XVII-lea. Portret contemporan.



Postelnicul Constantin Cantacuzino (m. 1663), înalt demnitar al Țării Românești, cărturar, întemeietorul bibliotecii umaniste de la Mărgineni. Gravură contemporană.



Stolnicul Constantin Cantacuzino (1640—1716), om politic și istoric, reprezentant al umanismului civic românesc. Portret contemporan în tabloul votiv al mănăstirii Hurez.



Mihnea (Mihai) al III-lea Radu, domn al Țării Românești (1658—1659), provenit din noua pătură a cărturarilor levantini, poet, caligraf, cunoscător al limbilor clasice și orientale. Gravură contemporană.



Constantin Brâncoveanu, domn al Țării Românești (1688—1714), patron de opere înnoitoare în cultura românească și a popoarelor din Balcani și Orientul Apropiat. Portret contemporan.



Dimitrie Cantemir (1673—1723), domn al Moldovei (1710—1711), învățat polihistor, reprezentant de seamă al umanismului românesc. Portret



Nicolae Mavrocordat, mare dragoman al Porții, apoi domn al Moldovei (1709 și 1711—1715) și al Țării Românești (1716 și 1719—1730). A inaugurat epoca „fanariotă” în conducerea țărilor române. Erudit, clasicizant, autorul unui tratat de etică, bibliofil de renume europeană, a fost o personalitate exemplară în galeria intelectualilor „moderni” din Europa de sud-est a secolelor XVII—XVIII. Gravură contemporană.

Acești trei tâlmăcitori ai *Scripturii* nepréteni era creștinilor și *Scriptura* cu rea credință au înturnat-o. Ci acéștia au și perit acum pentru pricinili ce mai sus zisem. Mai fură încă fără de acéștia tâlmăciri încă doao căroro dascăli nu să știu cine au fost. Aflatu-s-au una la Ierihon în cetate ascunsă, și alta iarăș în cetate la Nicopolis după cum scrie Epifanie și Evsevie¹²⁷.

După acestea toate s-au sculat prea învățatul Orighen de au făcut cartea ce să chema și *Tetrapla* și *Exapla* și *Octapla*¹²⁸ carea era într-aceasta chip: toată *Scriptura veche* era scrisă așa, un rînd întii jidovéște, cu slove jidovéști, apoi alt rînd cuvinte jidovéște, și slove elinești, alt rînd, al treilea, tâlmăcirea lui Acfila¹²⁹, al patrulea rînd tâlmăcirea lui Simah, al cincelea rînd tâlmăcirea celor 72 de bătrîni, al șaselea rînd tâlmăcirea lui Theodotion și într-alte doao rînduri cialii doao tâlmăciri ce nu să știu de cine-s făcute. Deci *Tetrapla*, ce să zice împătrită, să chema pentru ceali 4 tâlmăciri acelor ce-s cu nume, iară pentru céli 6 iarăș dacă se punea și céli doao fără nume să chema *Exapla*, adică înșesită. Iară puindu-să și céli doao fără nume [șters] l-alte ce au scris el, să chema *Octapla*, adică inoptite. | col. b

Și aceasta carte era foarte minunat lucru și cu multă osteneală făcută. Care lucru cărțili acéștea pentru neașezarea lumii acéștia perite-s, ci pentru acéia multe izvoade să află în multe fêluri de au usăbire și den grecești izvoade și den letinești.

Iară Nicolae, vrînd să aducă și el cartea aceasta den elinie la rumânie, nefiind altă dată scoasă la rumânie, au socotit și au ales un izvod carele-i mai ales de cit toate altele tipărit în Frangofort și ales foarte bine pre limba elinească

¹²⁷ Este vorba nu de două, ci de trei traduceri fragmentare cunoscute sub numele de *Quinta*, *Sexta* și *Septima*, datorită locului ocupat în paralela critică a lui Origen. Cf. Epifanius, *op. cit.*, XVII; Eusebiu, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, VI, 17.

¹²⁸ Lucrarea de bază a lui Origen este *Hexapla* (Ἑξαπλῆ βιβλία), (corect descrisă în text), începută la Alexandria și terminată către anul 245 la Cezareea. *Tetrapla* reprezintă transcrierea celor patru versiuni grecești ale lucrării; *Octapla* cuprinde pe alte două coloane și traducerea *Psalmilor*.

¹²⁹ În text: „tâlmăcirea <celor 72 de bătrîni, șters> lui Acfila...“. De remarcă că descrierea *Hexaplei* este inexactă: coloanele ei cuprind originalul ebraic, transliterarea lui elină și cele patru „tâlmăciri a celor ce-s cu nume“, iar nu acestea patru plus „céli două fără nume“ cum se arată în text.

și de desupt cu multe arătări și cuvinte puse cum le-au tălmăcit alții¹³⁰.

Ci măcar că deși zice el că pre lingă izvodul acesta au avut și izvodul slavonescu¹³¹ și letenești¹³² și au avut și alt izvod letenescu ce au fost scos de curînd den limba jidovască¹³³ adecă izvod jidovăscu (așa scrie el la prédo-slovia lui), și au scris și cele precum să află la letenie și cele precum se află la slovenie și însemnările și tilmăcirili cele ce să află mai jos la izvodul acel grecesc zice că le-au pus tot cu însemnările pre de margini, dară n-au pus nice unele den acestea la izvodul lui: că au început să facă acéstea la capul dentii la *Bitie*, dar mai dapoi pentru neașezămîntul vremilor s-au lăsat și n-au făcut nice unele de acéstia. Ci neaflîndu-le noi întru izvodul lui acéste însemnări ce mai sus zisem, nice noi nu le-am pus, ci precum s-au ținut el tot de temeiu, așa și noi am urmat lui.

Și iară mărturiséște el de zice că de cel slovenescu nu s-au ținut, că numai acest izvod iaste slovenescu care acum să află tipărit la Ostrov, și zice că pren bogate locuri adauge și la multe și scade, după cum merge ceastă elinească. Și pentru *A patra carte a Ezdrii* ce se află în cea slovenească scrisă, care carte în *Bibliile* elinești nu se află scrisă ci nu știm de unde să fie aflată cartea aceasta să fie tălmăcită, /
457r, col. a ci pentru acéia nefiind elinește scoasă, nici rumânește nu s-au scos, pentru că multe cărți sînt oprite de Biserică să nu să citească.

Iară și noi pre lingă izvodul lui Nicolae am mai alăturat și alte izvoade grecești pren care izvoade fost-au unul carele au fost tipărit la Englitera¹³⁴, ci și acesta nu să potrivești cu cel de la Frangofort, pentru căci pren bogate locuri adăugea și pren bogate locuri lipsiia, nu veniia cu cestălalt: pentru acéia lipsele nu s-au socotit, iar adaosele s-au pus precum vom face deslușirea mai jos, cu însemnări. Și așa am venit cu acela izvod până la *Paralipomenon dentii*, și apoi aflînd și noi izvod grecesc altul de celi den Frangofort, dupre care au scris și Necolae, am urmat aceluia

¹³⁰ Ediția Frankfurt, 1597, vezi *supra*.

¹³¹ Ediția Ostrov, 1581 sau retipărirea ei de la Moscova, 1663.

¹³² Vezi *supra*, p. 136.

¹³³ Vezi *supra*, nota 32.

¹³⁴ Probabil ediția R. Daniel, Londra, 1653, vezi și *supra*.

pentru tocmeala greșalelor și pentru tocmeala soroacelor și deplinirea cuvintelor și întărirea oxilor/den cât am putut, și izbrânirea stihurilor precum le vei vedea scrise tot pe de margini; și încă am pus și mărturiile cuvintelor proro- col. b
ciilor den cea slovenească, tot pe margine, neavîndu-li căli grecești; pentru căci izvodul lui Necolae, pentru degrabă scriindu-l, n-au pus nici unili de acestea, ci era pentru neîntocmirea lui foarte cu greu a să înțelege vorba talmăcirii și abaterea cuvintelor.

Iară pentru aceia iubite cititoriule, cercetînd *Scriptura*, den multe însemnături ce ți să va părea ca albina vei alege. Crez cum doară și multe greșali vei afla, de vreme ce oameni sintem, ci nu defăima, ci de poți tocmește nu cău- tînd spre cea puțină greșală, ci spre cea multă osteneală.

Pentru aceia tocmeaște, nu defăima, că măcar că multă nevoie am pus și noi, ci după datoriia omeniei n-am putut ca să nu greșim. Iar citînd, roagă pre cel prea milostiv Dumnezeu să lumineze, cum pre tine spre înțelegerea cărții aceștia, așa și pre noi spre nevoia ș-ator dumnezești scripturi, pentru folosul a mulți. Că ce-i după puțință, lîngă Dumnezeu iubitul-i. Și noi, cât am putut, fără pręget am silit. După aceasta, poftimu-vă tuturor lîngă sănătate și tot binele, amin!

DOSLUȘIREA CĂRȚII ACEȘTIIA CUM VEI PUTEA SĂ O ÎNȚELEGI, CITINDU-O, MAI PRE IUȘOR

Iată iubite cititoriule că-ți punem însemnările cărții aceștia ca să poți să o citești și să o înțelegi mai pre lesne, nimic învăluindu-te.

Unde vei vedea că iaste acestu semnu. [*punct roșu*], soroacă roșie sau întorsătură, [*virgulă roșie*] acolea să sfir- șește stihul și să începe stih. Iar unde vei vedea acest semnu \lfloor \rfloor și slove în mijloc să cheamă grecește *diameson*, adică „pren mijloc“, adică pentru înțelegerea vorbii, și bogate cuvinte dentru îngrăditurili acestia la unele *Biblie* nu să află, ci și cu acelia poate fi și fără de acelia poate fi, tot să înțelege vorba. Iar unde vei vedea acest semn cu roșiu \lfloor \rfloor și la mijloc iarăși cuvinte, să știi că l-am aflat

mai mult într-un izvod al Engliterii¹³⁵, ci și fără de acéle cuvinte de vei citi nu vei greși. Iar unde vei vedea aceasta $\cup \cup \cup$ [cu roșu] asupra unui cuvînt cîte vor fi înlăuntru și afară silele¹³⁶ acéstea, acélea sau e cuvînt de îndoire de zice sau așa, sau așa, sau el s-au aflat într-un izvod într-un chip, și într-alt izvod într-alt chip și fără bănuială sint așa. Iar unde vei afla așa \cup [cu roșu] și înlăuntru și afară asupra unui cuvînt, acoloa iaste cuvînt sărit și s-au îndreptat afară. Iară unde vei vedea acesta: a, v, g [cu roșu] asupra cuvintelor, fiind greșală direasă înlăuntru vei citi pînă vei veni la *vède* și vei sta acoloa și vei începe cuvîntul de la *az* pînă vei veni la *glagoli*, și te vei întoarce la | *vède* și vei citi pînă ce vei veni la *az*, și apoi vei îndrepta cuvîntul de la *glagoli* după numărul slovelor. Iar unde vei vedea acesta "[cu roșu] sau acesta ' \cup [cu roșu] și afară și înlăuntru, să știi că de acoloa să începe cuvîntul mărturiei ce însemnează afară, și precum însemnează capetele așa le vei afla. Iară unde însemnează *sus* sau *jos*, să știi că să mai mărturiséște acel cuvînt tot într-acea carte, ci cînd zice *sus*, mai sus decît acel cap într-alte capete în cîte să vă însemna, iar de va zice *jos*, așijdirili mai jos decît acel cap într-alte capete la cîte să va răspunde.

Așa luînd bine aminte nu te vei învălui, ci toate pre tocméli le vei afla.

Iar unde vei vedea această mină arătînd [o mină desenată cu roșu] mari răspunsuri de Hristos arată.

*

* *

Comunicarea noastră din 12 septembrie 1962 în care confirmam mărturiile din 1720 (Dimitrie Procopiu) și 1723 (mitropolitul Gheorghe al Moldovei) despre traducerea *Bibliei* (de fapt a *Vechiului Testament*) de către Nicolae Milescu, părea să fi încheiat o discuție mai veche în jurul acestei contribuții a spătarului la vechiul scris românesc. Opiniile lui B.P. Hasdeu, Emile Picot, G.I. Sbiera, N. Iorga, Lazăr Șăineanu, I. Bianu, P.P. Panaitescu, G. Pascu, Dan Simonescu, P.V. Haneș în favoarea lui

¹³⁵ Cf. nota precedentă.

¹³⁶ Gr. *σγλα*, lat. *sigla* = sigle.

Milescu erau acum verificate și lucrări fundamentale de istorie a literaturii sau culturii române vechi publicate după 1963 au acceptat ca un fapt dovedit o atribuire întemeiată de astă dată nu pe simplele declarații ale unor contemporani, ci pe evidența materială permisă de ms. rom. 45 de la Cluj-Napoca, ai cărui alcătuitori arătau limpede că s-au întemeiat pe „izvodul lui Necolae”¹³⁷, căutând să-l îmbunătățească numai. Cititorii atenți au reținut, firește, valoarea acestui manuscris care atesta că: 1. Nicolae Milescu a tradus cel dintâi și integral *Vechiul Testament* în limba română; 2. Traducerea lui reprezenta o „primă formă”, nestilizată încă, așadar „învăluită”, o traducere din cuvînt în cuvînt cum se obișnuia atunci și numai în scrisul românesc, dar și în alte literaturi; 3. Traducerea lui Milescu a fost totuși socotită de contemporani un eveniment literar de seamă, care a îndemnat pe alți „dascăli ai locului” s-o definitiveze, luînd-o drept „izvod”. Cum și versiunea din ms. rom. 45 și aceea din *Biblia lui Șerban* păstrează preocuparea traducerii literale și au ca bază acest „izvod” al lui Milescu, nu ni s-a părut exagerat să afirmăm că Nicolae Milescu rămîne principalul autor al tălmăcirii *Vechiului Testament* în limba română, cu toate modificările pe care „dascălii locului” sau frații Greceanu le-au putut aduce versiunii sale.

Încercînd să limpezească soarta traducerii lui Milescu, Nicolae A. Ursu a lansat de curînd ipoteza că „Dosoftei este cîrturarul care a făcut prima revizie a traducerii *Vechiului Testament* a lui Milescu”¹³⁸, întemeindu-se — în lipsa unei mărturii formale —, pe comparații între ms. 45 Cluj-Napoca și pasaje din *Psaltirea de-nțăles* și *Parimiile preste an* ale mitropolitului moldovean, foarte apropiate ca lexic și topică. Filologul ieșan afirmă chiar că „în textul nesemnat al *Cuvîntului înainte cătră cititori* din ms. 45 [...] am identificat *stilul și limba lui Dosoftei*”¹³⁹. Mărturisim că ipoteza lui N.A. Ursu este seducătoare. Ea propune argumente privind unitatea de creație a cîrturarilor români din trecut, de pe întreg

¹³⁷ P.P. Panaitescu, *N. Milescu*, în *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1964, p. 460 și 480; M. Berza, *Cultura secolului al XVII-lea. Cultura în Moldova și Țara Românească*, în *Istoria României*, vol. IV, București, 1964, p. 276 și 337; Al. Piru, *Istoria literaturii române*, ed. 3-a revăzută, vol. I, *Perioada veche*, București, 1970, p. 200, 215—216; George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 169—170, 221—222, 246; Pr. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu, 1972, p. 181—182 ș.a.

¹³⁸ Dosoftei, *Opere*, vol. I (*Versuri*), București, 1978, p. 504.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 507.

cuprinsul țării noastre. Toți cercetătorii ar primi desigur cu satisfacție dovada că Dosoftei a perfectat tălmăcirea unui învățat moldovean contemporan, Milescu, și faptul că la București, în epilogul *Bibliei din 1688*, mitropolitul Sucevii era inclus între „dascălii locului“, afirmație care ar căpăta astfel sensul major al conștiinței unității culturale românești. Sînt fapte privind creația spirituală a poporului nostru care trebuie însă, după părerea noastră, ca și demonstrația lui N.A. Ursu, mai convingător puse în lumină.

În ce privește comparația textelor propusă de N.A. Ursu¹⁴⁰ între ms 45, *Psaltirea de-nșăles* sau *Parimile preste an și Biblia de la 1688* avem două observații: 1. Ordinea comparației trebuia altfel stabilită, și anume între Dosoftei, ms 45 și *Biblia de la 1688*, deoarece această ordine pare să corespundă ipotezei lui Ursu că Dosoftei a fost primul revizitor al lui Milescu, înaintea „dascălilor“ din Țara Românească. Această dispoziție a textelor i-ar fi servit mai bine ipoteza, deoarece în mod evident, în comparațiile sale, *Biblia de la 1688* este mai aproape de ms 45 decît de Dosoftei, ceea ce lasă acestuia avantajul unei singularități (sau priorități) față de ambele texte; 2. N.A. Ursu nu trebuie să uite că scrierile pe care le compară între Dosoftei și ms 45 (*Psaltirea*, *Pildele lui Solomon*, *Isaia*, *Iezechiel*) sînt toate texte biblice după „*Paralipomenon dentii*“, pînă la care revizorii ms 45 au folosit, pentru îmbunătățirea traducerii lui Milescu, nu textul grec urmat de acesta (Frankfurt, 1597), ci ediția britanică a *Septuagintei* (R. Daniel, Oxford, 1653 sau Cambridge, 1665), bazată așadar nu pe *Aldina* ci pe *Sixtina*, tradiții textologice radical deosebite ale *Vechiului Testament*. Remarca are importanță pentru cunoașterea atitudinii lui Dosoftei ca revizor al spătarului, pentru că toți ceilalți revizori (ms 45, Grecenii) au ținut să precizeze ce text al *Septuagintei* au folosit (decizie importantă pentru cărturarii secolului al XVII-lea în care se confruntau tradiții manuscrise diverse ale *Bibliei* în limba greacă). Ce am afla în revizia lui Dosoftei a versiunii lui Milescu de la începutul *Bibliei* (Geneza) și pînă la *I Cronici* („*Paralipomenon dentii*“) nu putem ști, deoarece ne lipsesc atît protograful spătarului, cît și autograful reviziei ipotetice a mitropolitului Sucevii și nu știm „pre ce cale au umblat“, așadar ce text al *Septuagintei* a folosit (N.A. Ursu nu-și pune această întrebare).

Nedumeririle pe care ni le lasă autorul acestei valoroase ipoteze care ar putea confirma o dată mai mult unitatea tălmăcirilor

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 507–510.

românești din Biblie în Țara Românească și Moldova, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea sînt însă mai numeroase. Dosoftei ar fi revizuit tîlmăcirea lui Milescu pînă în 1671¹⁴¹, cînd era încă episcop, dar ms 45 ar putea fi, cum afirmam (deși N.A. Ursu pare a avea rezerve) din 1683—1686¹⁴². Dosoftei ar fi împlinit „porunca Stăpînului [...], mitropolitul Moldovei, căruia i se va fi adresat în acest scop mitropolitul Țării Românești¹⁴³, așadar ni se propune ipoteza că Theodosie Veștemeanul al Ungrovlahiei, în prima sa păstorie (1668—1672) a cerut omologului său moldovean, Sava I, să asigure revizuirea traducerii spătarului. Este o simplă presupunere. Dosoftei „a făcut prima revizie a traducerii *Vechiului Testament* a lui Milescu“¹⁴⁴. Prima, așadar înainte de ceilalți „dascăli ai locului“, autorii ms 45. Dar Dosoftei ne este deopotrivă înfățișat ca autor al predosloviei din chiar ms 45, al *Cuvîntului înainte către cititori*¹⁴⁵. Așadar, în pluralul „iară noi“ întilnit în această prefață pe care o credeam edificatoare, ca exprimînd declarația mai multor „dascăli ai locului“, n-ar trebui să vedem decît pluralul „de majestate“ al cărturarului moldovean? N-am avea de obiectat decît faptul că el ar fi prefațat un text (ms 45) mult mai aproape de *Biblia din 1688* decît de traducerea sa sigură, semnată: *Psaltirea de-năles* și *Parimiile preste an* (aceasta chiar după comparațiile lui N.A. Ursu). Dar Ursu ne previne îndată, neașteptat, *impotriva* unei legături directe între protograful lui Milescu și intervențiile lui Dosoftei¹⁴⁶, atrăgînd atenția asupra faptului că „legăturile dintre tipăriturile lui Dosoftei și *Vechiul Testament* tradus de Milescu și revizuit de el se stabilesc prin intermediul unui text care a trecut printr-o nouă revizie, a unor cărturari munteni“. De acord cu revizia munteană — așa cum am afirmat-o, dar atunci de ce Dosoftei ar fi fost prefațatorul ei? Și, mai ales, cum se mai pot stabili hotărîtoare diferențe de cuvinte sau topică între traducerea lui Dosoftei și tîlmăcirea lui Milescu revizuită în ms 45? Iată întrebări la care am fi fost bucuroși ca N.A. Ursu să răspundă.

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 512.

¹⁴² *Ibidem*, p. 506.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 512.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 507.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 512.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 511.

Nedumeririle nu se opresc, însă, aici. N.A. Ursu acceptă că Dosoftei a folosit „protograful” traducerii lui Milescu¹⁴⁷. Dar cu puțin înainte, considerind pe autorul ms 45 drept „anonim” (deci nu Dosoftei, „prefațatorul”), credea că tălmăcirea lui Milescu era „plină de greșeli”, așadar „anonimul [...] a trebuit să o refacă, eventual să o scrie din nou”. Acesta este sensul pe care N.A. Ursu îl dă afirmației din prefața ms 45: „am scosu-o pe limba rumânească den izvodul lui Necolae”. Afirmațiile de mai sus contravin interpretărilor corecte ale vechiului nostru scris. În predoslovia ms 45 adaosele față de protograful lui Milescu sînt limpede definite: s-au „tocmit greșale”, s-au „tocmit soroace”, s-au „deplinit cuvinte”, s-au „întărit oxii” și s-au „izbrănit stihuri” („precum le vei vedea scrise tot pre margini”). S-au mai adăugat referințe după *Biblia* de la Ostrog (luate din cea de la Anvers). Nimic mai mult. Revizorii, autorii ms 45 nu se plîng că Milescu a tradus rău, ci mai ales că a lăsat un text greu descifrabil, scris repede, o ciornă, un text care „era pentru neîntocmirea lui foarte cu greu a să înțelege vorba tălmăcirea și abaterea¹⁴⁸ cuvintelor”. „Învăluită” li s-a părut traducerea lui Milescu și alcătuirilor versiunii din ms. rom. 4389 al Bibliotecii Academiei. Întrebarea este: Ce limpezime a textului căutau traducătorii unui text slavon? Evident, potrivit normei de tălmăcire din cuvînt în cuvînt, obligatorie pe atunci mai ales pentru un text sacru, ei se așteptau la o potrivire între versiunea spătarului și textul de bază de la Ostrog, potrivire pe care, cu mai multă pregătire, n-ar fi trebuit să o caute pentru că între *Septuaginta* și versiunea ei slavonă erau numeroase deosebiri. Declarația acestor traducători (care își recunosc, cum arătam mai sus, lipsa „științei” sau a „dăscăliei cea desăvîrșită a vreunei limbi streine”) nu poate, deci, convinge asupra calității lucrului lui Milescu. Este, așadar, greu de acceptat, cum afirmă N.A. Ursu¹⁴⁹ că „traducerea lui Milescu... era în toate privințele (subl. ns.) nesatisfăcătoare”. Judecata, aspră, nu se întemeiază pe nimic atîta vreme cît nu dispunem de manuscrisul autograf al spătarului, pentru a ne pronunța avizat, comparîndu-l cu textul grecesc tradus de el. Dar dacă traducerea lui Milescu ar fi fost „în

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 510.

¹⁴⁸ *Sensul* unui cuvînt, vezi *Dicționarul limbii române*, t. I, București, 1913, p. 3–4, s.v. *abate*.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 149.

toate privințele nesatisfăcătoare“, ne întrebăm de ce alcătuitoarii ms rom. 4389, revizorii din Țara Românească și însuși Dosoftei — după ipoteza lui N.A. Ursu — și-au pierdut vremea încercând s-o îndrepteze, în loc să facă traduceri noi, mai bune, mai limpezi? Rezultă că oricui am încerca să atribuim merite în ce privește traducerea *Vechiului Testament* (Dosoftei, „dascălii locului“ munteni, frații Greceanu), la originea ei aflăm tot efortul lui Nicolae Milescu. *N-am afirmat altceva în studiile noastre de până acum.*

N.A. Ursu nu se pronunță asupra celor două mărturii de la începutul secolului al XVIII-lea privind conștiința cărturarilor români și greci ai vremii că Milescu a tradus *Biblia* (recte *Vechiul Testament*) în română, mărturii pe care consecvent, în articolul din „Cronica“¹⁵⁰ și în Comentariile la Dosoftei, *Opere*¹⁵¹ le citează în ordine cronologică inversă (*prima* a mitropolitului Gheorghe, 1723; *a doua*: a lui Dimitrie Procopiu, 1720), ceea ce este cel puțin ciudat. Dar dacă acești cărturari, unul grec, altul român, aproape contemporani ai lui Dosoftei, erau atât de informați despre mișcarea culturală din Moldova și Țara Românească încât puteau menționa un fapt inedit, ca traducerea biblică a lui Milescu (neamintit, cum știm, în ediția din 1688), de ce nu menționează ei și rostul, în această întreprindere, al lui Dosoftei, cărturar cu incomparabil mai multă notorietate în cultura românească a vremii, în care se atestase cu câteva cărți apărute sub numele lui?

În ultimă instanță, singurele argumente ale lui N.A. Ursu — desigur argumente de pondere pe care le-am dori dezvoltate într-un studiu mai amplu al reputatului filolog ieșan — sînt, mai întii, faptul că în *Cuvîntul înainte către cititori* „am identificat *stilul și limba lui Dosoftei*“¹⁵², dar ne îndoim că din comparația textului lui Milescu cu „revizia“ ulterioară (fie ea și a lui Dosoftei) ar putea rezulta că „revizorul a introdus în text numeroase cuvinte, forme gramaticale și chiar fraze întregi ale lui“¹⁵³. Cît despre faptul că „dascălii locului“ munteni au adus doar „mici modificări textului *Vechiului Testament* aflat în ms 45“, pentru că „această traducere a lui Milescu fusese deja revizuită amănunțit de Dosoftei“¹⁵⁴, absența autografului ipotetic al mitropolitului Sucevii nu îngăduie încheieri hotărîtoare. Presupunerea lui N.A. Ursu se întemeiază

¹⁵⁰ *Dosoftei necunoscut*, „Cronica“, 11(1976), nr. 61(523), p. 5–6.

¹⁵¹ Vol. I, p. 505.

¹⁵² *Op. cit.*, p. 507.

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 506.

pe o analiză lingvistică a ms 45, rezultat din revizia „dascălilor locului“ munteni. Din acest manuscris ar trebui reconstituite două stadii premergătoare: „revizia lui Dosoftei“ (ipotetică) și „proto-graful spătarului“ (manuscris pierdut). Întreprindere dificilă, a cărei reușită cu argumente, însă, convingătoare, n-ar putea decît să îmbogățească informația noastră despre opera culturală a secolului al XVII-lea românesc.

Este deci prematură contestarea hotărîită a rolului unor cărturari laici (Milescu și frații Greceanu) în traducerea și editarea *Bibliei de la 1688*. „Nu am acceptat niciodată și, cu atît mai mult, nu putem admite acum părerea potrivit căreia traducerea și editarea *Bibliei de la 1688* s-ar datora inițiativei și colaborării unor laici, care ar fi reușit astfel să scape de sub cenzura ecleziastică și să introducă în literatura română a vremii «o ediție protestantă» a *Bibliei*“¹⁵⁵. Ne întrebăm însă: Dacă Milescu ar fi primit de la „reprezentanții bisericii însărcinarea de a traduce *Vechiul Testament*“ i-ar fi încredințat aceștia o „ediție protestantă a *Bibliei*“ (pentru că *protestantă*, nu ortodoxă, este ediția Frankfurt din 1597), sau cel puțin i-ar fi lăsat spătarului libertatea să traducă ce vrea, chiar cărți necanonice, apocrife, respinse de Biserica ortodoxă?¹⁵⁶ Ar însemna să ne facem o idee prea critică despre pregătirea „reprezentanților bisericii“ românești din secolul al XVII-lea. Argumentul că pe Milescu nu „l-ar fi putut interesa, ca laic și la acea vîrstă [...] o lucrare atît de dificilă și de întinsă“¹⁵⁷ nu este probant, deoarece spătarul tot în 1661 a tradus *Cartea cu multe întrebări* a Sf. Athanasie, lucrare de pură teologie, în timp ce *Vechiul Testament* interesa deopotrivă pe umaniștii și cărturarii laici ca operă de istorie, civilizație, instituții, gîndire, morală, teme al culturii medievale a Lumii vechi. Manuscrisul *Bibliei de la 1688* a fost pregătit pentru tipar de frații Greceanu (*laici*), din porunca lui Șerban Cantacuzino (*laic*), „ispravnic“ al cărții fiind Constantin Brîncoveanu (*laic*), iar ediția de la Veneția imprimată grecește cu un an înainte și tot cu sprijinul voievodului Țării Românești a fost inițiativa și osteneala lui Nicolae Glyky (tot *laic*). Ce ne

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 511.

¹⁵⁶ Și în legătură cu această observație, revizuindu-l pe Milescu ar fi pus Dosoftei condeiul pe atîtea apocrife, el, ierarh al Bisericii ortodoxe, fără să aibe nici o preocupare pentru canonicitatea cărților *Vechiului Testament*? Aceasta ar echivala cu a spune că nu laici au făcut traducerea *Bibliei* în limba română, ci clerici cu atitudine laică (sau chiar protestantă)...

¹⁵⁷ *Op. cit.*, p. 512.

autorizează, așadar, să afirmăm că în această întreprindere „tăl-măcirea, copierea, tipărirea, verificarea canonicității și difuzarea“ ar fi fost a oamenilor bisericii, deoarece „laicii [...] participau la asemenea acțiuni numai în măsura în care erau angajați, într-un fel sau altul, de biserică“¹⁵⁸.

Iată de ce mărturisim că argumentele lui N.A. Ursu privind participarea lui Dosoftei la traducerea *Vechiului Testament* nu ni se par convingătoare. Cercetătorul ieșan reduce prea mult din meritele lui Milescu sau ale „dascălilor locului“, pentru a le trece — deocamdată fără limpezi temeiuri — pe seama marelui cărturar și poet. Și tocmai pentru că nu ne declarăm împotriva ipotezei ca atare, pentru că sintem convinși că învățații români cooperau și apreciem orice dovadă care atestă această unitate de creație, am fi bucuroși ca N.A. Ursu, într-un studiu consacrat anume ipotezei sale, să ne înfățișeze cu argumente filologice suficiente cit din lucrul lui Milescu a fost îmbunătățit de Dosoftei¹⁵⁹.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 512. De remarcat că pînă și Dumitru de la Cîmpulung, copistul ms 45 este tot un laic. Iar cît privește originea nu numai laică, dar modestă a Grecenilor, vezi Ioan C. Filitti, *Cine erau frații cărturari Radu și Șerban Greceanu*, în „Revista istorică română“, 4(1934), p. 69: „fiii unui modest proprietar de la Grecia de Dîmbovița [...], s-au ridicat prin singurele lor însușiri“.

¹⁵⁹ Nu vom întreprinde aici analiza ampleror și eruditelor comentarii ale lui N.A. Ursu la ediția Dosoftei, *Opere*, vol. I. Observăm numai că interpretarea textului corupt al însemnării de pe exemplarul de la mînăstirea Putna al *Bibliei* lui Șerban (reprodus în *ed. cit.*, între p. 474—475) trebuie îndrumată către titlul obișnuit al domnului (Brîncoveanu Basarab, ca și al înaintașului său Șerban *Cantacuzino Basarab*, sensul literelor *B.B.*, respectiv *C.B.*, din stemele celor doi voievozi). Faptul că un exemplar din *Biblia lui Șerban* a fost dăruit lui Dosoftei nu demonstrează deloc o datorie împlinită față de presupusul colaborator din partea celor care „știau cum au decurs lucrurile“, cum sugerează N.A. Ursu (*op. cit.*, p. 512). El însuși reproduce o semnătură a lui Dosoftei după un exemplar al *Evangeliei* tipărite la București în 1682 „care a fost dăruit lui Dosoftei de mitropolitul Theodosie al Țării Românești“ (*op. cit.*, după p. XCVI). Să tragem din faptul că i s-a trimis o tipăritură din Țara Românească (așa cum obișnuiau domnitorii și ierarhii timpului să trimită pretutindeni, în Moldova, Transilvania sau chiar la Athos, și alte centre de spiritualitate ortodoxă) concluzia că Dosoftei a avut un rol și în traducerea românească a *Noului Testament* editat de Șerban Cantacuzino? Cît privește originalul versiunii latine din stihurile sibiline reproduse și traduse de Dosoftei în *Parimiile preste an*, f. 130^r — 131^r, pe care N.A. Ursu le publică la p. 373—374 din ediția sa, dar mărturisește că nu le-a putut identifica sursa (p. 481), cercetarea trebuie îndrumată către o ediție din *Viața împăratului Constantin* de Eusebiu din Pamfilia, episcop de Cezareea, care să corespundă referinței repetate a cărturarului român, „cartea a cincea

**TRATATUL „DESPRE RAȚIUNEA DOMINANTĂ”,
PRIMA OPERĂ FILOZOFICĂ PUBLICATĂ ÎN LIMBA
ROMÂNĂ (1688)**

În istoria literaturii și a filozofiei românești s-a considerat mult timp că cea dintâi operă filozofică scrisă de un român și tipărită în limba română este *Divanul, sau gilceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul* de Dimitrie Cantemir¹. Publicată la Iași în 1698, cu text paralel (român și grec), această

[...], în a cincea carte“, referință aparent ciudată pentru că, după cum se știe, opera amintită a lui Eusebiu are numai patru cărți. Dar ediția cea mai accesibilă din principalele opere ale lui Eusebiu în anii când tălmăcea Dosoftei era aceea a lui Henricus Valesius (Henri de Valois, istoriograf al regelui Franței și elenist reputat), imprimată la Paris în 1659, și în această ediție *Cuvîntul despre Constantin către adunarea sfinților* este înfățișat drept cartea a V-a a *Vieții împăratului Constantin*. Referința este, așadar, corectă și într-adevăr, în cap. XVIII al *Cuvîntului* întâlnim versurile sibiline traduse de Dosoftei. Forma lor latină reprodușă în *Parimii* este deosebită, însă, și de versiunea lui Valois și de traducerea din Augustin, *Civitas Dei* XVIII, 23. Trimiterea lui Dosoftei, expresă și, cum am văzut, corectă, îndrumă căutarea versiunii reproduce de el numai spre o ediție a *Operele* lui Eusebiu anterioară anului 1683, sau spre o versiune latină manuscrisă a *Vieții împăratului Constantin* (ediția Mainz, 1672, de care ne-am folosit, reproduce textul și traducerea lui Valesius). Adăugăm, pentru cunoașterea răspîndirii oracolului sibilin tradus de Dosoftei că primele șase stihuri (cu acrostihul Ἰησοῦς), într-o nouă versiune românească, au fost publicate în cartea lui Nicodim Aghioritul, *Nevăzut războiu*, Neamțul, 1826, p. 451, împreună cu textul grecesc reproduș după ediția originală a cărții, Veneția, 1796, p. 320.

¹ În legătură cu caracterul filozofic recunoscut acestei opere de diferiți cercetători, începînd cu B.P. Hasdeu, a se vedea studiul nostru introductiv la *Divanul*, în D. Cantemir, *Opere complete*, I, București, 1974, p. 46—58. Reluînd problema primei opere originale de gîndire românească pe un plan mai larg — incluzînd filozofia politică — acest titlu se cuvine însă *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, operă cu aproape două secole anterioară. V. în acest sens Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Teodosie*, București, Edit. Minerva, 1973 și observațiile noastre din volumul colectiv *Neagoe Basarab, 1512—1521*, București, 1972, p. 314 și urm., 362 și urm.

operă relua tema filozofică străveche a raporturilor dintre suflet și corp în perspectiva severă a moralei creștine.

Pentru gândirea românească, noutatea lucrării consta în faptul că autorul nu soluționa problema apelând exclusiv la textele și autorii creștini tradiționali. Stoicii, Plutarh, Cicero, Epictet și Seneca, iar dintre gânditorii mai noi Erasm și Andrea Wisso-watius erau invocați de tânărul învățat, care își vădea astfel erudiția și lărgimea de orizont cultural. Citarea, uneori recoman-darea operelor unora „dintre păgini nu nevrednici“ sau „ale stoi-cilor porunci zece“² fac din Cantemir un autor modern pentru vremea lui. Fără să fi depășit granițele gândirii religioase, el știa să prețuiască, în afara ei, autoritatea filozofilor laici ai antichității și ai Renașterii. Însăși paralelele polarelor om-univers și suflet-corp alătură cartea atitor opere mai vechi, în care atitudinea omului față de lume era rezolvată prin relația între macrocosm și micro-cosm.

Divanul avea avantajul unei premiere în scrisul românesc prin meritul de a fi cea dintii operă etică originală produsă de cultura noastră și răspîdită prin tipar. Aceasta nu înseamnă că cititorii români ar fi fost lipsiți pînă atunci de lecturi cu conținut moral. În afara operei de care ne vom ocupa mai departe trebuie să ținem seamă de răspîndirea în limba română a unei relativ bogate literaturi „de înțelepciune“, din care se cuvine să cităm *Cazania lui Varlaam*, *Îndreptarea legii*³, *Varlaam și Ioasaf* în traducerea românească a lui Udriște Năsturel, *Mărgăritarele Sf. Ioan Hrisostom* și, mai ales, cărțile sapiențiale ale *Vechiului Tes-tament* care, începînd din 1664 (tălmăcirea lui Nicolae Milescu)⁴ se aflau, în manuscrise sau în ediția *Bibliei de la București*, la îndemîna cititorilor de la noi. Dar operele amintite se încadrau într-o sferă sapiențială largă (așa numita *Weisheitsphilosophie*). Preocuparea noastră este de a ști cînd a fost tradusă și tipărită la

² D. Cantemir, *Divanul*, ed. cit., p. 357 și 389.

³ Tradusă de Daniil Panonianul și tipărită în 1652 prin grija altui însemnat cărturar român, mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei, această operă considerată pînă de curînd numai ca un monument al vechii noastre literaturi juridice, a fost răspîdită, de fapt din intenții morale, educative, societății românești a timpului fiindu-i necesară „descoperirea învățăturii de folos“, care se dobîndește prin „canon, pravilă sau dreptariu“. V. în acest sens stu-diul *Udriște Năsturel și agonia slavonismului cultural în Țara Românească*, în acest volum, p. 65.

⁴ V. în acest volum capitolul *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, p. 106 și urm.

noi prima scriere cu caracter indiscutabil de filozofie morală. Acest titlu revine traducerii micului tratat *Despre rațiunea dominantă* (Περὶ ἀποκράτωρος λογισμοῦ) publicată la București în 1688 sub numele celebrului istoric evereu Iosephus Flavius căruia, pe atunci, îi era atribuită paternitatea acestei scrieri. Publicațiile filozofice în limba română sînt inaugurate, cum vom vedea, printr-o operă de mare răsunset în literatura universală.

1. „DESPRE RAȚIUNEA DOMINANTĂ“, OPERĂ FILOZOFICĂ DIN EPOCA ELENISTICĂ

Despre rațiunea dominantă sau *Pentru singurul Țitoriul gînd*, cum e intitulată scrierea în vechea traducere românească, a fost alcătuită în secolul I al erei noastre⁵. Autorul nu este, cum s-a crezut mult timp, Iosephus Flavius⁶, ci un cărturar din Alexandria,

⁵ Dintre bunele ediții critice ale acestui text vezi *The Cambridge Septuagint* edited by O.F. Fritzsche and H.B. Swete, vol. III, Cambridge, 1894, p. 729 și urm.; v. și traducerea engleză a lui R.B. Townshend în *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* edited by R.H. Charles, vol. II, Oxford, 1913, p. 653—665 (introducere) și 666—685 (traducere). Studiul cel mai complet despre opera de care ne ocupăm este al lui J. Freudenthal, *Die Flavius Iosephus beigelegte Schrift Ueber der Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Breslau, 1869, 173 p. (în microfilm la Biblioteca Academiei R.S. România); de consultat și C.L.W. Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, 4. Lief., Leipzig, 1857, p. 285 și urm.; A. Wolscht, *De Ps.-Iosephi oratione quae inscribitur περὶ ἀποκράτωρος λογισμοῦ*, Marburg, 1881; A. Deissmann, în Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudopigraphen des Alten Testaments*, II. Bd., Tübingen, 1900, p. 149—177 și mai ales articolul lui I. Heinemann, în Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 27. Halbband, Stuttgart, 1928, col. 800—805. Pentru climatul cultural în care a fost alcătuit tratatul vezi Franz Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, II. Bd., Leipzig, 1892, p. 601 și urm. și Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4. Aufl., Bd. III₂, Leipzig, 1903, p. 297 și urm. Alte indicații bibliografice la J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 120 și urm. și Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, III und IV. Aufl., IV. Bd., Leipzig, 1901, p. 527—528.

⁶ Atribuirea o făcuse Sf. Ieronim, *Historia ecclesiastica*, III, 10, 6; *Contra pelagianos*, II, 6; *De uiris illustribus*, 13; v. și Suidas, *Lexicon*, s.v. Ἰώσηπος; alți autori care au împărtășit această opinie, contribuind la faima scrierii, sînt citați de C.L.W. Grimm, *op. cit.*, p. 293 și urm. și de J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 117 și urm. S-a obiectat însă că opera cuprinde erori istorice care nu pot fi atribuite lui Iosephus Flavius, autor în același

om de limbă și cultură grecească, adept al filozofiei stoice, dar, totodată, un fidel al tradiției ebraice. Unii cercetători socotesc că acest Pseudo-Iosephus era retor⁷ și că opera la care ne referim trebuie să fi fost o cuvîntare ocazională, presupunere confirmată de unele aluzii ale autorului și de stilul oratoric elegant în care își expune ideile⁸.

Folosind argumente din gândirea stoică și ilustrîndu-și teze cu un episod din istoria poporului evreu, Pseudo-Iosephus încearcă să demonstreze că rațiunea este capabilă să domine afectele. Din cele 19 capitole ale scrierii, primele patru sînt consacrate expunerii teoriei afectelor, clasificării acestora în pasiuni și virtuți cu influențe vizibile din Platon și Aristotel preluate prin gândirea stoică, de largă răspîndire în perioada elenistică. Problema are, pentru autor, o importanță teoretică și una practică: rezolvarea ei ajută la cîștigarea „cele mai mari virtuți, adică prudența (φρόνησις)”. Rațiunea (este vorba de rațiunea „bine cinstitoare” a omului credincios legii mozaice) este definită drept „minte cu cugetare dreaptă” (ἄρθος λόγος, expresie aristotelică)⁹, mintea celui care cultivă „viața conformă înțelepciunii”. Înțelepciunea (σοφία) este filozofia în vechea definiție a lui Pitagora, transmisă de Heraclid din Pont, Diogene Laerțiu și Cicerone, anume „cunoașterea lucrurilor divine și umane și a cauzelor acestora”¹⁰. Ea constă, pentru Pseudo-Iosephus, în studiul *Legii*¹¹ prin care, după autorul iudeoalexandrin, nu numai cele divine, dar și „cele lumești pot fi învățate cu folos”.

timp străin filozofiei alexandrine prezente în tratat (E. Beurlier, în F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, Paris, 1928, col. 501). Cît privește data scrierii, ea trebuie fixată între 63 î.e.n. (căderea principilor hasmoneeni) și 40 e.n. (persecuția lui Caligula) după argumente scoase din tratat, cap. IV, 1 și XIV, 9 (E. Beurlier, *loc. cit.* și E. Schürer, *op. cit.*, p. 526).

⁷ I. Heinemann, *Poseidonios metaphysische Schriften*, I. Bd., 1924, p. 154—156 atribuie scrierea unui predicator influențat de filozoful alexandrin Poseidonios, cu convingeri stoice și peripatetice grefate pe o bună cunoaștere a tradiției ebraice.

⁸ Ipoteza lui J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 12, neîmpărtășită de H. Norden (*Die antike Kunstprosa*, I. Bd., p. 416) care crede că este vorba de o diatribă stoică, în timp ce I. Heinemann (în Pauly-Wissowa, *op. cit.*, col. 803) vede în acest text o cuvîntare filozofică obișnuită în adunările de pregătire a saba-tului.

⁹ Aristotel, Ἡθικά Νικομάχεια, 1144 b 26.

¹⁰ Diogene Laerțiu I, 12; Cicerone, *Tusculanes* V, III, 7—9.

¹¹ Se înțelege *Thora*, formată din primele cinci cărți ale *Vechiului Testament*.

Această curioasă îmbinare între elementele gândirii grecești și ale doctrinei religioase iudaice face din scrierea lui Pseudo-Iosephus un produs caracteristic al culturii elenistice. Autorul pare să fi fost un contemporan și un tovarăș de idei al lui Philon, cel mai de seamă reprezentant al gândirii alexandrine. Teoria virtuților cardinale pe care stoicii o luaseră din *Republica* lui Platon¹², împărțirea pasiunilor între plăcere și durere, expunerea relației dintre rațiune și afecte îl ajută pe Pseudo-Iosephus să demonstreze deplina libertate interioară a omului. Printr-o rațiune bine orientată omul este capabil să domine atît plăcerea cît și durerea, poate să reziste presiunilor exterioare, să rămînă fidel idealului său de gîndire și comportare. Spre deosebire de stoici, care vedeau în pasiuni simple dereglări ale rațiunii și preconizau extirparea lor, Pseudo-Iosephus credea, ca și gînditorii moderni (regăsim ideea la Descartes)¹³ că pasiunile sînt innăscute și că rațiunea nu le poate distruge, ci numai domina. Iar pentru a demonstra aceasta cu exemple familiare cititorilor sau ascultătorilor săi, autorul amintește, între altele, de rezistența castului Iosif față de ispitele frumoasei soții a lui Putifar, și descrie cu talent lupta eroică a celor șapte frați „macabei“ împotriva tiranului Antioh.

Episodul formează partea literară a operei lui Pseudo-Iosephus, dar autorul îi atribuie importanța unei argumentări filozofice. În anul 168 î.e.n. cotropitorii sirieni (diadohii lui Alexandru cel Mare) ocupaseră Ierusalimul, exercitînd o cruntă opresiune militară asupra locuitorilor și încercînd convertirea lor forțată la modul de viață și concepțiile grecești. Ei pradă templul, interzic practicarea vechilor ritualuri, batjocoresc și robesc pe locuitori. Supus unei aspre dominații politice și economice, lovit în convingerile și obiceiurile lui străvechi, poporul se răscoală sub conducerea macabeilor și, în urma unor lupte crîncene, izgonește din țară pe sirieni. Acest război popular de eliberare, care a adus și unele îmbunătățiri ale condiției țăranilor, rămăsese în conștiința generală un exemplu de rezistență împotriva asupririi și de fidelitate față de tradițiile patriei. De mare popularitate se bucura istoria relatată de Iason și repovestită în *A doua carte a Macabeilor* privind moartea în chinuri a șapte tineri (confundați în mod greșit cu macabeii înșiși), care, împreună cu mama lor și bătrînul Eleazar, au rezistat atît fîgăduielilor, cît și amenințărilor regelui sirian Antioh al

¹² Platon, *Republica*, IV, 427 e și urm.

¹³ *Traité des passions*, I, 50.

IV-lea Epiphanes, refuzând să sacrifice zeilor. Pseudo-Iosephus vede în lupta celor șapte tineri un conflict între rațiune și pasiuni: călăuziți de prudență (în sens de rațiune practică), întăriți prin virtuțile curajului, dreptății și înfrinării, eroii domină pasiunile plăcerii (lăcomia, pofta, trufia etc.) ca și ale durerii (mânia, frica, suferința fizică etc.). Iată de ce, fără să scadă valoarea literară a acestui episod, descris cu un puternic realism, autorul revine mereu asupra înțelesului său filozofic, subliniind: „Vezi dar că rațiunea este capabilă să domine pasiunile?” Mai convingătoare decât expunerea teoretică, sistematică, din capitolele introductive ale tratatului, partea narativă trebuie să demonstreze adevărul tezei lui Pseudo-Iosephus.

2. FAIMA SCRIERII ÎN ANTICHITATE ȘI EVUL MEDIU

Nu numai faima lui Iosephus Flavius, celebrul autor al *Antichităților iudaice*, dar calitățile intrinsece ale scrierii atribuită lui, limba aleasă, stilul elegant, imbinarea reușită a teoriei filozofice cu elementele unei istorii de mare popularitate și mai ales mesajul acestei istorii, exaltarea tăriei morale și a rezistenței împotriva opresiunii, au asigurat multă vreme tratatului *Despre rațiunea dominantă* un loc privilegiat în lumea literelor. În secolul al IV-lea, Eusebius îl citează ca „operă de artă puțin comună”¹⁴ iar Sf. Ieronim îl apreciază drept „liber ualde elegans”¹⁵. În același secol, autori de seamă ai literaturii bizantine alcătuiesc parafraze sau se inspiră din opera lui Pseudo-Iosephus¹⁶ care pătrunde apoi și în literaturile siriacă, arabă și etiopiană¹⁷. Influențați de înrudirea tematică (legenda celor șapte frați), copiiști zeloși o adaugă *Septuagintei* ca *A IV-a carte a Macabeilor*. Prin manuscrise ale acestui

¹⁴ În *Historia ecclesiastica*, III, 10.

¹⁵ În *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, s.v. *Iosephus*.

¹⁶ Sf. Grigore de Nazianz în *Cuvîntul al XXII-lea asupra macabeilor*, Sf. Ambrozie în *De vita beata*, c. I, etc.

¹⁷ Cf. *The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac*, edited by R.L. Bensly, with an introduction and translation by Barnes, Cambridge, 1895; pentru *Legenda Anei și a celor șapte fii* în limba arabă v. Moses Gaster, *The Scroll of the Hasmonaeans*, în *Studies and texts of folk-lore, magic romances, apocrypha*, vol. I, London, 1925, p. 286 (după *III Macabei*); legenda „fiilor lui Magabjos”, în etiopiană, la Horowitz, în „*Zeitschrift für Assyriologie*”, 19(1905–1906), p. 194 și urm.

corp de scrieri, dar mai ales între operele lui Iosephus Flavius, micul tratat *Despre rațiunea dominantă* este remarcat de primii umaniști. Lupo de Castiglionchio, vestit cărturar și diplomat florentin, traducător din Xenofon, Demonstene și Isocrate, dă o versiune latină a scrierii lui Pseudo-Iosephus încă din secolul al XIV-lea¹⁸.

Splendide miniaturi în codici din secolele IX—XVII, picturi și sculpturi împodobind vechile catedrale ne dovedesc că, în bună măsură prin Pseudo-Iosephus, istoria celor șapte frați devenise motiv de inspirație pentru artiștii medievali¹⁹. În 1517 Erasm din Rotterdam, sensibil la tema persecuției ca orice gânditor umanist care-și permitea să critice, fățiș sau voalat, Vaticanul, alcătuiește o parafrază latină a scrierii lui Pseudo-Iosephus (*De imperatrice ratione*), publicată în 1524 între operele autentice ale lui Iosephus²⁰. Doi ani mai târziu textul original a fost imprimat pentru prima oară, sub numele celebrului istoric, în ediția de la Strassbourg a *Septuagintei*²¹. Editorul, Johannes Lonicerus, a avut de înfruntat pentru aceasta atacurile teologilor catolici: scrierea unui autor ca Iosephus Flavius, renegat de conașionalii săi pentru că a pactizat cu romanii, rămas în afara tradiției creștine, nu avea ce căuta în *Biblie*²². Cu toate acestea, tratatul a continuat să fie republicat nu numai între operele istoricului evreu (începând cu ediția princeps de la Basel în 1544), dar și în edițiile filologice ale *Septuagintei*, îngrijite de umaniști protestanți care, deși considerau tratatul drept o scriere apocrifă, îi atribuiau cinstea cuvenită oricărei

¹⁸ Giulio Negri, *Istoria degli scrittori Fiorentini*, p. 344, apud Freudenthal, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹ V. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, Paris, 1956, p. 305—106, fresce și miniaturi din secolele VIII—XVII. Réau le consideră exclusiv ilustrări ale *Cărții a II-a a Macabeilor*, dar între ele aflăm manuscrisul miniat al omiliilor Sf. Grigore de Nazianz (Biblioteca Națională din Paris, secolul IX), ceea ce sugerează o inspirație din *Rațiunea dominantă* (v. mai sus, nota 15.)

²⁰ Este ediția lui E. Cerviconus, *Opera Josephi, interprete Ruffino presbytero. De insignis machabaeorum martyrio castigatus Erasmo...* Coloniae, 1524. Republicată la Basel în 1524, 1534, 1540 etc. parafraza lui Erasm reprezintă prelucrarea unei traduceri latine, iar nu a originalului grecesc.

²¹ *Sacrae scripturae veteris nouaeque omnia*, vol. III, Argentorati, apud Vuolphium Cephalaeum, 1526.

²² Principala critică a formulat-o J. Morinus („propter uiolatae religionis“, *Exercitationes biblicae*, c. I, ex. 9, cap. I; cf. J. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, ed. 3-a, vol. V, Hamburg, 1746, p. 26—27). Lonicerus a fost apărat de I.E. Grabius în prolegomenele ediției sale a *Septuagintei*, cap. III, 6.

opere literare a antichității. Ea a fost tradusă apoi în franceză, germană, cehă, italiană, spaniolă, olandeză, engleză²³. Iar prin anii 1661—1664, tocmai pe când, la Port Royal, Arnauld d'Andilly pregătea o nouă traducere franceză a scrierii „qui est un discours pour montrer que la Raison domine les Passions”²⁴, în celălalt capăt al Europei un tânăr învățat moldovean, spătarul Nicolae Milescu tălmăcea românește *Pentru sîngurul Țitoriul gînd*.

3. TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ ȘI RAȚIUNILE EI

Viitorul ambasador al Rusiei în China îndeplinea pe atunci slujba de capuchehaia al domnitorului Țării Românești Grigore Ghica (1660—1664) pe lângă Poarta otomană. Excelent cunoscător al limbii grecești, Milescu își trecea timpul traducînd o carte care nu fusese niciodată tălmăcită românește în întregime, *Vechiul Testament*. În ediția greacă pe care o folosea el²⁵ se afla și scrierea lui Pseudo-Iosephus pe care Milescu a tradus-o astfel pentru prima oară în limba română.

Tălmăcirea spătarului se păstrează la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei R.S. România, într-un manuscris (rom. 45) fost al Bibliotecii Centrale din Blaj, manuscris care, deși descris încă din 1944, nu a fost după cum se cuvine valorificat în studiile de istorie literară²⁶. Interesul științific al manuscrisului este multiplu. În afară de faptul că în el găsim cel mai vechi text românesc al traducerii din Pseudo-Iosephus, același manuscris permite rezol-

²³ Vezi descrierile acestor traduceri la S.F.G. Hoffmann, *Lexicon bibliographicum*, Lipsiae, 1832, s.v. Josephus Flavius și J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 127 și urm. Traducerea cehă a lui Paulus Aquilinus Hradecky (cea dintîi din răsăritul Europei) a fost publicată în 1553 între operele istoricului evreu.

²⁴ Publicată la Paris, 1668, apoi în numeroase alte ediții la Amsterdam, Bruxelles și Paris. O traducere franceză anterioară (Lyon, 1558), făcuse François Bourgoing.

²⁵ *Divinae Scripturis nempe Veteris et Novi Testamenti omnia graece*. Francofurti ad Moenum, Wecheli hoeredes, 1597. Ediția a fost îngrijită de Francisc Iunius și Frederic Sylburg și pentru cultura românească are o deosebită însemnătate, fiind *prototipul Bibliilor lui Șerban Cantacuzino* (ed. greacă de la Veneția, 1687 și cea românească de la București, 1688).

²⁶ Vezi la Nicolae Comșa, *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală din Blaj*, Blaj, 1944, p. 43—49, o descriere imperfectă (nu-l identifică pe Milescu) și o reproducere incompletă și plină de erori a celor două predoslovii ale manuscrisului.

varea definitivă, în favoarea spătarului, a problemei traducerii *Bibliei lui Șerban* (București, 1688)²⁷.

Manuscrisul de la Cluj cuprinde traducerea lui Milescu într-o formă revizuită în Țara Românească de „dascăli ai locului“, ca pentru întreg textul *Vechiului Testament*. Această operă de colaborare este impresionantă: traducătorii au folosit, pe lângă ediția din 1597 a *Bibliei*, alte câteva în limba greacă sau latină, între ele chiar o versiune din ebraică și, procedeau fără precedent în tălmăcirile românești de pînă atunci, au notat într-un bogat aparat critic, întocmit după normele filologiei apusene, diferitele lecțiuni, omisiuni, emendații rezultate din compararea textelor folosite²⁸.

Din nou revizuită (pentru „netezirea“ limbii), această traducere a fost pentru prima oară publicată în *Biblia lui Șerban*, la București, în 1688²⁹. Considerate în lumina împrejurărilor culturale de la noi din secolul al XVII-lea, amîndouă inițiativele — traducerea ca și în editarea tratatului *Despre rațiunea dominantă* în cuprinsul *Bibliei* — provoacă nedumeriri.

Atît numele autorului, ideile filozofice, sărăcia ei dogmatică și titlul scrierii, cît și doctrina oficială despre cărțile canonice și cele apocrife, spuneau traducătorilor români că se află în fața unui text profan. Acești traducători, între care un prelat grec, Ghermano Nyssis și desigur învățatul Constantin Cantacuzino Stolnicul, nu puteau ignora, după cum nu putuse ignora Milescu, însemnătatea dată tocmai în vremea lor atitudinii adoptată față de unele texte din *Biblie*. A fi menținut în traducerea românească a acestei opere micul tratat al lui Pseudo-Iosephus însemna anume luarea unei atitudini potrivnice aceleia hotărîtă de doctrina oficială a Bisericii ortodoxe.

Se știe că spre sfîrșitul secolului al XVI-lea și în cea mai mare parte a veacului următor, Europa răsăriteană a fost teatrul unei aspre lupte propagandistice între protestanți și catolici, dornici în egală măsură să ciștige adepți între creștinii supuși Imperiului otoman, ca și între cei din țările române și Rusia. Încercările bisericii răsăritene de a se opune uneia dintre influențe au favorizat adesea ofensiva celeilalte, astfel încît, acțiunile anticatolice ale

²⁷ V. în acest volum capitolul *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, p. 106 și urm.

²⁸ V. în acest volum, p. 124.

²⁹ Sub titlul *A lui Iostip la Macavei carte, adecă Despre stingurul piitoriu gînd*, în *Biblia*, București, 1688, p. 740—750.

lui Chiril Lucaris, patriarhul Constantinopolului între 1620—1638, au determinat unele succese temporare ale ideilor calvine în cercurile cărțurărești din Fanar. Între aceste idei, una de importanță capitală pentru protestanți, anume necesitatea eliminării din *Biblie* a cărților necanonice („neinspirate“, apocrife sau pseudo-epigrafe) a fost adoptată de Chiril Lucaris în cap. III al *Mărturisirii* sale, publicată în 1629 și 1633. În cursul reacției antic Calvinice care a urmat morții lui Lucaris (1638) ortodocșii au precizat, în special în sinoadele de la Ierusalim și Constantinopol (amândouă ținute în 1672) și ca un element doctrinar obligatoriu, acceptarea apocrifelor ca texte canonice (opinia izolată a lui Dosithei al Ierusalimului care l-a acuzat pe Lucaris că „fără înțelegere și fără știință sau chiar din rea voință le-a numit apocrife“) numai ca texte cu valoare morală (opinia patriarhului Dionisie al IV-lea și a altor autori ulteriori), sub denumirea generală de ἀναγιγνωσκόμενα „[cărți] bune de citit“. De observat însă că din această categorie făceau parte texte ca *Istoria Suzansei*, *Înțelepciunea lui Solomon* și a lui *Sirah*, primele cărți ale *Macabeilor*, dar nu tratatul lui Pseudo-Iosephus. Traducătorii români, pornind de la o ediție protestantă a *Septuagintei* și respectându-i cuprinsul, s-au abătut de la doctrina ortodoxă atât prin acceptarea separației dintre canonice și apocrife (intitulate astfel) introdusă de Martin Luther și adoptată de Lucaris, cât și prin păstrarea unui text atribuit unui scriitor profan, carte care nu fusese acceptată nici în versiunile slavonă și latină, nici în multe traduceri protestante ale *Bibliei*³⁰.

Operei lui Pseudo-Iosephus i-a fost totuși dat să pătrundă în literatura noastră veche pe această cale, a adoptării apocrifelor

³⁰ Tratatul *Despre rațiunea dominantă (IV Macabei)* lipsește din *Vulgata* (versiunea latină oficială a *Bibliei*), din bibliile în traducere slavonă, ca și din edițiile protestante în limbi moderne. De remarcat că între versiunile *Bibliei* în limbi vernaculare, cea românească este singura care, în câteva ediții (1688, 1795, 1855) a inclus această carte atât de controversată și tot singura care a făcut această excepție în toate literaturile sacre ortodoxe. (*Biblia* editată de Șerban Cantacuzino la Veneția, 1687 în tipografia lui N. Glyky cuprinde tratatul, la p. 894—904; este însă o ediție în greaca veche care o reproduce pe cea din Frankfurt, 1597). Pentru absența cărții din bibliile în limbi slave, a se vedea Franko, *Monumenta linguae nec non litterarum ukraino — russicarum (ruthenicarum)*, I-IV, Lvov, 1896—1906; V. Jagić, *Die serbokroatischen Übersetzungen der Bibel im ganzen oder einzeldem Teilen*, în „Archiv für slavische Philologie“, 38(1903), p. 496—532; lucrările fundamentale ale lui Tihonravov, Pypin-Spasović etc.

de mare răspîndire, ca și atitea alte „scrieri mincinoase“ devenite cărți populare, ca *Iosif și Asineta*, *Povestea zapisului lui Adam*, *Povestea lui Ahikar Asirianul (Arghirie și Anadan)* și care au circulat o vreme ca adaose ale unora din manuscrisele *Vechiului Testament*³¹.

Traducerea lucrării lui Pseudo-Iosephus se datora, desigur, prezenței sale în ediția *Bibliei* folosită de Milescu și de revizorii lui (Frankfurt, 1597). Dar traducătorii nu au preluat tot ce cuprindea *Vechiul Testament* în această ediție (ei au omis, după cum arată în predoslovie, o altă apocrifă, *Cartea a IV-a a lui Ezdra*³². Ei au avut, așadar, o atitudine circumspectă față de apocrife și, dacă au tradus totuși una dintre ele — tratatul atribuit lui Iosephus Flavius —, au făcut-o pentru rațiuni culturale, umaniste, iar nu religioase. *Despre rațiunea dominantă* era tocmai una din scrierile suspecte, fără utilitate ecleziastică, atribuită unui autor laic, eliminată atît din catalogul cărților sacre (canonice), cît și al celor tolerate ca „bune de citit“ (așa numitele ἀναγιγνωσκόμενα). Dar deși știau, după cum menționează în predoslovie manuscrisului citat, că „unele cărți nu este îngăduit de biserică să se citească“³³, Milescu și colaboratorii lui de mai târziu au păstrat tratatul *Despre rațiunea dominantă* cu titlul și paternitatea lui care scandalizau pe teologii vremii, lăsîndu-se conduși de motive culturale și trecînd cu bună știință peste interdicțiile teologice.

Ei au fost neîndoielnic atrași de mesajul filozofic și etic al scrierii. Problema virtuților și a viciilor nu era, firește, nouă: cărțile de învățătură, omiliile, predicile și cazaniile reluau necontenit, în nesfîrșite variante, acest subiect comun filozofiei antice, medievale, ca și doctrinei religioase a vremii. Dar în tratarea teoriei sale Pseudo-Iosephus nu recurgea la obișnuita soluție a autorității scripturistice, la îndemnul pioase sau evocarea amenințătoare a chinurilor postume.

Tratînd subiectul din perspectiva rațională a filozofiei stoice, el recurge numai la virtuțile explicative ale acestei filozofii și la argumente de fapt (exemplul, pe care autorul îl socotește convîngător și îl folosește în scopuri filozofice, al rezistenței celor șapte frați). Dominarea pasiunilor este rezolvată în limitele persona-

³¹ Cf. Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, p. 15 și urm.

³² V. în acest volum, p. 133.

³³ Ibidem.

lității umane, cu mijloacele rațiunii, fără intervenții miraculoase. Episodul invocat nu este expus ca un martiraj, cum va face mai târziu literatura hagiografică, ci ca o luptă (*certamen*) în sensul vechi al termenului, în care se manifestă caractere puternice, complet și frumos realizate (autorul relevă *καλοκάγαθία* eroilor săi, idealul de desăvârșire umană al antichității). Confruntarea dramatică dintre cei șapte tineri, încurajați de dascălul și de mama lor, și tiranul Antioh este astfel relatată încît să amintească cititorilor legenda Niobei, mama altor șapte feciori (și șapte fiice) uciși pe nedrept de Artemis și Apollon. Iar Pseudo-Iosephus, om de cultură grecească, nu putea ignora legenda niobizilor (posibilitatea unei influențe directe a fost chiar afirmată de unii cercetători). Familiarizați cu filozofia și literatura antică, traducătorii lui Pseudo-Iosephus știau că, filozofic și literar, opera acestuia era o noutate în cultura română a vremii, dar o noutate care răspundea unei curiozități în formare, mereu mai accentuată în deceniile ce vor urma. De aceea, ideea stoică fundamentală a lucrării *Despre rațiunea dominantă* nu va rămîne izolată în literatura noastră filozofică. Peste zece ani Cantemir reia, în *Divanul*, referințele la stoici, iar cînd, în aceeași operă îndeamnă ca „socotiala dreaptă și întregă pe greșitoarea poftă să o stăpînească”³⁴ el acceptă, negreșit, capacitatea rațiunii de a domina pasiunile.

Cartea lui Pseudo-Iosephus spunea însă mult traducătorilor și cititorilor ei din secolul al XVII-lea și prin mesajul care îl entuziasmase, cu un veac și jumătate în urmă, pe Erasm. Ideea rezistenței față de opresiune căpătase o deosebită actualitate în climatul politic și ideologic al țărilor românești din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Înăsprirea apăsării otomane, rezistența lui Constantin Șerban, Gheorghe Ștefan, Mihnea al III-lea Radu, tratativele secrete ale lui Șerban Cantacuzino cu austriecii pentru o coaliție care, mai ales după înfrîngerea răsunătoare a turcilor de la Viena (1683) ar fi trebuit să ducă la sfîrșitul Imperiului otoman, lăsase să se întrevadă pentru un scurt răstimp posibilitatea eliberării țărilor românești și a întregii Peninsule Balcanice de sub jugul turcesc. Protestele împotriva opresiunii externe începeau să fie exprimate fățiș de înalții demnitari ai țării chiar în tipări-turile vremii. Adresîndu-se lui Șerban în prefața unei cărți din 1690, mitropolitul Theodosie Veștemeanu deplîngea soarta „pămîntului și rodului [neamului, *n.n.*] nostru”, declarînd: „și simțim

³⁴ *Divanul*, ed. cit., p. 303.

tiranica putere păginească într-însul hrănindu-se și răsfirindu-se [...] intru atita zmăcinare și măcinare ce păgineștile porunci fac [...] și pentr-atîția ani oștile, răpirile și hlăpile lor răsăpindu-l și sărăcindu-l³⁵ Formele luate la noi de apăsarea otomană îngăduiau mai mult decît o analogie cu apăsarea siriană evocată de tratatul lui Pseudo-Iosephus. Încă din secolul precedent turcirea devenise o măsură în mod excepțional acceptată, ca o soluție de salvare politică, de membri ai clasei dominante, ca Iliăș Rareș (1551), Mihnea Turcitul (1591) și fiii săi³⁶.

Dar tocmai de aceea oamenii cultivați trebuie să-și fi amintit și de exemplul contrariu al Sf. Ioan Românul, spinzurat la Constantinopol în 1662 pentru că a refuzat să treacă la islamism³⁷.

Despre ra'iunea dominantă preconiza tocmai rezistența față de opresori și „păzirea legii celei de moșie“. În paginile acestei scrieri era înfruntată tirania și exaltată tăria morală. Cei șapte tineri sint niște luptători care „bătîndu-se biruea pe cei ce-i muncă“³⁸. Propunerea lui Antioh era ispititoare: „Credeti dar că și boerii asupra lucrurilor mele veți lua lepădîndu-vă de cel de moșie al vostru al politiei obicei și, luînd vieața elinească și primenindu-vă, desfătați-vă în tineretile voastre“. Dar ei, „auzînd mîngîituri și văzînd groaznice, nu numai nu se temură, ci și împotriva filosofiră

³⁵ Vezi I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, București, 1903, p. 234—235.

³⁶ Damaschin Mioc, în *Istoria României*, vol. II, București, 1962, p. 900 și 931. În iunie 1708 stolnicul Constantin Cantacuzino semnala cancelarului Rusiei, contele Golovkin, tendința de convertire în masă la islam („Povara jugului a devenit atît de grea, încît, nemaiputînd să plătească impozite și să suferă lipsuri, populația trece la credința turcă [...]. Sate întregi s-au turcit“) (document în Arhiva Centrală de Stat de Acte Vechi, Moscova, fondul 68, 1708, N. 2, f. 104—105, la C. Șerban, *Legăturile stolnicului Constantin Cantacuzino cu Rusia*, în „Studii și articole de istorie“, 2(1957), f. 237—254). La persecuții religioase se referea și Șerban Cantacuzino în scrisoarea către țarii Ivan și Petru Alexeevici din 4 iunie 1688 (L.E. Semionova, *Stabilirea legăturilor diplomatice permanente între țările române și Rusia la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea*, în „Romanoslavica“, 5 (1962), p. 31).

³⁷ Viața Sf. Ioan Românul, tînăr dintr-o familie boierească din Oltenia, capturat în timpul ocupației otomane a Țării Românești din 1659, a fost scrisă de învățatul grec Ioan Cariofil, vistier în Țara Românească sub Radu Vodă Leon (1664—1669). Textul original a fost publicat pentru prima oară la Veneția, în 1799, iar traducerea românească la București, în 1801 (cf. I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. II, București, 1910, p. 431, nr. 642). Vezi și Demostene Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. I, București, 1938, p. 189.

³⁸ Pentru singurul țititoriul gînd, VI, ed. 1688, p. 744 a.

tiranului și, prin buna cuvintare, tirania lui o surpară³⁹. Scrierea lui Pseudo-Iosephus răspundea deci, printr-o parte importantă a ei, unor acute probleme contemporane traducătorilor.

La aceste motive ale traducerii trebuie adăugat, în sfârșit, prestigiul de care se bucura o lucrare atribuită lui Iosephus Flavius. Din aria culturii grecești opera celebrului istoric pătrunsese timpuriu în aceea bizantino-slavă. O veche traducere slavonă a *Războiului evreesc* transmisă prin copii ruse și române ocupă un loc important în tradiția manuscrisă a acestei scrieri⁴⁰. Cunoscută în țara noastră mai întâi prin versiuni slavone, opera lui Iosephus a circulat și în numeroasele ediții ale textelor originale (unele scrieri sînt consemnate în cataloagele bibliotecilor mănăstirilor Neamț și Văcărești)⁴¹. *Despre rațiunea dominantă* era deci o operă care trebuia să impună traducătorilor români și prin fama autorului căruia îi era, pe atunci, atribuită.

O altă nedumerire privește condițiile de editare a traducerii din Pseudo-Iosephus, ca și a *Bibliei lui Șerban* în întregimea ei. De vreme ce a dispus de un text atît de îngrijit întocmit (ms rom. 45) a cărei reproducere n-ar fi făcut decît să crească valoarea ediției sale, pentru ce Șerban Cantacuzino l-a imprimat în 1688 fără aparatul critic amintit? Pentru ce, de asemenea, această ediție menționează abia în cîteva rînduri meritele deosebite ale traducătorilor și îl uită cu totul pe Milescu? Am răspuns la întrebare într-un capitol anterior, relatînd împrejurările publicării *Bibliei lui Șerban*⁴². În anul 1687—1688, cînd s-a cules și tipărit cartea, Domnul era, după cum arată unele izvoare, bolnav. A fost nevoie de un mare efort al tipografilor, de adoptarea unui ritm neobișnuit de lucru pentru editarea cărții, cea mai mare pe care o dăduse pînă atunci tiparul românesc. Șerban era condus în această grabă de aceeași ambiție care îl făcuse să investească, numai cu un an înainte, o sumă deșigur apreciabilă, după cum lasă de înțeles tipograful Nicolae Glyky, în *Biblia greacă* imprimată de acesta la Veneția. Aceeași ambiție explică laudele adresate domnitorului

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cf. A. Williamson în apendicele I la Iosephus Flavius, *The Jewish War*, London, The Penguin Classics, 1959, p. 403.

⁴¹ D. Fecioru, *Un catalog vechi de manuscrise și cărți al Bibliotecii Mănăstirii Neamț*, în „Biserica Ortodoxă Română” 69(1941), nr. 7—8 (extras, p. 23). *Catalogul cărților Mănăstirii Văcărești*, în E. Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV, București, 1936, p. 148, nr. 80.

⁴² V. în volumul de față, p. 137—138, n. 73.

muntean în predosloviile *Bibliei de la București*, omiterea numelor traducătorilor — care nu trebuiau să întunece meritele patronului literar (Șerban însuși) și abandonarea aparatului critic pentru reproducerea căruiua nu mai era timp: în septembrie 1688 se încheie tiparul, iar domnul se stinge la 28 octombrie același an. Fără simplificarea ediției el nu ar fi apucat să o vadă încheiată.

4. RĂSPÎNDIREA TRADUCERII ROMÂNEȘTI

Textul tratatului *Despre rațiunea dominantă*, așa cum fusese imprimat în *Biblia de la București*, în 1688, a fost reeditat de Samuil Micu Clain în *Biblia de la Blaj*, din 1795⁴³. Ca și în cazul înaintașilor săi, motivele lui Micu de a păstra în *Scripturi* micul tratat apocrif sînt de ordin cultural. Iată justificarea lui: „Cartea aceasta care să zice a lui Iosip, pentru că de Iosip Flavie ar fi scrisă, nici ss. părinți nu o cunosc dumnezeiască, nici în toate bibliile grecești să află, nici în canonul cărților jidovești, nici în bibliile latinești nu este, pentru aceia nici întru această *Biblie* nu am voit de nou a o tălmăci, ci precum să află în *Biblia* cea vechie românească o am lăsat, și numai pentru aceia o am pus aici, că s-au aflat în cea vechie românească, amintrilea loc întră cărțile *Sfintei Scripturi* nu poate să aibă“. Cărturarul fruntaș al Școlii ardelenene înțelegea să respecte inițiativa predecesorilor săi, chiar dacă astfel se abătea și el de la normele canonicității cărților biblice.

La fel a socotit episcopul Buzăului Filotei, republicînd tratatul lui Pseudo-Iosephus în ediția sa a *Bibliei*, din 1854—1856, „spre aducirea aminte de antica limbă vorbitoare romană“⁴⁴.

În același timp cu inițiativa lui Filotei, la Blaj, învățatul Timotei Cipariu menționa într-un studiu „cartea lui Iosif Flaviu supt titlul *Despre împărăia minții* sau *Macavei*, despre șapte frați care toți au suferit moarte împreună cu muma lor supt Antioh Epifan pentru nemișcata statorință în credința părintască [...]”.

⁴³ La p. 883 și urm., unde se află și justificarea republicării.

⁴⁴ *Biblia*, t. IV, Buzău, 1855, p. 503—521. Într-un *Extract din Biblia sau Vechiul Testament*, București, tipografia ziarului „Foaia populară“, 1900, p. 154, o „Notiță“ menționează prezența „Cărții lui Iosep Flavie“ în ediția de la Buzău, precum și absența textului din ediția din St. Petersburg, 1819; simplă curiozitate bibliografică dintr-un moment în care tratatul *Despre rațiunea dominantă* nu mai provoacă interes cultural.

Iosif Flaviu, însă, nu se poate socoti a face parte *Vechiului Testament*, fiind acesta după începutul Creștinătății generariu iudeesc supt Tit și Vespasian⁴⁵. Cipariu știa că această carte, deși apocrifă, fusese de două ori publicată în românește⁴⁶.

Ne-am fi așteptat ca traducerea tratatului să fi fost semnalată, comentată, valorificată în literatura de specialitate mai nouă, de filologie, istorie literară, a filozofiei sau a teologiei românești pentru însemnătatea pe care acest text o reprezintă pentru toate aceste domenii. Investigația bibliografică merită să răspundă unei asemenea așteptări decepționază. Bogata terminologie filozofică a operei nu a fost teaurizată în *Dicționarul limbii române* editat de Academia Română⁴⁷. *Istoria filozofiei moderne* publicată de Ion Bagdasar (și anume volumul V, *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, București, 1931) ignoră traducerea tratatului atribuit lui Iosephus Flavius⁴⁸. Nimic despre el în istoriile literaturii române de la Gaster și Densusianu pînă la Iorga și Călinescu. Omisiune scuzabilă: care cercetător se mai aventura în *Biblia lui Șerban* pînă la pagina 740, pentru a afla acolo un opuscul filozofic din epoca alexandrină care îl fascinase cîndva pe Erasmus? Dar mai puțin de înțeles este insensibilitatea față de această prezență remarcabilă în literatura română medievală a specialiștilor — numeroși — care, tratînd despre *Vechiul Testament*, s-ar fi cuvenit să remarce interesul unei vechi traduceri românești dintr-o scriere care a provocat, cum am arătat mai sus, atîtea controverse între filozofii și teologii Apusului. N. Nicolaescu, Gr. Marcu, Iuliu Olariu, V. Smigelschi, N. Neaga, I. Popescu-Mălăești, T. Tarnavski, I. Chiricescu, ca și alți autori, covârșiți de erudiția occidentală a manualelor pe care le compilau⁴⁹, au scăpat deopotrivă

⁴⁵ Timotei Cipariu, *Scientia Santei Scripturi*, Blasiu, 1854, p. 55, 56.

⁴⁶ Ibidem, p. 7 și 10.

⁴⁷ Tomurile I-II (sub redacția lui Sextil Pușcariu), București, 1913—1940.

⁴⁸ La fel Marin Ștefănescu, *Filozofia românească*, București, 1922, care la pag. 87—98 menționează, totuși, orice scriere ar fi putut servi istoriei gîndirii românești. Deși I. Bianu și N. Hodoș au adoptat drept criterii în alcătuirea *Bibliografiei românești vechi* descrierea analitică a volumelor care cuprindeau scrieri diverse (v. vol. III, București, 1912—1936, p. 380, nr. 1120 și p. 704—706, nr. 1495), ei nu au menționat prezența tratatului *Despre rajiunea dominantă în Biblia din 1688*.

⁴⁹ Autori ai unor manuale introductive în studiul *Vechiului Testament* publicate între 1886 și 1938, inutil de citat, deoarece nu contribuie cu nimic la cunoașterea scrierii lui Pseudo-Iosephus în cultura noastră, chiar cînd unii autori își propuneau, ca N. Neaga, să trateze despre *Vechiul Testament în gîndirea românească* (București, 1938).

din vedere unul din rarele subiecte inedite privind direct domeniul lor de studiu în legătură cu cultura românească: traducerea tratatului *Despre rațiunea dominantă*. Mai aproape de vremea noastră, într-un manual universitar⁵⁰, acestei opere i se rezervă câteva rânduri pertinente dar, din nou, fără sublinierea importanței traducerii ei românești de acum trei secole. Subiectul fusese așadar rezervat istoriografiei culturale românești din zilele noastre.

5. TRATATUL „DESPRE RAȚIUNEA DOMINANTĂ“ ÎN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

În afara interesului pe care îl prezintă ca fapt de cultură — traducerea unei opere celebre în istoria gândirii antice și a umanismului medieval — tratatul *Despre rațiunea dominantă* este un document important pentru începuturile filozofiei românești. În faza de desprindere a gândirii de tiparele teologice, de angajare a reflecției spre alte orizonturi, laice, cîrmuite de rațiune, s-a ivit necesitatea familiarizării cu teorii și concepte filozofice sau etice și, totodată, a formării unei terminologii de specialitate.

Traducerea tratatului de care ne ocupăm era, în această privință, un excelent exercițiu: *Despre rațiunea dominantă* reprezintă o bună introducere în teoria stoică a virtuților cardinale — judecata, dreptatea, curajul și temperanța⁵¹ — și în concepția, tot stoică, despre păcat, anume că a greși într-un punct echivalează cu vinovăția față de întreaga lege a comportării virtuoaase. De aci mai departe autorul tratatului se desparte de stoici care considerau că pasiunile nu sînt innăscute, ci datorate relei cugetări, putînd, așadar, să fie extirpate. Pseudo-Iosephus considera că, dimpotrivă, consubstanțiale firii omenești, pasiunile puteau să fie numai controlate, nu suprimate, viziune mai aproape de realitate. Alte deosebiri au fost remarcate în concepția despre afecte — patru la stoici, șapte în tratat —, ca și în rolul rațiunii (λογισμός) față de pasiuni⁵². Dar indiferent de aceste deosebiri, scrierea atri-

⁵⁰ Vladimir Prelipceanu, Nicolae Neaga și Gh. Barnea, *Studiul Vechiului Testament*, București, 1955, p. 261.

⁵¹ Cf. Platon, *Republica*, IV, 427 și urm.; Cicero, *De finibus* I, 13—16; II, 16 etc.

⁵² Vezi analiza acestor deosebiri de atitudine la E. Zeller, *op. cit.*, p. 297—298.

buită lui Iosephus Flavius introducea pe cititor într-un climat de gândire filozofică în care se întâlneau atitudini și concepții tipice anticității greco-romane, împăcate de cărturarii epocii alexandrine cu mesajul înțelepciunii orientale⁵³.

În afară de avantajul operei ca atare, cărturarii români l-au avut pe acela al unei bune ediții a textului original. *Biblia* de la Frankfurt, 1597, folosită pentru traducerea românească, reimprima textul lui John Lloyd, Oxford, 1590, stabilit la rîndul lui prin colaționarea ediției princeps a tratatului cu un vechi manuscris aflător la New College⁵⁴. Încercarea găsirii unor echivalente românești pentru o bogată terminologie filozofică grecească atestată a plecat, așadar, de la un text îngrijit sub raport filologic. Am arătat mai sus rezultatele acestei încercări de constituire a unui vocabular românesc filozofic și moral⁵⁵. Se pot reține din același text (I, 11; II, 23) termeni interesând științele politice: καταλυθῆναι (a elibera), νικῆσαι (a învinge), ἔθνος (neam), τύραννος (tiran), τυραννίδα (tiranie), πατρίς (patrie), καθαρισθῆναι (a curăți, în sens de a izgoni), βασιλεύσαι (a domni), βασιλεία (împărăție), πολιτεύσαι (a guverna). Analiza traducerii românești poate contribui la evaluarea rolului împlinit în literatura europeană de o scriere despre care s-a putut afirma: „În întreaga literatură clasică nu găsim un al doilea exemplu de carte al cărei text, deși publicat în *douăzeci și șase de ediții*, să fie încă atît de neglijat; o carte care, deși tradusă în latină, germană, franceză, engleză, spaniolă, italiană și cehă să se fi impus mereu din nou și totuși să fi rămas atîta vreme ca și dispărută⁵⁶.

Versiunea românească a tratatului *Despre rațiunea dominantă* reprezintă un episod caracteristic din perioada de înnoire, umanistă și laică, a culturii noastre vechi. Traducerea acestei opere a fost datorată valorii ei filozofice și literare care îi asigurau o mare

⁵³ Despre rolul gânditorilor evrei ca verigă intermediară între ideile speculative din Orient și Occident, vezi S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 469 și 511 (ed. nouă Paris, J. Gamber, 1927).

⁵⁴ J. Lloyd Luidus, *Flavii Iosephi de Maccabeis seu de rationis imperio liber*. Cum interpretatione latina et notis Luidi. Oxoniae, 1590; cf. Townshend, *op. cit.*, p. 664. Este textul care s-a bucurat de cea mai mare răspîndire în reeditările operei istoricului evreu (Hudson, Oxford, 1720; Dindorf, 1845–1847; Bekker, 1856).

⁵⁵ Vezi, *supra*, p. 146–148.

⁵⁶ J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 7 de unde am citat, ignora traducerea română a tratatului.

reputație în cultura europeană a vremii. Titlul însuși a scrierii de început din literatura filozofică românească îndeamnă la semnificative reflecții. Deși ideologia medievală va dăinui mai bine de un secol în gândirea românească, este interesant de constatat că prin „gîndul cel singur Țitoriului“ ideea autonomiei și supremației rațiunii fusese în mod argumentat afirmată la noi încă din al XVII-lea secol. Textul selectiv pe care îl publicăm mai departe demonstrează valoarea filozofică a operei cu care se îmbogățea, acum trei sute de ani, cultura românească.

6. *TEXTUL PRESCURTAT AL TRATATULUI „DESPRE RAȚI-
UNEA DOMINANTĂ“ DUPĂ EDIȚIA DIN 1688, CU O VERSIUNE
MODERNĂ ȘI COMENTARIU*⁵⁷

740 b A LUI IOSIP LA
MACAVEI CARTE
adecă
PENTRU SÎNGURUL
ȚIITORIUL GÎND

AL LUI IOSEPHUS
CUVÎNT LA MACABEI
sau
DESPRE RAȚIUNEA
DOMINANTĂ

CAP. I

I Prea filosofesc⁵⁸ cu-
vînt vrînd a arăta, de
iaste sîngur stăpînit-

I Filozofică în cel mai înalt
grad este problema pe care
vreau s-o expun, anume dacă

⁵⁷ Coloana din stînga reproduce traducerea din *Biblia de la București*, 1688; în coloncifru am notat paginile și coloanele (a, b) din această ediție. Pe dreapta dăm o versiune nouă a tratatului care permite mai buna înțelegere a textului. Ediția din 1688 nu împarte textul în versete. Am introdus această diviziune după *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, vol. I, Stuttgart, 1935, p. 1157—1184. Pentru comparațiile cu originalul grecesc am folosit *Biblia de la Veneția*, 1687, imprimată cu sprijinul lui Șerban Cantacuzino, cunoscută editorilor versiunii românești din 1688.

⁵⁸ *Prea filosofesc* (φιλοσοφώτατον): „Filozofic în cel mai înalt grad“. Pentru adjectiv vezi și *Pilde filosofesti*, Tirgovîște, 1713, în care termenul este al traducătorului, după substantivul din originalul grecesc; cf. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, București, 1903, p. 487 și 489, nr. 165—166. Vezi și mai jos *filosofie*.

riu⁵⁹ patemelor⁶⁰ cel bun rațiunea bine orientată este credincios gînd⁶¹, svă- stăpînă asupra pasiunilor; de tuire-ași dară voao di- aceea vă sfătuiesc pe bună drept ca să luați aminte să luați aminte cu dreptate să luați aminte cu osîrdie la filosofie⁶², stăruință la filozofia ei. 2 Pen- 2 pentru că și de treabă⁶³ truză că această problemă este iaste spre știință⁶⁴ la tot necesară în general pentru ști-

⁵⁹ *Singur stăpînitoriu* (αὐτοκράτωρ): „stăpîn absolut“. În româna veche era cunoscut și înțelesul principal „independent“ prin slavonescul самодержавный = „de sine stăpînitor“; vezi, pentru acest sens și cele mai vechi traduceri ale termenului E. Virtosu, *Titulatura domnilor și asocierea la domnie în Țara Românească și în Moldova pînă în sec. al XVI-lea*, București 1960, p. 196 și urm. Pentru alternanța *îitoriu* — *stăpînitoriu*, cp. cu Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. 2-a, P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 121: *însuși îitoriu*. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea se întîlnește însă și *avtocrator* (la Dosoftei și D. Cantemir, vezi *Dicționarul limbii române* [=DLR], s.v.).

⁶⁰ *Patemelor* (τῶν παθῶν): „pasiunile“ în sens larg (emoții și afecte, *perturbationes animae* la Cicero); πάθος în lucrarea de față nu are înțelesul categoriei lui Aristotel (opus *acțiunii*), nici înțelesul dat de stoici pentru care *pasiunea* era rea în sine, derivînd din λόγος ποιηρός. Pentru autorul cărții pasiunile sînt o parte innăscută a naturii umane, și care urmează să fie controlate iar nu stîrpite. Pentru diviziunea stoică a pasiunilor vezi *infra* I, 20.

⁶¹ *Cel bun credincios gînd* (ὁ εὐσεβῆς λογισμός): „Rațiunea dreaptă“. Termenul λογισμός = „facultatea de a gîndi, gîndirea, rațiunea“, opus în doctrina stoică lui θυμός („natura animală“ a omului spre deosebire de cea rațională). Autorul a vrut să evite cuvîntul λόγος care, avînd numeroase sensuri (ca și corespondentul său ebraic *memra*) putea duce la confuzii (cf. Townshend, *op. cit.*, p. 666). Este vorba deci de partea „cuvîntătoare“, rațională a omului (facultatea de a reflecta, de a gîndi, sensul inițial al cuvîntului fiind „socoteală“, „calcul“). *Gînd* din traducerea românească nu înseamnă, deci, minte, pentru care talmăcitorul are alți termeni. Εὐσεβῆς (bine cinstitor) avea pentru autor sensul de „păzitor al Legii“. Același atribut era folosit în diaspora pentru *hasidim* („dreptii“, „cei cu viețuire dreaptă, conformă Legii“). *Rațiunea dreaptă* era deci aceea orientată potrivit Legii, ceea ce dă termenilor un sens religios (vezi însă și I, 15).

⁶² *Filosofie* (φιλοσοφία): Referirea, în fraza următoare, la scopurile cuprinsului filozofic al tratatului (1. cercetarea unei probleme; 2. dobîndirea virtuții celei mai înalte) arată că autorul folosește termenul în înțeles foarte larg, atît epistemologic, cît și etic. În aceeași epocă întîlnim cuvîntul tradus din slavonă în *Cheia înțelesului*, București, 1678 (pentru prima oară, după cum îmi comunică prof. Gh. Ivănescu) și în Dosoftei, *Vieața și petrecerea svinților*, Iași 1682—1686 f. 131₁ — primul sens — și 143₂ — al doilea — cf. DLR, s.v.).

⁶³ *De treabă* (ἀναγκαῖος): „Necesar“.

⁶⁴ *Știință* (ἐπιστήμη).

cuvîntul, și, într-alt chip, a cei prea mari bunătăți, zicu dară înțelepciunii⁶⁵, cuprinde laudă. 3 De să arată dară⁶⁶ gîndul a birui celor opritoare patemi ale înțelepciunii — de lăcomia pîntecelui și de pohtă — 4 iară și de ale dreptății contenitoare pateme a birui să arată, in ce chip răului nărav, și celor ale vitejiei contenitoare patemi — a mîniei și uciderii și durerii.

ință, dar pe de altă parte ea cuprinde și răsplata celei mai mari dintre virtuți, adică prudența. 3 Căci dacă rațiunea se arată stăpînă a pasiunilor potrivnice cumpătării — adică lăcomia și pofta — 4 ea se vădește că poate stăpîni și pasiunile contrare dreptății (ca răutatea) și pasiunile potrivnice bărbăției (mînia, osteneala și frica).

⁶⁵ *A cei prea mari bunătăți... înțelepciunii* (τῆς μεγίστης ἀρετῆς, λέγω δὴ φρονήσεως): „A virtuții celei mai înalte... prudența“. „Înțelepciune“ în filozofia greacă (Platon, *Philebos* 13 e, *Timaios* 34 a etc.), ca virtute φρόνησις înseamnă atît capacitatea de a cunoaște adevărul, cît și de a-l aplica, de aceea traducerea prin *prudență* (în sens de „înțelepciune practică“) este preferabilă. De observat că tot prin *înțelepciune* se va traduce în versetul următor (I, 3) „temperanța“ (σωφροσύνη) pe care talmăcitorii sec. XVIII o vor reda prin „întreaga înțelepciune“ (cf. însă și *Lexiconul lui Mardarie Cozianul, 1649*, ed. Gr. Crețu, București, 1900, p. 254, aci și cu sensul de „cast“). În doctrina stoică, prudența era cea mai înaltă dintre virtuțile principale (prudența, dreptatea, curajul, temperanța), pentru că ea le include și pe celelalte trei care sînt, deci, modalități ale prudenței. Doctrina stoică a virtuțiilor provine din Platon care definea statul ideal drept „înțelept, drept, curajos și temperat“ (*Rep.* IV, 427 e). Traducătorul român folosește *bunătatea* pentru *virtute* (ἀρετή). E o traducere comună textelor române vechi (mai tîrziu „fapta bună“, redarea sensului aticist, cp. Platon, *Rep.* 618 b: „acțiuni nobile“). Aceeași este traducerea în întreaga *Biblie* din 1688, chiar cînd sensul este *slavă* (*Av.* 3, 2; *Zah.* 6, 13) sau *laudă* (*Isa.* 42, 8; 42, 18 etc.).

⁶⁶ În cele ce urmează autorul face descrierea pasiunilor opuse (ἐμποδιστικοί = „împiedicătoare“) virtuților: a. *Înțelepciunii* (σωφροσύνη = „temperanță“) i se opun 1. *lăcomia pîntecelui* (γαστριμαργία) și 2. *pofta* (ἐπιθυμία = „dorința“); b. *Dreptății* (δικαιοσύνη) i se opune 3. *rău nărav* (κακοηθεία = „răutatea“); c. *Vitejiei* (ἀνδρεία = „bărbăția“, „curajul“) i se opun 4. *mînia* (θυμός), 5. *uciderea* (πόνος = „frica“; traducătorul redă termenul în primul său sens: „îngrozirea altuia“) și 6. *durerea* (πόνος). Stoicii cunoșteau numai patru pasiuni: dorința, frica, tristețea și plăcerea (vezi mai jos I, 20).

5 Cum dară poate fi, ar zice neștine, de biruiaște⁶⁷ gândul patemile, uitarea și neștiința⁶⁸ nu stăpânește? 6 De ris ispitindu-se a zice, pentru că nu biruiaște gândul patemile sale, ce cele ce sînt înpotriva dreptății și vitejiei și întregii firi. Și pre acestea nu ca doară să le surpe, ce ca nu la iale să să supue. 7 De multe părți dară și de aiurelea ași putea voao să arăt că singur țitiotriu iaste patemilor gândul, 8 ce mult mai virtos aceasta a dovedi dentru bărbăția⁶⁹ celor ce pentru bunătate au murit, a lui Eleazar și a celor 7 frați și maicii lor⁷⁰. 9 Pentrucă toți aceștea cele până la moarte dureri nepregetindu-le, dovediră că biruiaște gândul patemile.

5 Dar, va spune poate cineva, dacă rațiunea domină pasiunile, de ce nu stăpânește ea și uitarea și neștiința? 6 Obiecția este ridicolă căci rațiunea nu-și domină propriile pasiuni, ci numai pe acelea potrivnice dreptății, bărbăției și cumpătării; și chiar pe acestea le domină nu pentru ca să le extirpe, ci pentru ca să nu fim biruiți de ele.

7 V-aș putea arăta prin multe pilde și din multe izvoare că rațiunea bine orientată este stăpîna patimilor, 8 dar mult mai bine vă voi demonstra aceasta prin înalta bărbăție a celor care au murit pentru virtute, adică Eleazar, cei șapte frați și mama lor. 9 Căci toți aceștia disprețuind chinurile cele pînă la moarte au demonstrat prin disprețul lor că rațiunea domină pasiunile.

⁶⁷ *Biruiaște* (κρατεῖ): „stăpânește“. La fel la Coresi, Varlaam etc. (vezi DLR, s.v.: birui, 5).

⁶⁸ *Uitarea și neștiința* (λήθη καὶ ἄγνοια): Pentru stoici unele vicii erau atribuite ignoranței. De asemenea vicii se făcea vinovat cel neinițiat în filosofie (φαῦλος = rău, neștiutor, ușuratic, urît) spre deosebire de cel inițiat (σπουδαῖος = bun, serios, virtuos, sîrguincios), de unde dogma stoică πάντα ἄγνοεῖ ὁ φαῦλος. Uitarea și ignoranța sînt prezentate îndată drept defecte ale rațiunii însăși, asupra cărora aceasta nu are putere. Ideea este reluată mai departe (III, 1). Referința la ἄγνοια stoică o face, cu rezervă, Townshend, *op. cit.*, p. 667.

⁶⁹ *Bărbăția* (ἀνδραγαθεῖα).

⁷⁰ Episodul la care se referă autorul va fi istorisit pe larg în cap. IV și urm. al lucrării, folosindu-se informații ușor modificate din *II Macabei*, III 1—VII 41 (vezi tabloul comparativ în Townshend, *op. cit.*, p. 665, prescurtat după R.L. Bensly). Numele de „macabei“ a fost dat celor șapte frați pentru

10 Pentru bunătăți dară slobod sint a lăuda pre bărbații cei ce pre acéea vréme⁷¹ pentru bună bunătate⁷² au murit cu maică- sa; iară pentru cinste ferici-i-ași. 11 Pentru că lăudîndu-se nu numai de cătră toți oamenii de vitejie și răbdare, ce încă și de ceia ce i-au căznit, pricină fură a să surpa cea deasupra lim-

10 I-ași putea lăuda pentru virtuțile lor pe bărbații care au murit împreună cu mama lor la data aceasta pentru bunătate și frumos, dar mai de grabă îi voi ferici pentru onorurile lor, 11 căci ei au fost admirați pentru bărbăția și răbdarea lor nu numai de toți oamenii, ci și de cei ce i-au torturat, devenind cauza eliberării poporului din tiranie,

motivul că uciderea lor a avut loc în cursul răscoalei condusă de Iuda Macabeul (167—160) împotriva seleucizilor; în text cuvîntul „macabeu“ nu apare de altfel, niciodată, iar apropierea, ca și titlul cărții, sint mai tîrzii. Din text nu reiese unde a avut loc martiriul celor șapte frați. După Iosephus Flavius (*Antiq. iud.*, XII, 7) ei ar fi fost uciși la Ierusalim, după autori mai tîrzii, la Antiohia. Detalii despre Eleazar se găsesc în *II Macabei*, VI, 18 și urm., la Iosephus Flavius, *op. cit.*, și la un autor din sec. IX—X, Iosephus (Yosippon) ben Gorion, care a scris o prelucrare ebraică a tratatului *Despre rațiunea dominantă*. În parafraza sa Erasm dă nume celor șapte frați (Maccabeus, Aber, Machir, Iuda, Achas, Areth și Iacob). Mama s-ar fi numit Salomona (Sf. Ieronim o numește *Maccabea*, Iosippon — *Hamah*, iar istoricul arab Abū'l-Faradj — *Shamunah* sau *Ashmuna*).

⁷¹ *Pre acéia vréme* (κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν): „La data aceasta“, aluzie din care comentarii tratatului au înțeles că autorul vorbea sau scria cu prilejul aniversării celor șapte frați. Din cuvintele „în ce chip avem obiceiul a face“ (I, 12) reiese că autorul se adresa unui auditoriu care îl mai ascultase. Prilejul pare să fi fost sărbătoarea Shanukah (a „luminilor“, după denumirea populară), instituită de Iuda Macabeul în amintirea purificării templului din Ierusalim, pîngărit de seleucizi. Ea avea loc la 25 Khislew (decembrie) și ținea opt zile. Traducătorul n-a înțeles aluzia la vreo comemorare actuală pentru autor, ci a crezut că e o simplă referire la vremea morții celor șapte frați, fără sens, deoarece „vremea aceea“ nu e specificată în textul precedent, ci abia la III, 1 (vremea lui Antioh).

⁷² *Bună bunătate* (καλοκάγαθία): „Characterul și comportarea unui om desăvîrșit“ (καλὸς κάγαθος), termen definind idealul de desăvîrșire umană în filozofia greacă (vezi Aristotel, *Eth. Nic.* IV, 7 și X, 10; *virtutea morală* — ἡθικὴ ἀρετὴ — pentru Eudemos). Traducătorul român adoptă corect sensul figurat („bun“) pentru καλὸς (= „frumos“). *Bună bunătate* nu lasă să apară înțelesul religios pe care autorul tratatului l-a dat acestui termen.

bii⁷³ tiranie, biruind pre tirani cu răbdarea, cit a să curăți fu pren ei moșia⁷⁴. 12 Ce și pentru cea ce cercăm acum a zice, dară, slobod va fi, începînd povéstea / în ce chip avem obiceiul a face. Și așa, la cuvîntul care iaste pentru ei mă voiu învîrteji, mărire dînd celui întru tot înțelept Dumnezău.

13 Cercăm⁷⁵ dară acum de singur țitioriu iaste patemilor gîndul, 14 și alegem⁷⁶ ce poate fi gîndul, și ce e patima, și cite-s ale patemilor chipuri⁷⁷, și de biruiaște gîndul pre toate acéstea.

15 Gîndul iaste dară minte cu drept cuvînt⁷⁸,

biruind pe tiran cu răbdarea astfel încît prin ei a fost curățită patria. 12 Dar voi avea prilej îndată să vorbesc despre aceasta, după ce voi începe cu tema, precum obișnuiesc să fac, și apoi voi cuvînta despre ei, dînd slavă atotînțeleptului Dumnezeu.

741 a

13 Să cercetăm deci dacă rațiunea este stăpina pasiunilor. 14 Atunci să distingem ce este rațiunea și ce este pasiunea și cite sînt formele pasiunilor și dacă rațiunea le stăpînește pe toate acestea.

15 Rațiunea este minte cu cugetare dreaptă care preferă

⁷³ *Limbii* (τοῦ ἔθνους): „neamului“. Pentru același sens al cuvîntului „limbă“ în româna veche, vezi Dosoftei, *Ps.* 101 (ed. I. Bianu, p. 344, 48 etc.).

⁷⁴ *Moșia* (τὴν πατριδα): „Patria“, traducere fidelă (moșie de la moș, ca πατρις de la πατήρ). La fel, mai departe, „legea cea de moșie“.

⁷⁵ *Cercăm* (ζητοῦμεν): „să cercetăm“.

⁷⁶ *Alegem* (διακρίνωμεν): „Să discernem, să distingem“. La fel Varlaam, *Cazania* 226 b („Mintea alege cele netrecute de cele trecătoare“); Dosoftei („alege pîra mea“, *DRL*, s.v. *alege*, II).

⁷⁷ *Chipuri* (ἰδέει): „Formele, aspectele“.

⁷⁸ *Minte cu drept cuvînt* (νοῦς μετὰ ορθοῦ λόγου): „Mintea capabilă să cugete drept“. Ὁρθὸς λόγος poate fi tradus prin „cugetare dreaptă“. Pentru Aristotel este „formula“ sau „maxima corectă“, scopul acțiunilor omului înțelept. Λόγος are aci sensul de relație între om și obiect. După Aristotel, metoda generală de împăcare a contrariilor este găsirea unei „medietăți“ prin care opoziția lor să-și piardă ceea ce avea extrem și radical. Această medietate se exprimă printr-o relație care, dacă este cea bună, este „relația corectă“ (ὀρθὸς λόγος). Virtutea etică este „un fel de a fi constînd în a alege și rezidînd într-o medietate, anume aceea care ne este relativă

mai cinstind viața înțelepciunii⁷⁹, 16 și înțelepciunea iaste cunoaștere dumnezeștilor și omeneștilor lucruri ș-ale acestora pricini⁸⁰. 17 Aceasta dară iaste a Legii învățătură⁸¹, pren carea céle dumnezești cu cinste, și céle omenești cu folos le învățăm. 18 Iară chipurile înțelepciunii sînt mintea⁸², direptatea, vitejia și întregăciunea minții, 19 iar mai chiar decît toate iaste

viața înțeleaptă, 16 iar înțelepciunea este cunoașterea lucrurilor divine și umane și a cauzelor acestora. 17 Ea este învățarea legii prin care pe cele divine le învățăm pentru a le cinsti, iar pe cele omenești pentru folos. 18 Formele înțelepciunii sînt prudența, bărbăția și cumpătarea; 19 între acestea principala este prudența prin care rațiunea stăpînește pasiunile. 20 Iar dintre naturile patimilor cele mai cuprin-

și care este determinată sub forma unui raport (λόγος) acel raport pe care l-ar determina omul prudent (ὁ φρόνιμος)“ (*Eth. Nic.* II, 36; 1107 a 2). Dintr-o asemenea concepție decurge și definiția rațiunii dată în tratat. Pentru Aristotel ὁρθὸς λόγος este o aptitudine a omului *prudent*. Pentru autorul nostru rațiunea (dotată cu *prudență*, cf. I, 19) este „minte cu ὁρθὸς λόγος“. După un pasaj din Stobaeus, *Ecl.* II, 192 legea (νόμος) este tocmai această relație corectă care arată ce trebuie să facă omul și ce nu în diferite împrejurări. Pentru apropierea de νοῦς a judecării morale în sfera virtuților etice, vezi L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944, p. 234—235.

⁷⁹ *Mai cinstind viața înțelepciunii* (προτιμῶν τὸν σοφίας βίον): „Care preferă viața conformă înțelepciunii“.

⁸⁰ Definiția se întilnește cu aceleași cuvinte (o singură excepție: ἐπιστήμη în loc de γνῶσις) la Plutarh, *Plac. phil.*, I, 1: „Stoicii spuneau că înțelepciunea este cunoașterea lucrurilor dumnezești și omenești“. Cp. cu Diogene Laerțiu I, 12 și Cicero *Tusculanes* V, III, 7—9 care, după Heraclid din Pont, arată că pînă la Pitagora înțelepți erau numiți aceia care se indeletniceau cu cunoașterea lucrurilor divine și umane, a originilor și cauzelor acestora („pricini“ pentru traducătorul român). Înțelepții în chestiune sînt cei care s-au numit apoi, cu modestie, *filozofii*, iar indeletnicirea lor reprezintă filozofia însăși. Este cea mai veche definiție filozofică a filozofiei și sîntem în fața celei dintîi formulări în românește a acestei definiții.

⁸¹ *A Legii învățătură*: Autorul înțelege *Legea lui Moise*. Distincția între avantajele cunoașterii care îl duce la afirmația „pe cele lumesti cu folos le învățăm“ decurge din definiția filozofiei dată mai sus.

⁸² *Mintea* (φρόνησις): Corect — „prudență“. „Mintea“ este o inconsecvență terminologică a traducătorului. Φρόνησις fusese tradus (I, 2—3) prin „înțelepciune“, termen prin care este redată apoi σοφία (I, 15—16, 18), iar *mintea* mai fusese folosită pentru a tălmăci (exact în acel caz) pe νοῦς (I, 15).

mințea, dentru carea dară gindul biruiaște patemile. 20 Și firile⁸³ patemilor sînt c ele cu prinz atoare doao: dulceața și durerea;⁸⁴ și dentr- c eștea am andoao și prejur suflet iaste. 21 Și multe-s și prejur dulceață, și urm atoare sînt durerile⁸⁵ patimilor. 22 Mainte dară de dulceață iaste pohta, și după dulceață bucuriia. 23 Și mai'nainte de durere iaste frica, și după durere m hnirea. 24 Iară m niia de obște patimă iaste dulceții și durerii, de va cugeta neștine c nd s-au int plat la el. 25 Iară intru dulceață iaste și voia cea cu rău n rav, mai cu multe chipuri fiind de c t toate patimile, 26 ins  la suflet m ndriia, iubirea de argint, iubirea de price și zavistiia, 27 iară la trup a m nca de toate și a m nca singur.

28 Precum doao r s dituri trupului și sufletului fiind dulceața și durerea, multe sînt odras-

z toare sînt două: plăcerea și durerea și fiecare dintre ele ține, in mod esențial, atit de trup cit și de suflet. 21 Multe sînt și consecințele patimilor, atit in ce privește plăcerea cit și durerea. 22 Mai inainte de plăcere este dorința, iar după plăcere satisfacția; 23 mai inainte de durere este frica, iar după durere — tristețea. 24 M nia este o pasiune comună atit plăcerii cit, și durerii, de va cugeta cineva care a trecut prin aceasta. 25 In plăcere se află și cea dispoziție rea care se manifestă in moduri variate in toate pasiunile: 26 in suflet ca trufie, aviditate, vanitate, poftă de ceartă și zavistie; 27 iar in trup prin pofta de a m nca de toate și de a m nca de unul singur.

28 După cum plăcerea și durerea sînt ca două vlăstare răsărite din trup și din suflet multe sînt și mugurii acestor

⁸³ *Firile* (φύσεις): „Naturile, originile, cauzele“. De observat că cele patru virtuți sînt *modalități* ale ințelepciunii, iar dulceața și durerea sînt *cauze* ale patimilor.

⁸⁴ *Dulceața și durerea* (ἡδονή καὶ πόνος): „Voluptatea și durerea“.

⁸⁵ In text, greșit: *durerilor*.

lele răsăditurilor acestora. 29 Dintre carele pre fieștecarea cel atotlucrătoriu gînd curățîndu-le și plivîndu-le și adăpîndu-le și în tot chipul mai turnîndu-le, dumestecéște cele ale năravurilor și ale patimilor materii. 30 Pentru că gîndul iaste povățuitoriu bunătăților, iară patemelor singur țuitoriu, și caută oarece întiiu pentru el den cèle opritoare fapte ale întregăciunii minții; că singur țuitoriu iaste patemelor gîndul. 31 Iară întregăciunea minții iaste biruința pohtelor. 32 Și dentru pohte unele sînt sufletești, altele trupești, și acestora amîndurora gîndul să arată a birui [*Lacună*]⁸⁶. 33 Eu așa socotesc. 34 Deci den cèle den apă pohtînd, și den pasări, și den dobitoace și de toate feliurile de mîncări care sînt oprite noao după lège ne ferim și pentru a gîndului biruință. 35 Pentru că să opresc ale pohtelor patimi, întorcîndu-se de mintea cea întreagă, și să înfrinează toate ale trupului porniri de gînd.

vlăstare. 29 Deci rațiunea, un grădinar al tuturor, curățîndu-le, plivîndu-le, legîndu-le, u-dîndu-le și îndreptîndu-le într-o parte sau alta, domesticește materiile obiceiurilor și pasiunilor. 30 Căci rațiunea este conducătoare a virtuților și stăpînă a pasiunilor. Observă deci mai întii că rațiunea este stăpînă a pasiunilor prin acțiunile inhibitorii ale cumpătării. 31 Cumpătarea este cea care înfrînează dorințele. 32 Dar dintre dorinți unele sînt sufletești, iar altele trupești, și rațiunea se arată stăpînîndu-le pe amîndouă. 33 Eu așa socotesc. 34 Tot așa, cînd dorim să mîncăm animale din apă și pasări și fiare și alte genuri de alimente interzise de lege ne abținem prin dominația rațiunii. 35 Pentru că pasiunile pohtelor sînt inhibitate, fiind curmate de mintea cumpătată și toate atracțiile trupului sînt înfrîinate de către rațiune.

⁸⁶ În original v. 32 continuă: „Pentru că atunci cînd sîntem atrași de bucate neîngăduite cum de reușim să înlăturăm plăcerile stîrnite de ele? Oare nu pentru că rațiunea poate stăpîni pohtele?”.

CAP. II

741 b

1 Și ce lucru minunat iaste de să izmenesc pohtele sufletului cătră partea frumusețelor? 2 Cu aceasta dară cel înțreg la minte Iosif să laudă că cu gândul au biruit patema cea rea. 3 Pentru că tânăr și în vîrstă fiind cătră împreunare, izmeni cu gîndul a patimilor strechiare. 4 Și nu numai a cei dulce patimi lovitură de stréchie să arată gîndul a birui, ce și toată pofta.

5 Zice drept acéia legea: „Să [nu] poftești pre muiarea aproapelui tău, nici cite sint ale aproapelui tău“. 6 Însă ca cum a nu pohti noi au zis légea, cu mult mai mult ne-ar adeveri pre noi, că gîndul ar putea birui pre pofta.

Ca și pre céle opritoare patimi ale direptății. 7 De vréme ce precum neștine are nărav a mînca sîngur și la pîntece fiind lacom să mută cu certarea, au nu

1 Și ce e de mirare, dacă și dorințele sufletului de a se împărtăși din frumusețe pot fi anulate? 2 Pentru aceasta este lăudat castul Iosif care prin cugetare a biruit pofta trupească. 3 Căci fiind el tînăr și copt pentru împreunarea trupească a strivit cu rațiunea strechea patimilor 4 și astfel se arată rațiunea stăpinind nu numai împunsătura pofta trupești, ci și a oricărei pofta.

5 Căci spune legea: „Să nu poftești pe femeia aproapelui tău, nici cite sint ale aproapelui tău“ [Ex. 20, 17]. 6 Dar cînd ne spune legea să nu poftim, cu mult mai mult ne încredințează pe noi că rațiunea poate să stăpînească pofta.

Și tot așa și pasiunile potrivnice dreptății. 7 Dacă cineva are obiceiul să mănînce sîngur și este și lacom și bețiv, cum ar putea el altfel să se schimbe prin povățuire dacă nu ar fi evident că rațiunea este stă-

aiave iaste că gîndul iaste domn patemilor? 8 Indată dară cu légea petrecînd, și de iaste cineva iubitoriu de argint siléște chipul lui, împrumutînd pre cei lipsiți fără de camătă, și împrumutarea săptămînelor sosînd⁸⁷, tăînd den datorie, 9 măcar scumpu de va fi neștine de lége să biruiaște, cu aducearea aminte a gîndurilor, nici de iznoavă cercînd secerăturile, nici viile.

Și la célelalte poate a să cunoaște aceasta, că gîndul iaste cel ce biruiaște patemilor, 10 pentru că légea și cea cătră părinți bună cugetare biruiaște, nici vînzînd bunătatea pentru ei, 11 și cea cătră fămée-și dragoste biruiaște, pentru nelegiuire pre ia muștrînd, 12 și fiilor dragoste biruiaște pentru răutatea pre ei certîndu-i, și al priiatenilor obiceiiu biruiaște, pentru vicleniia pre ei muștrînd, 13 și să nu gîndiți a fi lucru de minune unde și vrajba a birui gîndul poate, pentru lége 14 nici tăînd copacii céle du-

pîna pasiunilor? 8 Desigur, dacă un om își rînduiește viața potrivit legii, chiar avar de ar fi își stăpînește firea și împrumută celor lipsiți fără dobîndă, și la împlinirea celor șapte ani șterge datoria; 9 și chiar de-ar fi cineva strîns la mîină, dacă este stăpînit de lege prin rațiune nu mai cercetează din nou secerăturile, nici viile pentru a-și controla lucrătorii.

Și din alte lucruri se poate cunoaște că rațiunea este stăpîna pasiunilor, 10 pentru că legea conduce și bunăvoința față de părinți, astfel încît cineva nu-și poate da virtutea pentru ei, 11 și dragostea față de soție o guvernează repudiînd-o atunci cînd calcă legea; 12 și dragostea de copii o dirijează pedepsindu-i pentru răutate; și legătura cu prietenii o controlează poruncînd să-i părăsim dacă se poartă rău. 13 Și să nu socotiți paradoxal că rațiunea poate birui prin lege chiar și vrăjmășia, 14 căci omul trebuie să nu taie copacii sădiți de

⁸⁷ În original ἐντασῶν (lecțiune în *Biblia* din Strassbourg, 1526), termen referitor la perioada de șapte ani la capătul căreia, potrivit obiceiului, datoriile erau prescrise prin lege (*Deuteronom*, XV, 9).

méstice ale vrăjmașilor răsădituri, și cele ale vrăjmașilor celor ce leau pierdut mîntuindu-le și cele căzute împreună ridicîndu-le.

15 Și celor mai silnece pateme a birui gîndul să arată, iubirea de cinste, mărirea deșartă și zavistia 16 pentru că toate acestea cele cu rău nărav patimi cea întreagă minte le leapădă, în ce chip și mîniia, pentru că și pe aceasta o stăpînește.

17 [*Lipsește*]⁸⁸. 18 De vreme ce pentru ce cel prea înțelept părintele nostru Iacov pre cei prejur Semeon și Levi vinuiaște? 19 Au doară văzînd că au junghiat limbi pre sichimiteni cu gîndul au zis, blestemată mîniia lor? 20 Pentrucă de nu ar putea mîniia a birui gîndurile, nu ar fi zis așa, 21 pentru căci cînd toc-miia Dumnezău pre om cu cuvîntul și cu singură biruință împodobîndu-l, atuncia patemile lui și năravurile înprejur i-au răsădit, 22 și pre povățuitoarea min-

dușmani, și să salveze bunurile pierdute de vrăjmași și să ajute la adunarea celor căzute.

15 Rațiunea se arată stăpînind și pasiunile cele mai tari, ca ambiția, vanitatea, trufia, grandoarea și zavistia.

16 Căci toate aceste pasiuni rele sînt înlăturate de mîntea cumpătată ca și mîniia; căci și pe aceasta o stăpînește.

17 [*Lipsește*]. 18 Căci altfel de ce ar fi acuzat prea înțeleptul nostru părinte Iacob pe cei din preajma lui Simion și Levi 19 pentru nesocotita ucidere a neamului sichimitenilor, zicînd: „Blestemată fie mîniia lor“? [*Geneza 34, 30*] 20 Căci de n-ar fi putut rațiunea să stăpînească mîniia nu ar fi spus așa. 21 Cînd a alcătuit Dumnezeu pe om a sădit în el pasiuni și înclinări 22 și totodată i-a așezat mîntea pe un tron în mijlocul simțurilor

⁸⁸ V. 17 sărit: „Mîniindu-se Moise împotriva lui Dathan și Aviron nu a acționat împotriva lor cu mîniia, ci, prin rațiune, a înlăturat mîniia. Pentru că mîntea cumpănită poate, după cum s-a spus, să se întărească împotriva pasiunilor și pe unele din ele să le schimbe, iar pe altele să le nimicească“.

742 ■ te pren céle denlăun-/tru simțituri pre scaun o au șezut [*lacună*]⁸⁹; 23 și pre aceasta o au dat lége după carele petrecind va împărăți împărăție întreagă la minte și dreaptă și bună. 24 În ce chip, ar zice dară neștine, de iaste stăpînitoriu gîndul patimilor preuitare și neconștința nu biruiaște?

[lacună]; 23 iar minții i-a dat legea, prin care de se va conduce va împărăți peste o împărăție cumpătată și dreaptă și bună și curajoasă. 24 Deci cum, va zice cineva, dacă rațiunea este stăpîna pasiunilor nu poate stăpîni uitarea și neștiința?

CAP. III

1 Și iaste foarte de ris cuvîntul, pentru că nu se arată gîndul a birui patemile lui, ce céle trupești, 2 în ce chip pofta nu poate nimeni să o taie dela noi, ce poate gîndul să dea să nu se supuie de poftă. 3 Mînia nimeni nu poate să o taie dela noi, ce a nu se supune sufletului, iară mîniei cu puțință iaste gîndul a ajuta. 4 Năravul rău nimeni dentru voi nu poate să-l taie, iară a nu se îndupleca cu răul nărav poate gîndul să ajutorească. 5 Pentru că nu iaste gin-

1 Obiecția este ridicolă, pentru că rațiunea se arată stăpînitoare nu a propriilor sale patimi, ci alor trupului. 2 Astfel, nu poate nimeni tăia pofta de la noi, dar rațiunea poate face să nu fim robiți de dorință. 3 Mînia nimeni nu o poate tăia de la sufletul nostru, dar este cu puțință rațiunii să-i vină în ajutor împotriva mîniei. 4 Prostul obicei nu poate nimeni să-l smulgă din noi, dar rațiunea ajută să nu ne plecăm răului obicei. 5 Pentru că rațiunea nu dezrădăcinează

⁸⁹ V. 22 continuă: „ca să-i fie omului — ca un conducător sfînt în toate lucrurile; 23 iar minții i-au dat legea...”. Pentru compararea minții cu un conducător sfînt v. *Fr. lui Zeno și Cleanthes* (A.C. Pearson), p. 142 și *Dio-gene Laerțiu VII*, 52.

dul de zădărniciu pa-temilor, ce împotriva luptătoriu.

6 Spre aceasta dară pren sêtea lui David împăratul mai aiavea iaste a socoti. 7 Pentru că, devrême ce preste toată zioa bătînd pre cei stri- ini de féliu David, pre mulți dentru ei au omorît cu oșténii cei de o limbă. 8 Atuncea dară făcîndu-se sară, asudat fiind și foarte ostenit, venit-au la cortul cel împărătesc, prejur ca-rea toată a strămoșilor oaste era tăbărită. 9 Deci ceialalți toți la cină era, 10 iară împăratul cit de mult setos fiind, macar mulțime de izvoară avea nu putea pren iale să-și vindece sêtea 11 ce oare carea a lor fără de socoteală pof- tă de apa cea dela ne- priiateni întinzîndu-se se adăogea și slăbindu-l îl ardea. 12 Dirept acéia paicii pentru a împăra- tului sête cu mare do- sadă le era și doi tineri⁹⁰, rusinîndu-se de pof- ta împăratului, cu toate armele s-au înarmat și, coiful luînd, trecură șanțurile nepriiatenilor;

pasiunile, ci luptă împotriva lor.

6 Aceasta se poate vedea foarte aievea și prin însetoșă- rea împăratului David. 7 O zi întreagă s-a bătut David cu străinii, ucigînd pe mulți din- tre ei împreună cu ostașii din neamul său. 8 Și făcîndu-se seară, fiind asudat și foarte ostenit, a intrat în cortul cel împărătesc, împrejurul căruia era tăbărită toată oastea stră- moșească. 9 Pe cînd toți cei- lalți cinau, 10 împăratul fu cuprins de o sete foarte mare și, cu toate că avea o mulțime de izvoare, nu putea să-și astîm- pere la ele setea, 11 iar dorința irațională pentru apele de la dușmani crescînd, îl ardea și îl slăbea. 12 Plîngîndu-se apro- zii de dorința împăratului, doi tineri, ostași viteji, rusinîndu- se de pof- ta împăratului, s-au înarmat cu toată armura și, luînd un vas pentru apă, tre- cură peste întăriturile dușma-

⁹⁰ Episodul este relatat liber după *II Imp.* 23, 15 și urm.

13 și, ferindu-se de paznicii porților celor de margine, au ieșit cercînd peste toată tabăra nepriiatenilor 14 și, cercînd izvorul, dentrînsul au adus împăratului. 15 Și el, măcar că cu sêtea să aprindea, socoti întru tot groaznică primejdie la suflet a fi, socotindu-se băutura tocma cu singele. 16 Pentru acéia, puind gîndul împotrivă poftei, au turnat băutura la Dumnezeu. 17 Pentru că puternicu ie cel întregu la minte gîndu să biruiască ale patimilor nevoi și să stingă ale strechilor îmfîlături 18 și ale trupurilor dureri, de prisosit fiind a să lupta, și cu cea bună bunătate a gîndului să scuipe toate ale patimilor biruințe.

19 Acum dară și vrémea pre noi ne chiamă spre dovedirea vederii celui întregu gînd. 20 Că de vréme ce adîncă pace pentru buna lége părinții noștri avea și făcea bine, cît și Selescu împăratul Asiei și Nicanor⁹¹

nilor; 13 și trecînd neobservați de străjile porții, cercetară toată tabăra vrăjmașă 14 și, cău-tînd izvorul, luară din el de băut pentru împărat. 15 Acesta însă, deși era ars de sete, a socotit că ar fi cumplită primejdia pentru sufletul său, judecînd că băutura aceasta este ca singele. 16 De aceea, opunînd dorința rațiunii, a vărsat băutura ca jertfă lui Dumnezeu. 17 Căci mintea cumpătată poate birui silniciile pasiunilor și stinge flăcările împunsăturilor 18 și durerile trupurilor, chiar cînd lupta este inutilă și cu frumusețea și bunătatea rațiunii poate sfida toate victoriile pasiunilor.

19 Acum ne cheamă prilejul să arătăm istoria rațiunii cumpătate. 20 Într-o vreme în care părinții noștri se bucurau de mare pace prin cuvenita păzire a legii, și se aflau în fericita situație că Selec Nicanor, re-

⁹¹ Se înțelege: „Seleuc urmașul lui Nicanor“, adică Seleuc al IV-lea Philopator, al șaselea succesori al lui Nicator, general macedonean, căruia, la moartea lui Alexandru cel Mare, i-a revenit dominația Siriei. Seleuc a domnit o vreme ca asociat al tatălui său Antioh al III-lea cel Mare, apoi (187—175) singur. El „a oșebit lor agonesită la cele sfinte“, adică a fixat un

să fie osebit lor agoneșită la cele sfinte și poliția la el se priimiia, 21 atuncea dară/oare carii cătră cea de obște unire făcîndu-să, multe féliuri de primejdii petrecură.

gele Asiei, hotărîse dare pentru slujba templului și ne recunoștea întocmirea politică, 21 tocmai atunci niște oameni, acționînd împotriva concordiei generale, ne-au adus în multe și felurite nenorociri.

742 b

CAP. IV

1—14 Informat de trădătorul Simon asupra bogățiilor aflate în templul din Ierusalim, Apollonius, guvernatorul Siriei și Feniciei, atacă orașul, din ordinul regelui Seleucus, pe timpul preoției lui Onias. Oprit în chip miraculos să pătrundă în templu, Apollonius apelează la intercesiunea lui Onias pentru a se putea retrage, și revine fără succes în Siria.

15—26 După moartea lui Seleucus, Antioh al IV-lea Epiphanes⁹² schimbă pe Onias cu fratele acestuia Iason, care obține preoția pentru un tribut anual de 3 660 de talanți. Antioh îndeamnă poporul să-și părăsească legea strămoșească, introduce în Ierusalim școli de exerciții profane, apoi, aflînd că locuitorii acestui oraș s-au bucurat la vestea falsă a morții lui în timpul campaniei din Egipt, devastează Ierusalimul și decretează pedeapsa cu moartea pentru cei ce nu vor să apostazieze.

743 a

CAP. V

1—4 Antioh adună locuitorii Ierusalimului și le ordonă, ca dovadă a părăsirii legii mozaice, să mănînce carnea porcilor sacrificați zeităților elene.

impozit pentru întreținerea marelui templu din Ierusalim. De asemenea, a recunoscut forma de stat a evreilor, o teocrație sub conducerea politică a marelui preot.

⁹² Antioh al IV-lea Epiphanes (Strălucitul, după alții Epimanes = Nebunul) a domnit între 175—164. Convins că are misiunea de a răspîndi elenismul în Asia a încercat, fără succes, să înlocuiască instituțiile și legile ebraice cu cele grecești, campanie în cursul căreia a avut loc și episodul relatat în tratatul de față.

5—21 Îndemnat de Antioh să apostazieze, dreptul Eleazar⁹³ refuză și-l înfruntă pe rege, spunându-i:

748 b 22 „Ce batjocurești filosofia noastră ca cînd nu cu bună cuvîntare întru ia am fi sănătoși? 23 Pentrucă întregăciunea minții pre noi ne învață ca tuturor dulceților și poftelor a birui⁹⁴ și bărbăția a învața, ca toată durerea de bună voie a răbda 24 și direptatea învață, [lacună] cît numai pre ceea ce iaste Dumnezeu a cinsti, cu mare cuvîntă“.

22 „Tu îți bați joc de filosofia noastră, ca și cum întrînsa nu am viețui în chip rațional. 23 Dar ea ne învață cumpătarea, ca să ne dominăm toate plăcerile și dorințele, ne îndeamnă la bărbăție, ca să răbdăm toată durerea de bunăvoie 24 și ne povățuiește dreptatea [lacună], pentru ca numai pe adevăratul Dumnezeu să-l cinstim, cu mare cuvîntă“.

25—26 Eleazar arată că nu le este îngăduit să mănînce din jertfe și încheie astfel:

27 „Tirănesc lucru iaste dară nu numai a ne îndemna pre noi să călcăm légea, ce și să mîncăm [lacună]. 28 Ce nu veiride asupra mea acest rîs, 29 nici pre cei sfinți ai strămoșilor, pentru ca să păzesc légea, jurămînturi nu voi părăsi, 30 nici de mi-ai tăia ochii și să-mi topești fi-

27 „Tiranic lucru este nu numai să ne constrîngi să călcăm legea, ci și să mîncăm [lacună]. 28 Dar n-ai să rîzi tu de mine risul acesta, 29 nici nu voi călca sfintele jurăminte ale strămoșilor privitoare la păzirea legii, 30 chiar de mi-ai scoate

⁹³ Preot în vîrstă de nouăzeci de ani (II Mac. 6, 24), bun cunoscător al legii, vestit pentru viața sa virtuoaasă.

⁹⁴ Mai sus, la v. 20, autorul preciza că încălcarea legii este la fel de gravă în ce privește prescripțiile mari ca și cele mici (doctrină specific stoică, vezi Stobaeus, *Ethica* II, 218), așadar aci el insistă asupra obligației de a domina toate plăcerile și dorințele.

cații. 31 Nu sînt eu așa bătrîn și fără de bărbăție, cît pentru buna credință să nu mi să întinerească mie gîndul. 32 Cătră acestea roatele gătēște și focul îl suflă mai tare. 33 Nu așa mă îndur de ale mēle bătrînețe, cît a strica eu pren mine lēgea cea de moșie. 34 Nu te voi amăgi lēge învățătoare, nici te voi lepăda iubită răbdare, 35 nici te voi rușina filosoafe cuvinte, nici te voi tăgădui preoție cinstită și a punerii legii știință. 36 [Lipsește]. 37 Curat pre mine părinții vor priimi, netemîndu-mă de ale tale cēle până la moarte nevoi“. 38 [Lipsește]⁹⁵

ochii și mi-ai zdrobii ficații. 31 Nu sînt chiar așa de bătrîn și lipsit de curaj încît să nu mi se întinerească rațiunea printr-o bună orientare. 32 De aceea pregătește roțile și ațîță focul: 33 nu mă îndur de bătrîneța mea atît de mult, încît să calc legea patriei. 34 Nu te voi înșela lege în care am fost crescut, nu te voi lepăda scumpă înfrînare, 35 nu te voi da de rușine rațiune iubitoare de înțelepciune, nu te voi nega preoție venerabilă și știință a legiurii. 36 [Lipsește]. 37 Curat mă vor primi părinții, căci nu mă tem de constringerile tale pînă la moarte“. 38 [Lipsește]

CAP. VI

1—29 Chinuirea lui Eleazar ale cărui cuvinte din urmă sînt: „Moriu pentru lēge“.

30 Și acestea zicînd cel sfînt bărbat, cu bună cinste muri. [Lacună]⁹⁶.
31 Mărturisit dară, bi-

30 Și spunînd acestea sfîntul bărbat muri în chinuri cu curaj. [Lacună]. 31 S-a de-

744a

⁹⁵ V. 38: „Căci tu poți, cu adevărat, să fii tiran peste omul nedrept, dar nu poți stăpîni hotărîrea mea în ce privește viețuirea dreaptă nici prin cuvintele, nici prin acțiunile tale.“

⁹⁶ V. 30 continuă: „sub tortură și de dragul legii a rezistat prin rațiunea lui chiar împotriva unor chinuri pînă la moarte“.

ruitoriu iaste patime-
lor cel bun credincios
gînd.

32 Pentru că de ar fi
biruit patemile pre gînd,
acestora dară aş da mărtu-
riia biruinţii; 33 iară
acum gîndul pre patime
biruind, lui dăm cu cu-
viinţă biruinţa povăţui-
rii, 34 şi pre drept iaste
a mărturisi noi tăriia a
fi a gîndului, 35 unde
şi cele dennafară dureri
arăt că au biruit gîndul,
şi a desfătărilor a birui,
şi nici la iale a se supune.

monstrat, deci, că raţiunea bine
orientată este stăpînă pasiuni-
lor.

32 Pentru că dacă pasiunile
ar fi dominat raţiunea, i-am fi
mărturisit victoria; 33 dar fiind
pasiunile dominate de raţiune,
fi atribuim acesteia după cu-
viinţă puterea conducerii, 34
şi cu dreptate este să mărturi-
sim că stăpînirea aparţine ra-
ţiunii, 35 de vreme ce şi dure-
rile dinafară le stăpîneşte, ceea
ce ar fi ridicol să negăm. Şi
se arată raţiunea nu numai stă-
pînind durerile, ci şi plăcerile,
şi nesupunîndu-se lor.

CAP. VII

1 Pentru că ca un bun
cîrmaci gîndul părin-
telui nostru Eleazar, cîr-
muind a bunii credinţe
corabie întru a patimelor
genune, 2 şi prea-căznin-
du-se cu ale tiranului
înfricoşări, şi strecurîndu-
se cu ale caznelor va-
luri, 3 nici într-un chip
au întors cîrmele bunei
credinţe până unde au
înnotat la vadul biruin-
ţei cei fără / moarte. 4
Nu că doară cetate la
multe şi de multe féliuri
de meştersuguri au îngă-
duit cu vitejie vrodini-
oară bătîndu-se, precum
prea sfîntul acela sfîn-

744 b

1 Pentru că raţiunea părin-
telui nostru Eleazar, cîrmuind
ca un bun cîrmaci corabia
sfinţeniei pe marea pasiunilor,
2 deşi lovită de ameninţările
tiranului şi împinsă de valurile
crescînde ale torturilor, 3 n-a
schimbat pentru o clipă cîrma
sfinţeniei pînă ce n-a sosit la
limanul victoriei asupra morţii.
4 Nici o cetate asediată cu multe
şi meştesugite maşini nu s-a
apărat vreodată atît de bine
cum a făcut-o acest om sfînt,
cînd sufletul său sfînt a fost
atacat cu bici şi roată şi fla-
cără, şi i-a respins pe cei ce-l

tul suflet cu cazne și cu clêște arzîndu-se au biruit pre cei ce încunju-ra, pentru gîndul bunii credințe care era sprijenitoriu. 5 Ca o margine înaintea răpaos al său cuget părintele Eleazar întinzînd au înfrînt, pre cele ce să nebuniia ale patemilor furtuni.

asediau prin rațiunea sa care era scutul sfințeniei. 5 Pentru că părintele nostru Eleazar, așezîndu-și mintea tare ca un țarm prea înalt, a zdrobit atacul turbat al valurilor pasiunilor.

6—15 Lauda lui Eleazar pentru tăria sa.

16 Vezi dară bătrîn bărbat, cea pînă la moarte durere au trecut cu mintea pentru buna credință! Mărturisit, povățui toriu iaste patimilor cel bunu credincios gînd.

17—24 [*Lipsesc*].⁹⁷

25 Pentru acéia dară și tinerii cu al buneii credințe gîndu filosofînd, mai grêle munci biruiră.

16 Așadar, fără îndoială, dacă un bătrîn a disprețuit chinurile pînă la moarte de dragul viețuirii drepte trebuie admis că rațiunea dominantă este capabilă să conducă pasiunile.

17—24 [*Lipsesc*].

25 Într-adevăr, prin aceste mijloace chiar băieți tineri, fiind filozofi prin virtutea rațiunii conforme viețuirii drepte, au triumfat asupra unor torturi și mai grele.

⁹⁷ În originalul grec, continuă: 17 Dar poate că unii ar răspunde că nu toți oamenii sînt stăpîni ai pasiunilor, pentru că nu toți au rațiunea luminată. 18 Numai cei care vor interpreta corect și sincer primul lor gînd, numai aceia sînt în stare să stăpînească slăbiciunea trupului, 19 crezînd că întru Dumnezeu ei nu mor, după cum patriarhii noștri Avraam și Isaac și Iacov nu au murit, ci că ei trăiesc întru Dumnezeu. 20 Așadar nu este deloc contradictoriu ca unii oameni să pară a fi sclavi pasiunii ca urmare a slăbiciunii rațiunii. 21 Căci cine, filozof fiind, care urmează drept întreaga normă a filozofiei, și-a pus credința în Dumnezeu, 22 și știe că e un lucru binecuvîntat să înduri orice asprime de dragul virtuții, 23 nu și-ar stăpîni pasiunile de dragul viețuirii drepte? 24 Pentru că numai omul înțelept și stăpîn pe sine este conducător brav al pasiunilor sale.

CAP. VIII

1—5 La porunca lui Antioh sint aduși înaintea lui șapte tineri împreună cu mama lor. Regele îi îndeamnă să apostazieze, spunându-le:

745 a 6 „Credeti dară că și boierii asupra lucrurilor mele veți lua, lepădându-vă de cel de moșie al vostru al politiei obiceiui, 7 și luîndu viața elinească și primenindu-vă desfățați-vă în tineretele voastre. 8 Că devreme ce cu urgie mă veți face pren neascultare, îndemna-mă-veți pre mine spre groaznice munci pre fieștecarele den voi cite unul pren munci să-l pierzu. 9 Facă-vi-se dară milă de voi de carii și eu nepriiatenul și de virste și de frumsête nu mă înduru. 10 Nu socotiți aceea că doară nu vă va fi nemica neascultînd, ce cu strămutătură a muri voi iaste gata? Și acêstea zicînd, porunci să să puie înnainte uneltele cêle de munci, ca doară și de frică va pleca pre ei să mănince.

6 „Fiți încredințați deci că vi se vor da demnități mari și puternice în slujba mea dacă veți lepăda legea strămoșească a întocmirii noastre politice; 7 împărtașiți viețuirea elenică și umblați într-o cale nouă și desfățați-vă întru tinerețea voastră. 8 Căci dacă mă veți minia cu neascultarea voastră, mă veți sili să recurg la pedepse cumplite și să vă dau pe fiecare din voi morții prin tortură. 9 Fie-vă, deci, milă de voi înșivă cum îmi este chiar mie, potrivnicului vostru, milă de tinerețea și de frumusețea voastră. 10 Nu vă dați oare seama că, de nu mă ascultați, nu vă așteaptă decît moartea în chimuri?“ 11 Cu aceste cuvinte, el porunci ca uneltele de tortură să fie aduse înaintea lor, pentru a-i convinge prin teamă să mănince bucate necurate.

745 b 12—18 Descrierea instrumentelor de tortură. Autorul imaginează reacția celor înfricoșați de chinuri și cuvintele cu care și-ar liniști conștiința. Fără teamă, „pentru că era nebăgători de samă de patimi și singuri țititori de gînd“, tinerii adresează însă tiranului altfel de cuvinte.

CAP. IX

1—9 Răspunsul tinerilor prin care refuză propunerile 746 a
lui Antioh.

10—25 Chinurile și moartea celui dinti dintre cei
șapte frați.

26—32 Chinurile și moartea celui de-al doilea frate.

CAP. X

1—11 Chinurile și moartea celui de-al treilea frate.

12—21 Chinurile și moartea celui de-al patrulea frate. 746 b

CAP. XI

1—12 Chinurile și moartea celui de-al cincilea frate.

13—27 Chinurile și moartea celui de-al șaselea frate. 747 a

CAP. XII

1—6 Antioh îl îndeamnă pe al șaptelea frate să
apostazieze.

7 Mama tinărului îl îmbărbătează să reziste (vezi
XVI, 16—25).

8—20 Tinărul mustră pe Antioh și alege moartea ală-
turi cu frații săi. 747 b

CAP. XIII

1 Vezi dară că cele
până la moarte dureri au
călcăt cei șapte frați;
împreună s-au mărturi-
sit de cătră toate păr-
țile că singur țiitoriu pa-
temilor iaste cel bun
credincios gând.

1 Deci, dacă cei șapte frați
au disprețuit torturile pînă la
moarte, este dovedit pentru
oricine că rațiunea dominantă
este domn suprem peste pasiuni.

748 a 2—26 Elogiul celor șapte frați. Cuvintele cu care se
întăreau ei înaintea chinurilor.

CAP. XIV

1—10 Continuarea elogiului celor șapte frați.

11 Și nu socotiți lucru minunat de au biruit gândul bărbaților acelora întru munci unde și a muerii minte mai de multe chipuri au nepregetat durerile, 12 pentru că maica celor 7 tinerei acelora au suferit strămutăturile fieștecăruia den fii.

748 b

13 Și să vede cum de mulți fii⁹⁸ iaste a iubirei de fii / dragoste, trăgind toate cătră a fiilor împreună pătimire; 14 unde și cele necuvintătoare vite spre cele ce să nasc dentrînsele, asemenea împreuna pătimire și dragoste au ca și oamenii. 15—17 [*Lipsesc*]. 18 Și ce trebuie a arăta la fii patima cea ce iaste pren cele necuvintătoare vite 19 unde și albinele pentru nașterea cerii să apără de cei ce să apropië, și ca cu bold de hier lovesc pre cei ce să apropie la cuibul lor și să apără până la moarte. [20 = XV, I].

11 Și să nu considerați lucru minunat că în acești oameni rațiunea a biruit torturile, când chiar sufletul unei femei a disprețuit o varietate și mai mare de chinuri; 12 pentru că mama celor șapte tineri a îndurat torturile la care a fost supus fiecare din fiii ei.

13 Dar ia seama că dorurile unei inimi de mamă sînt atît de felurite încît dragostea pentru odraslele ei devine centrul întregii ei lumi; 14 și într-adevăr, chiar animalele raționale au pentru odraslele lor o afecțiune și o dragoste asemănătoare celor ale oamenilor. 15—17 [*Lipsesc*]. 18 Dar ce nevoie avem de pilde de dragoste pentru odrasle de la animalele iraționale, 19 cînd chiar albinele, în perioada producerii fagurilor se apără de intruși și-i împunge cu acul ca o sabie pe cei ce se apropie de stup și se luptă cu ei pînă la moarte? [20 = XV, I].

⁹⁸ Așa în versiunea 1688. Corect: *de multe feluri*.

CAP. XV

1—30 Elogiul mamei celor șapte frați care a asistat cu tărie la chinuirea fiilor ei.

749 a

Versul 20:

Nu sînt așa ale sirinilor viersuri, nici glasurile de lebedă trag cătră iubirea auzului pre ceia ce aud glasurile de fii cu cazne pre maică strigînd.

Versul 20:

Nici melodiile sirenelor, nici cîntecele lebedelor cele cu dulce sunet nu farmecă urechile ascultătorilor precum sună glasurile fiilor care vorbesc mamei lor din mijlocul chinurilor.

CAP. XVI

1 Vezi dară și muiare bătrînă și de șapte copii mună au răbdat văzînd cele pînă la munci ale fiilor. Mărturisit iaste singur țitoriu patemilor cel bun credincios gînd. 2 Arătat-am dară că nu numai bărbați patimile au biruit, ce și muiare cele prea mari munci au trecut cu gîndul.

1 Așa dar, dacă o femeie, și bătrînă, și mamă a șapte fii a suportat să-și vadă copiii torturați pînă la moarte, rațiunea dominantă trebuie recunoscută ca suprem conducător al pasiunilor. 2 Am dovedit, deci, că nu numai bărbații au triumfat asupra suferințelor lor, dar că și o femeie a putut nesocoti cele mai ucigătoare chinuri.

3—15 Elogiul mamei (continuare).

749 b

16—25 Cuvintele de îmbărbătare ale mamei către fiii săi.

CAP. XVII

1—8 Continuarea elogiului mamei.

750 a

9—22 Epitaful lui Eleazar, al celor șapte frați și al mamei lor.

23—24 Admirația lui Antioh pentru tăria martirilor.

XVIII, 1. O, cei den sămînța lui Avraam strănepoți fii israiltēni, ascultați légea aceasta și în tot chipul bine crédeți, 2 cunoscînd că al patimilor stăpînitoriu iaste cel bun credincios gînd

XVIII, 1 O, israeliți, fii născuți din sămînța lui Avraam, ascultați această lege și purtați-vă drept în toate căile voastre, 2 recunoscînd că rațiunea dominantă este domn peste pașiuni

750 b

CAP. XVIII

și nu numai celor denlăuntru și celor dennafară dureri, 3 pentru care pentru bună credință dîndu-și trupurile durerilor, aceia nu numai de cătră oameni să lăudară, ce și de dumnezeiasca parte să învredniciră și, ca să aibă pace, limba și buna leguire cea de moșie înnoind, au încungiuurat pre vrăjmași.

3 și peste chinuri, nu numai cele dinlăuntru, dar și peste cele din afară; 3 prin ea, acești oameni, supunîndu-și trupurile la tortură de dragul viețuirii drepte, nu numai că au fost considerați vrednici de o moștenire divină; prin ei, națiunea a cîștigat pace și, restatornicind păzirea legii în țara noastră, a smuls cetatea de la vrăjmași.

4—6 Antioh părăsește Ierusalimul și pleacă la război în Persia unde este ucis.

7—19 Cuvintele de îmbărbătare ale mamei către fii.

20—24 Încheiere. Elogiul celor șapte frați.

O EPIGRAMĂ GRECEASCĂ TRADUSĂ DE SPĂATARUL NICOLAE MILESCU

Cercetarea atentă a textelor românești vechi răsplătește pe specialist cu numeroase informații, unele de amănunt, firește, dar capabile să contribuie la alcătuirea imaginii, imperfect cunoscută încă, a umanismului românesc. Constatări interesante ne-au fost îngăduite de câteva observații privind traducerea unei epigrame grecești anonime în cinstea împăratului David, traducere românească din secolul al XVII-lea, greșit atribuită și studiată.

În revista „Limba română“, 12 (1963), nr. 1, p. 81—85, G.F. Țepelea semnalase câteva *Versuri în metru antic în Biblia de la București (1688)*, p. 406.

Autorul articolului credea că aceste versuri nu se găsesc în alte *Biblii* (ebraice sau latine) și mărturisea că nu a putut identifica versurile în discuție în textul grec după care a fost tradusă *Biblia din 1688* (ediția Frankfurt, 1597), deoarece această ediție a *Septuagintei* nu ar fi existat în Biblioteca Academiei. El considera însă că versurile în chestiune nici nu puteau figura în ediția de la Frankfurt, deoarece „ne vine greu a crede că în epoca Reformei vreun cărturar sau editor din Frankfurt, adică tocmai în orașul în care Luther își tipărise *Biblia* (este vorba de ediția germană, Frankfurt 1583, *n.n.*)¹ și-ar fi putut permite fantezia unor stihuri cu aluzii la zeități din mitologia greacă“², adăugind că „luteranii

¹ Decedat în 1546, Luther nu-și putea publica traducerea în 1583; *Biblia* lui nu a apărut în prima ediție la Frankfurt, ci la Wittenberg, în 1534.

² *Art. cit.*, p. 84. Filologii protestanți au avut, dimpotrivă, meritul de a fi colaborat la primele texte critice ale acestui corp de scrieri în limba greacă, din interes științific și literar, iar nu confesional. Acest fapt este explicabil prin spiritul înnoitor, umanist, determinat de reformă în tratarea textelor socotite pe atunci drept sacre, cărora li se aplicau aceleași criterii ca și scrierilor autorilor antichității greco-latine. Mai observăm pe marginea articolului lui G.F. Țepelea că transcrierea epilogului B al *Bibliei din 1688* (*art. cit.*, p. 84) are două erori: „să de vei osteni“ în loc de „că de vei osteni“ și

nu tipăreau *Biblia* în limba greacă, ci în limba națională (germană)³. Ca urmare, încheia autorul, versurile amintite (în care vedea un „poem original“) ar fi „stihuri originale“, de atribuit lui Radu Greceanu, considerat drept unul din traducătorii *Bibliei din 1688*.

De vreme ce ni se propunea acceptarea celor dintii versuri în metru antic care ar fi fost alcătuite în limba română, am încercat să răspundem obișnuitelor întrebări pe care și le pune cercetătorul în fața unei atât de importante semnalări de interes lingvistic și literar, și anume: 1. Versurile sînt originale sau traduse? 2. În cazul traducerii, ce putem afla despre original? 3. Cînd au fost traduse versurile și de către cine? 4. Ce ne spune comparația traducerii românești cu originalul? 5. Care este semnificația traducerii?

1. Textul imprimat între psalmii 76 și 77 din *Biblia de la București* și care întrerupe în mod neașteptat continuitatea *Cărții Psalmilor* este format din 10 versuri, intitulate „Stihuri la dumnezeul David“, o formulă de încheiere („Slavă lui Dumnezeu“) și un titlu al întregii *Psaltiri* („A armoniei sfinte, ca mișcarea de dulce cîntările lui David“). Acest text nu are nici un rost în acest loc al cărții *Psalmilor*. După cuprinsul lor putem stabili că versurile au fost alcătuite pentru a fi așezate la începutul uneia din copiile acestei cărți. Titlul „A armoniei...“ etc. este în mod evident un titlu adăugat al întregii cărți. Intercalarea aici (între psalmii 76—77) a versurilor și titlului este o eroare pe care o putem explica numai prin faptul că psalmul 76 încheie catisma⁴ a X-a, iar cu psalmul 77 începe catisma a XI-a; textul este interpolat deci chiar la jumătatea cărții, unde probabil un copist neglijent care a transcris un manuscris format din două tomuri, a plasat începutul întregii cărți⁵.

După titlul și conținutul lor, versurile sînt o epigramă, obișnuita podoabă literară care precedă atîtea din operele bizantine, originale sau traduse. *Epigrama în cinstea lui David*, cum trebuie

„copiindu-le“ în loc de „copilindu-le“, termen important, de care ne ocupăm mai sus, p. 139, nota 75.

³ *Ibidem*.

⁴ *Catisme* („ședere“, „oprire“) sînt cele 20 de diviziuni ale cărții *Psalmilor*, efectuate în scopuri liturgice.

⁵ De observat că după titlul care anunță începutul psalmilor lui David începe de fapt un psalm atribuit altui autor, Asaf, ceea ce acuză și mai mult nepotrivirea titlului.

numite versurile în chestiune, a fost alcătuită în limba greacă: o întâlnim în cele două ediții ale *Bibliei* grecești folosite de traducătorii români din secolul al XVII-lea, ambele existente în Biblioteca Academiei (Frankfurt 1597, p. 506 și Veneția 1687, aceeași pagină)⁶.

Textul grec, care ne va servi pentru compararea și aprecierea traducerii românești, este următorul:

Στίχοι εἰς τὸν θεῖον Δαβίδ
 Σίγησον ὄρφευ, ῥίψον ἔρμη τὴν λύραν,
 Τρίπους ὁ δελφοῖς, δῦνον εἰς λήθην ἐτι.
 Δαβὶδ γὰρ ἡμῖν, πνεύματος κρούων λύραν,
 Τρανεῖ τὰ κρυπτὰ τῶν θεοῦ μυστηρίων,
 Πληθὴν παλαιῶν ἱστορεῖ τεραστίων.
 Κινεῖ πρὸς ὕμνον τοῦ κτίσαντος τὴν κτίσιν.
 Σώζων ἅπαντας μυσταγωγεῖ καὶ γράφει.
 Ἄμαρτανόντας εἰς ἐπιστροφὴν φέρει.
 Πολλοῖς σὺν ἄλλοις, καὶ κρητοῦ δήλων κέρισιν
 Σμήχειν διδάσκει ψυχικὰς ἁμαρτάδας.
 Τῷ θεῷ δόξα.
 Ἄρμονίης ἱερῆς μελιήδεα ἄσματα
 Δαβίδ.

2. *Epigrama în cinstea lui David* este alcătuită în metrică cantitativă și anume în trimetri iambici de 12 silabe, cu cezura după a cincea silabă, una din formele prozodice caracteristice acestor creații ale poeziei bizantine denumită „clasică”⁷, detalii care situează perioada compunerii versurilor anonime.

Autorul ei nu este, într-adevăr, menționat în textul reprodus. Eleganța versurilor, prețuite, cum vom vedea, de umaniștii secolelor XV-XVII, le fac întru totul comparabile cu alte alcătuiiri similare (unele tot către David) datorate unor autori de seamă ai literaturii bizantine ca Agathias, Psellos, Maximos Planudes, Georgios Pisides, Ioannes Kyriotes și alții care au lăsat epigrame de valoare, alcătuite tot în trimetri iambici. Epigrama noastră nu

⁶ Pentru împrejurările culturale în care aceste ediții au circulat la noi, reamintim, pe lângă faptul că ediția de la Frankfurt a servit ca bază traducerii *Vechiului Testament* din *Biblia lui Șerban*, sprijinul material al aceluiași Șerban Cantacuzino la publicarea ediției din Veneția, a lui Nicolae Glyky.

⁷ I. Hilberg, în „Wiener Studien” 8(1866), p. 291, cf. Enrica Follieri, *Un carne giambico in onore di Davide*, în *Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, Roma, 1957, p. 111.

figurează în *Antologia palatină*, *Antologia planudea*, *Florilegium diuersorum epigrammatum* și alte colecții de epigrame grecești.

Versurile au fost mai întâi imprimate în *Psaltirea* editată de Aldo Manuzzi la Veneția, 1494, cu mici deosebiri în final⁸. Le regăsim în Cod. Colbertinus 1476 și Regius 2292 (cotă nouă 2734), unde la f. 1^v — 23 Iacob Diassorinos (cărturar din Rodos, care a trăit la Veneția, Bruxelles și în Franța, iar în 1563 conspira în Cipru) a copiat 'Απολλιναρίου προθεωρία εἰς τὴν τοῦ Ψαλτῆρος μετάφρασιν. Epigrama se află la f. 3 și Arthur Ludwich, dând informațiile de mai sus, mărturisea că nu le-a aflat în nici un alt izvor, atribuindu-le, așadar, lui Diassorinos însuși, alcătuitorul codicelui, ca o creație *ad-hoc*⁹.

Alcătuitoarii ediției Frankfurt 1597 (Francisc Junius sau Frederic Sylburg, cunoscuți filologi) au reprodus-o fără să-și pună problema paternității sau a rostului epigramei în acel loc al ediției lor. Originea acestor versuri în ediția Frankfurt ar putea fi stabilită numai printr-o incursiune în istoricul acestei ediții (reluare a Aldinei, Veneția 1518), lucru pe care nu-l putem, desigur, întreprinde aici.

În veacul al XVII-lea Conrad Rittershuys reproduce epigrama, cu justificate laude, în sholiile sale la *Epistolele* lui Isidor Pelusiotul¹⁰, cu o traducere latină și referirea curioasă „din Menologiu“¹¹. Pentru Rittershuys epigrama este a unui necunoscut (ἄδηλος)¹².

⁸ Folio 6^v din caietul X, vezi Emile Legrand, *Bibliographie hellénique... au XV^e siècle*, vol. I, Paris, 1885, p. 23.

⁹ A. Ludwich, *Ein neuer Beitrag zur Charakteristik des Jakob Diassorinos*, în „Byzantinische Zeitschrift“, 1(1892), p. 297. Versurile au fost republicate de Leo Allatius, *De libris et rebus ecclesiasticis graecorum dissertationes et observationes uariae*, Parisiis, 1646, Dissert. I, p. 62—64; J. Saidak, în „Eos“, 24(1919—1920), p. 42; vezi Enrica Follieri, *op. cit.*, p. 102 și nota 7. Epigrama a mai fost imprimată și în alte ediții grecești ale *Psaltirii* ca acelea ale lui Antim Ivireanul, Snagov, 1700 sau Dimitrie Theodosiu, Veneția, 1759.

¹⁰ *Sancti Isidorae Pelusiotae de interpretatione Diuinae Scripturae epistolarum libri V*, Parisiis, 1638, Comm. ad ep. 359.

¹¹ Curioasă, pentru că împăratul David nu are, în menologii (sinaxare) o zi la care să figureze această epigramă. Eroarea lui Rittershuys se vede și din faptul că el consideră titlul ce urmează epigramei drept „un vers în metru eroidic“; este limpede că nu și-a dat seama de rostul titlului și că, deci, n-a înțeles epigrama la începutul unei copii a cărții *Psalmilor*.

¹² Unele asemănări cu versuri din opera lui Georgios Pisides, *Hexameron (Patrologiae cursus completus, Series graeca*, ed. J.P. Migne, tom. XCII, col. 1425 și urm., vezi versurile 80, 90—91) lasă loc cel puțin ipotezei unor contaminări.

3. *Traducătorul versurilor în limba română* nu este Radu Greceanu, ci Nicolae Milescu, cel ce tradusese întreg *Vechiul Testament*, păstrat, într-o copie revizuită, în ms rom. 45 al Bibliotecii Filialei Cluj-Napoca a Academiei R.S. România¹³. În traducerea din acest manuscris f. 239^r (numerație veche p. 573) versurile au redacția următoare¹⁴:

Stihuri la dumnezăescul David

Taci Orfeu, lapadă Ermis alăuta,
Cu trei picioare de la Delf apune la uitare încă,
Că David nouă, a Duhului lovind alăuta,
Iviaște ascunsele de ale lui Dumnezău taine.
Mulțime a vechi istoréște minuni,
Pornește spre laudă Celui ce au zidit lumia.
Mintuind pre toți, tăinuiește și scriia.
Pre păcătoși către întoarcere aduce,
Cu multe ș-alte și a județ zicînd lége,
A curăți învață cei sufletești greșale.
Lui Dumnezeu mărire.

A armoniei sfinte ca miarea de dulce cîntările lui David.

Iată, pentru comparare, și varianta datorată Grecenilor, din *Biblia lui Șerban*, p. 406:

Stihuri la dumnezăescul David

Taci Orfefs, leapadă Ermî lăuta,
Cel cu trei picioare den Delfis încă apune-te spre uitare,
Că David noao, a Duhului lovind lăută,
Ivêște ascunsele tainilor lui Dumnezău.
Mulțime de vechi istoréște minuni,
Pornește spre laudă Celui ce au zidit lumea,
Mintuind pre toți, tăinuiaște și scrie.
Pre cei ce greșesc spre-ntoarcere-i aduce,
Cu multe ș-alte și a judecătoriului arătînd lége,
A curăți învață sufleteștile greșale.
Lui Dumnezău slavă.

A armoniei sfinte, ca miarea de dulce cîntările lui David.

¹³ Vezi mai sus, p. 106 și urm.

¹⁴ Lectura versurilor a fost efectuată la rugămintea noastră de prof. dr. Pompiliu Teodor.

Ca dată a primei traduceri trebuie acceptată perioada 1661—1665 când, stabilit la Constantinopol ca reprezentant al lui Grigore Ghica, domnul Țării Românești, Milescu traducea *Vechiul Testament*.

4. Comparată cu originalul grec, traducerea se dovedește o simplă redare cuvînt cu cuvînt, metoda favorită a traducătorilor români ai vremii.

Ipoteza unei alcătuirii românești în metru antic trebuie deci înlăturată, aceasta nu a fost o preocupare nici pentru Milescu, nici pentru revizorii lui de mai târziu, între care ultimii stilizatori, frații Greceanu. De observat chiar că aceștia din urmă (al căror rol de simpli „netezitori“ ai traducerii *Bibliei* iese încă o dată în evidență) aduc modificări neînsemnate traducerii spătarului (*lăută* în loc de „alăută“, *cei ce greșesc* în loc de „păcătoși“, *judecător* în loc de „județ“, scrierea numelor proprii), iar uneori ies și mai mult din metrica originalului grecesc (ex. versurile 2, 3, 4, 9). Traducerile greșite nu sînt îndreptate¹⁵. După cum am presupus și cu alt prilej¹⁶, Grecenii stilizează fără a urmări îndeaproape originalul grec, preocupați mai mult de forma traducerii decît de fidelitatea ei.

5. În afara importanței lingvistice sau literare, subliniem semnificația culturală a versurilor traduse. Ele confirmă caracterul laic și umanist al traducerii din 1688 a *Bibliei*, făcută de cărturari în bună parte laici (Milescu, Grecenii) după o ediție critică protestantă străină de tradiția ortodoxă prin ordinea cărților (din *Biblia* lui Luther) și prin includerea unei apocrife respinsă de biserică (tratatul *Despre rațiunea dominantă* atribuit în trecut lui Iosephus Flavius). Acceptarea unei epigrame interpolată în chiar textul biblic indică, încă o dată, că preocuparea culturală a traducătorilor noștri din secolul al XVII-lea era mai mare decît scrupulul teologic, fapt semnificativ pentru orientarea umanistă pe care o lua, în acea perioadă, cultura românească.

★

★

★

¹⁵ Ex. de traduceri greșite: „Pornește spre lauda celui ce au zidit lumea“, în loc de „Pornește zidirea (τὴν κτίσιν) spre lauda ziditorului“ (τοῦ κτίσαντος); „tăinuiaște“ (μυσταγωγεῖ „inițiază“) putea fi tradus „tălcuiește tainele“; „lége“ (χοίσις) în loc de „judecată“.

¹⁶ Vezi mai sus, p. 144—145.

Nota de mai sus, publicată mai întâi în 1963, pare să nu fi convins pe toți cercetătorii vechiului scris românesc. În 1978, N.A. Ursu, în ediția sa de *Opere* ale lui Dosoftei, (București, Editura Minerva, p. 387), încearcă să atribuie stihurile traduse de Milescu marelui nostru poet din secolul al XVII-lea, mitropolitul Sucevii. Argumentele lui N.A. Ursu nu ni se par convingătoare. Îndoiala sa că epigrama „va fi fost tradusă inițial de Milescu“ este nefundamentată: revizorii ms 45 arată limpede că au îmbunătățit „izvodul spătarului“, ei nu afirmă că l-ar fi completat cu texte netraduse de el. *Stihurile* în chestiune nu lipseau așadar din proto-graful spătarului. „N. Milescu nu a scris versuri“ mai afirmă N.A. Ursu. Firește, nu a scris, ci doar *a tradus* versuri. Le-a tradus potrivit metodei sale, *cuvînt cu cuvînt*, fără preocupări estetice, ci exclusiv filologice. Putem accepta cel puțin o cooperare între Milescu și Dosoftei, primul ca autor al traducerii inițiale, al doilea ca versificator al *Epigramei*? Ne întrebăm în acest caz, de ce Dosoftei nu și-a folosit talentul demonstrat în celelalte creații poetice ale sale, cum a putut el lăsa în forma greoaie rezultată din traducerea cuvînt cu cuvînt a lui Milescu stihuri care se pretau la o incomparabil mai cursivă formă românească? Iată de ce, apreciind preocuparea lui N.A. Ursu de a atribui lui Dosoftei cît mai multe scrieri, nu vedem deocamdată pentru ce i-am retrace lui Milescu meritul tălmăcirii *Epigramei în cinstea lui David* pentru a crește cu o creație (în fond mediocră sub raport literar) opera marelui poet moldovean.

„FRANȚOZII“ ÎN BIBLIILE ROMÂNEȘTI
DIN SECOLUL AL XVII-LEA

Întilnim cuvântul *franțozi* în toate trei traduceri românești din secolul al XVII-lea ale *Vechiului Testament* (pasajul II Macabei, 8, 20): Milescu revizuit, traducerea anonimă din manuscrisul românesc 4389 al Bibliotecii Academiei R.S. România și *Biblia lui Șerban*. Ciudata mențiune a poporului francez într-un context privind evenimente din al III-lea secol î.e.n. poate fi lămurită.

Înainte de atacul de la Emaus împotriva sirienilor (165 î.e.n.), Iuda Macabeul își îmbărbătează ostașii amintindu-le vechi victorii, între care „și cea din Vavilon cea către ei franțozii rinduala ce s-au făcut“¹; „și de oastea franțozilor carea au fost asupra lor în Vavilon“², „și cea den Vavilon către franțozi rinduală ce s-au făcut“³. Eroul evreu evoca lupta alor săi, aliați cu seleucizii sirieni împotriva galatenilor, din anii lui Antioh al III-lea cel Mare (224—187 î.e.n.).

Echivalența o stabilește, așadar, cel dintâi Milescu care dă — cu excepția neașteptatului termen — o traducere obositor de fidelă pasajului din *Septuaginta*: και την ἐν τῇ Βαβυλονίᾳ τὴν πρὸς αὐτοὺς Γαλάτας παράταξιν γενομένην. *Franțozi* redă deci pe Γαλάτας. În 1795, Samuil Micu îndreptînd ediția din 1688 traduce corect: „Și bătaia din Vavilon cea asupra galaténilor făcută“⁴.

Cum a ajuns Milescu de la *galatean* la *franțoz*? El putuse identifica în *galateni* pe *gali*, informație pe care o avea direct sau prin intermediar din Polybiu (V 77) sau, mai ales, Tit Liviu (XXXVIII, 16), abundent în date despre acești „gali degenerați“ (*galli... degeneres sunt; mixti, et gallograeci uere, quod appellantur*). Dar se știa în ultimul sfert al veacului al XVII-lea că „franțozii,

¹ Traducerea lui N. Milescu, ms rom. 45, Cluj-Napoca.

² Ms rom. 4389.

³ *Biblia lui Șerban*, p. 724.
Biblia de la Blaj.

galii tot un neam sînt⁵, iar traducătorul *Istoriilor* lui Herodot numește „franțoji carii lăcuiesc la marginea Evropei“ pe *celți* (II 33; IV 49)⁶. Convertirea numelor de vechi așezări sau popoare în numele lor contemporane era un procedeu curent de „modernizare“ a textelor la autorii și traducătorii vremii: vezi Miron Costin (Crimeea = *Chierzonezus*, Neoptolem = *Tatar Bunar*, sciți = tătari, în *De neamul moldovenilor* sau *Graiul solului tăăresc*)⁷, D. Cantemir (Helespont = *Bogaz Hisari*, în *Divanul I*, 35)⁸, *Istoriile* lui Herodot (misi, moesi = *bulgari*, *sîrbi*; Taurida = *Maiac*; Cartagina = *Tunis*; Chios = *Sactz* etc.)⁹.

Dar dacă *gal-franțoz* este o echivalență curentă în literatura secolului al XVII-lea, *galatean* = (*gal*) = *franțoz* pare a fi una erudită a lui Milescu, pe care traducătorii următori o adoptă.

Și în cazul de mai sus compararea versiunilor între ele și cu originalul grec confirmă dependența *Bibliei lui Șerban* direct de traducerea spătarului, pe care abia o „netezește“, în timp ce ms. 4389 rămîne fidel textului slavon (Ostrog, 1581; Moscova, 1663), cum arătam mai sus¹⁰.

⁵ Miron Costin, *De neamul moldovenilor*, în *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 268.

⁶ Ed. N. Iorga, Vălenii de Munte, 1909, p. 103, 223.

⁷ Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 291, 205, 203–204.

⁸ D. Cantemir, *Opere complete*, ed. V. Căndea, vol. I, București, 1974, p. 137.

⁹ Ed. cit., p. V.

¹⁰ Vezi p. 132.

INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

Istoriografia ideilor secolului al XVII-lea sud-est european este incomparabil mai săracă decât istoriografia politică a acestei epoci și lumi. Evenimente care au interesat întregul continent ca supunerea Cretei și asediul Vienei au pus în umbră alte decenii din evoluția Peninsulei Balcanice. Criza Imperiului otoman și noua acuitate a Chestiunii Orientale au angajat cercetările în mod precumpănitor în direcția politică, diplomatică sau social-economică. Încercările de a reconstitui societatea secolului cu studiile întreprinse pînă acum ar aduce în scenă un mai mare număr de oameni politici, strategii sau diplomați decât de cărturari și ar lăsa cufundați într-un fond cenușiu pe oamenii simpli.

Față de ceea ce raportează orice investigație despre istoria secolului al XVII-lea balcanic, sărăcia relativă a studiilor este neașteptată. Acest secol formează de obicei preocuparea istoricilor situați ca domeniu de cercetare între evul mediu și epoca modernă. Dar în timp ce cunoașterea secolului al XVIII-lea a fost o exigență a istoricilor epocii moderne care simțeau nevoia de a li se desluși antecedentele noii orientări a societăților pe care le studiau, cercetarea complexă a secolului al XVII-lea nu a solicitat-o nimeni. Pentru înțelegerea fenomenelor moderne și contemporane din Europa de sud-est un recul de două secole a părut suficient¹.

¹ Este locul să observăm că aceeași perspectivă limitată la anumite fenomene sau anumite perioade a lăsat în uitare istoria spirituală a *Levantului* în secolul al XVII-lea. R. Clément (*Le Français d'Égypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, 1960, p. 5) observa cum expediția napoleoniană a concentrat studiile europene asupra secolelor XVIII—XIX levantine, în dauna epocii imediat anterioare; Paul Masson (*Histoire du commerce français dans le Levant au XVIII^e siècle*, Paris, 1911) făcuse aceeași remarcă; și este cazul să deplorăm că chiar studii de istorie ecleziastică orientală de o anumită amploare ca acelea ale lui P. Dib (*L'Eglise maronite*, vol. I—II, Paris-Beyrouth, 1930—1962), trec complet cu vederea aspectele spirituale și inte-

După părerea noastră, acest confort este iluzoriu sau chiar primejdios: secolul Luminilor nu poate fi suficient înțeles fără antecedentele lui. S-ar putea răspunde, firește, că aceeași judecată este valabilă pentru toate perioadele istoriei, fiecare legitimându-se prin trecutul său imediat, dar obiecția n-ar fi cu totul întemeiată². În procesul tradiției-inovație din evoluția culturilor Europei de sud-est, secolul al XVII-lea are o cu totul altă pondere decît cele

lectuale, esențiale totuși pentru tema de care se ocupă. Observația de mai sus privește ansamblul culturilor Mediteranei de răsărit, prin care înțelegem Europa de sud-est și Levantul și a problemelor pe care le pune istoria lor culturală în secolul al XVII-lea. Zonele mai bine luminate de cercetări sînt acelea ale literaturii și artei în special pentru Grecia, țările române, în parte culturile sud-slave și melkită. Rămîn puțin cunoscute culturile turcă și albaneză din aceeași perioadă. De insuficientă atenție s-a bucurat opera — în bună parte inedită — a numeroși cărturari greci, turci, sau balcanici de expresie slavonă. Dacă despre Teofil Coridaleu avem temeinica monografie a lui Cleobul Tsourkas (*Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée, 1570—1646*, 2^e éd. rév. et compl., Thessalonique, Institute of Balkan Studies, 1967), opera filozofului a rămas încă în mare parte inedită, cu excepția celor două volume (*Introduction à la Logique și Commentaires à la Métaphysique*, Bucarest, 1970—1972) publicate de C. Noica sub auspiciile Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene. Dar autori prolifici ca Sevastos Kimentul sau Nicolae Milescu, eleniști reputați ca voievodul Constantin Duca sau, pentru literaturile islamice europene Abdallah Abdi ibn Muhamed al-Bosnawi — cităm la întimplare cîteva nume — nu s-au bucurat de studii savante, care să le situeze opera în contextul mișcărilor culturale sud-est europene. *Cercetarea dezvoltării paralele și a raporturilor diferitelor culturi din cuprinsul Turcocrăției și mai ales a schimburilor de idei turcocalcanice din secolul al XVII-lea rămîne să fie întreprinsă*. Iată ce sporește dificultatea unei analize ca aceea pe care o încercăm și iată de ce, pînă la publicarea unui număr mare de ediții de opere, biografii și studii parțiale, va fi imposibilă publicarea unei complete *Istории comparate a culturilor sud-est europene*.

² „Cu riscul de a deveni ridicol, ca profesorul anonim și celebru care învăța că orice perioade se sprijină pe cea precedentă și o pregătește pe cea viitoare — observa Jean François Revel —, voi spune că există trei moduri de a considera evul mediu: din punctul de vedere al Antichității; din punctul de vedere al Renașterii (și a urmărilor ei); în sfîrșit, din punctul de vedere al evului mediu însuși“ (*Histoire de la philosophie occidentale*, t. I, Paris, 1968, p. 265). Cum studiul de față are ca obiect antecedentele intelectualului de astăzi din Europa de sud-est, atitudinea noastră este cea ilustrată pentru fenomene comparabile de eruditul egiptean Taha Hussein care „în opera sa nu se întoarce spre trecut decît pentru a-l determina pe cititor să reflecteze, nu să imite“ (Gaston Wiet, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966, p. 290). În acest sens fișa completă a procesului ce ne preocupă trebuie să înceapă, ni se pare, cu al XVII-lea iar nu cu al XVIII-lea secol, pentru a oferi rezultate valabile observatorului intelectualilor sud-est europeni contemporani.

anterioare³. Într-o diviziune mai largă a perioadelor istorice acest secol aparține în mai mare măsură epocii moderne decât evului mediu. Mentalități, idealuri, atitudini predominante în istoria subcontinentului nostru pînă în timpurile mai noi apar pentru prima dată în secolul al XVII-lea. Am cita în acest sens faptul că programul eliberării politice și al organizării în state moderne a citorva din națiunile sud-est europene este afirmat pentru prima oară în acest secol. Laicizarea gândirii, atitudinile umaniste, noile curente de politică externă datează de asemenea din secolul al XVII-lea. În conștiința Europei occidentale popoarele balcanice încep să ocupe un loc determinant și să corespundă unor imagini veridice tot din această epocă. Ar fi suficient să amintim că în același secol se naște în țările apusene un orientalism științific, înglobînd Turcografia⁴, se înmulțesc și se nuanțează notele de călătorie în Levant și că, pe plan religios, economic și politic, interesul Europei occidentale pentru lumea orientală determină dezvoltarea comerțului în Mediterana otomană, creșterea activității ambasadelor marilor puteri la Poartă sau înființarea Congregației apostolice *De propaganda fide*.

Evenimentele acestui veac tumultuos s-au reflectat, cum era de așteptat, în domeniul ideilor, l-au condiționat, l-au favorizat. Dintre actorii sau spectatorii prefacerilor care aveau loc atunci în Europa de sud-est un rol privilegiat l-au jucat *intelectualii*: prin educație, prin informație, prin obișnuința reflecției, prin rolul social, ei puteau înțelege mai bine sensul desfășurării istorice și, adeseori, puteau participa la evenimente, sau întreprinde acțiuni

³ Să amintim și observațiile pătrunzătoare ale lui Pierre Chaunu (*Reflexions sur le tournant des années 1630—1650*, în „Cahiers de l'histoire“, 1968, p. 249—268), privind mutațiile profunde care au loc atunci în Occident pe plan economic, intelectual, spiritual, estetic și care fac din cele două decenii „răspîntia din care s-a născut, în ce are esențial, lumea modernă“.

⁴ Orientalism deosebit de preocuparea pentru Turcografie a secolului al XVI-lea care a dat lucrări — ce-i drept remarcabile — ca acelea ale lui Guillaume Postel sau Francesco Sansovino al căror scop fusese numai „să demonstreze că pe termen lung există o mai bună garanție a capacității de a-i înfrunța și învinge pe turci decât fanatismul intolerant al propagandiștilor și pamfletarilor“ (Paul Coles, *The Ottoman impact on Europe*, London, 1968, p. 152). În ceea ce privește turcologia secolului al XVI-lea, născută din studiile de bizantinologie și ilustrată de Leunclavius sau Crusius, v. Eugen Stănescu, *Die Anfänge der Byzantinistik und die Probleme Südosteuropas im 16. Jahrhundert*, în „Byzantinische Beiträge“, hrsg. von J. Irmscher, Berlin, 1964, p. 373—397.

de durată, cu o perspectivă care-i leagă strins, ca intenții sau idealuri, de epoca modernă.

Transformările profunde de cugetare, credințe, atitudini ei le simt, ei le manifestă, ei le mărturisesc cei dintâi. În încercarea de a restabili un contact cu oamenii secolului al XVII-lea, intelectualii, prin scrierile sau activitatea lor consemnată în documente ne sînt, deocamdată, singurii interlocutori. Iar o anchetă asupra lor ne poate da răspunsul la o sumă de întrebări: Cum trece un intelectual răsăritean de la o formație teologică la una laică? Cum reacționează el față de problemele majore ale vremii sale? Cum formulează aceste probleme și ce soluții încearcă să le dea? Care sînt atitudinile sale profunde și care manifestările convenționale? Acești intelectuali din sud-est sînt cei mai întirziați medievali și umaniști europeni, așadar ultimii „moderni” din gîndirea europeană. Avatarul lor, explicat de condiții politice obiective, are o relevanță generală: el este un exemplu de *trecere dificilă, împiedicată, a unor culturi, de la o epocă istorică la alta*. Exemplul lor poate fi valorificat și astăzi de societăți care se lovesc în dezvoltarea lor de dificultăți comparabile.

În paginile de față nu ne propunem să dăm răspunsuri definitive la întrebările de mai sus. Subiectul însuși e prea vast pentru a fi epuizat în limitele acestei încercări. A demonstra importanța intelectualității sud-est europene din secolul al XVII-lea în cadrul general al societății timpului și interesul cunoașterii ei pentru o viziune completă a civilizației europene, dar și pentru înțelegerea intelectualității *moderne* a Europei de sud-est, ni se par obiective suficiente pentru ceea ce putem, deocamdată, întreprinde.

O REGIUNE A LEVANTULUI SECOLULUI AL XVII-LEA: BALCANII

Dar în afara cadrului său temporal, corecta situare a acestui studiu necesită o precizare privind limitele lui în spațiu. Mărturisim că prima ispită ar fi fost să-l intitulăm: „Intelectualii din *Levant* în secolul al XVII-lea”. Alegerea ultimului titlu a fost hotărîtă de o rațiune mai degrabă teoretică decît de una metodică. Pentru că este evident — și în cele ce urmează nădăjduim

că o vom demonstra — că Europa de sud-est din al XVII-lea secol poate fi mai bine înțeleasă în contextul său încă levantin decât în cel european. Dar tot atunci această zonă manifestă voința de desprindere din sistemul de forțe extra-europene și, în raport cu cursul ulterior al istoriei balcanice, acest aspect ne interesează. *A vorbi însă despre intelectualii din Balcani în secolul al XVII-lea obligă la considerarea întregii arii de cultură și idei a Mediteranei de răsărit, căreia ei îi aparțineau, ceea ce vom și face.*

Vom încerca deci să raportăm fenomenele care ne preocupă nu numai la blocul continental căreia îi aparține geografic, ci mai ales la lumea de structuri, instituții și forme de gândire din care făcea parte printr-o îndelungată tradiție. Chiar dacă am lăsa deoparte, ca anacronice atunci, străvechile ecumenisme macedonean, roman, bizantin care înglobaseră cândva întreaga Europă de sud-est, *epoca în care se situează subiectul nostru este dominată de frontiere și realități în cadrul cărora Bucureștii sînt, paradoxal, mai aproape de Ierusalim și Cairo decât de Viena sau Roma.* Oricine este familiarizat cu instituțiile, izvoarele și atmosfera generală a vremii va fi de acord că într-o perspectivă comparatistă, termenii necesari trebuie căutați în primul rînd în Orient, în lumea dominantă de Semilună. Criteriul este valabil nu numai pentru istoria românească, ci și pentru aceea sud-slavă sau grecească. Iar el nu vrea să scadă valoarea efortului pe care intelectualitatea balcanică îl făcea pentru a-și mărturisi apartenența sa europeană, ci dimpotrivă: *a arăta în cadrul căror structuri generale cărturarii acestor națiuni încercau să schimbe cursul dezvoltării unor societăți într-un sens corespunzător vechilor linii de orientare și creație, înseamnă tocmai a le sublinia valoarea și, adeseori, dramatismul.*

Imaginea Balcanilor „placă turnantă“ a Europei, Asiei, Africii, a fost adeseori și cu succes folosită. Clișeul, mult citat în publicațiile secolelor XIX-XX, începe să se formeze însă în secolul de care ne ocupăm. Atunci, pentru înalte rațiuni politice și economice și cu mult înainte ca Renan să fi arătat că aici a avut loc „Miracolul grec“, Balcanii încep să fie considerați de factorii determinanți ai politicii europene drept o esențială bursă de valori, extrem de prețioasă pe diferite planuri pentru echilibrul continental și al lumii întregi.

Iar clișeul corespundea negreșit unei inconstestabile realități. Nu trebuie, într-adevăr, să uităm că fenomenul care a determinat schimbări profunde n u numai în evoluția acestei părți a Europei

dar și în echilibrul Lumii Vechi — și anume decadența Imperiului otoman — *aici și atunci* a avut loc: statul care domina cele mai întinse teritorii în Asia și Africa a fost judecat, condamnat și executat în relativ îngustul teritoriu european pe care își luase răspunderea să-l administreze la sfârșitul secolului al XIV-lea: Peninsula Balcanică.

Istoria relațiilor Orient — Occident nu poate găsi epocă și teritoriu mai fertile decât Europa de sud-est în secolul al XVII-lea. Înainte ca o școală orientalistă să se formeze în Apus, existau aici cărturari creștini care stăpîneau, prin însăși formația lor, două spiritualități — creștină și mahomedană — și două culturi — europeană și arabă. În acest capitol al istoriei civilizației Lumii Vechi pot fi cotați cărturari slavi musulmani, ca al-Bosnawi, drept ultiți comentatori ai unor gânditori persani de talia misticului Muhyi-d-din Ibn'Arabi inspirator, după unii, al *Divinei Comedii*; sau moldoveni ca ortodoxul Nicolae Milescu, traducător al unei *Septuaginte* de redacțiune protestantă în română și întiiul ambasador al țarului Alexei Mihailovici în China; sau un compatriot al său, Dimitrie Cantemir, cunoscător al clasicismului greco-latin și arabo-persan, autor al unui sistem de notație muzicală turcească, în același timp consilier intim al țarului Petru cel Mare și membru al Academiei de Științe din Berlin, istoric al Imperiului otoman și cercetător al civilizației Islamului; sau un georgian, Antim Ivireanul, clasic al literaturii române, promotor al imprimeriei în patria sa, întemeietor al primei tiparnițe pentru melkiții din Siria și Liban. Sau voievozi din București, ca un Constantin Brâncoveanu — principe al Sfintului Imperiu romano-german, strămoșul Anei de Noailles, care-și răspîdea munificența pe un teritoriu de zece ori mai mare ca țara sa, își depunea averile la Zecca venețiană și portretul la mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai, în marginea Mării Roșii.

Elementele, disparate pentru înțelegerea noastră modernă erau, dimpotrivă, organic legate acum trei secole. O cercetare ca cea de față nu le poate ignora. *Iată de ce, prima abordare a subiectului impune evocarea cărturarilor din Levant din epoca luată în considerare, fără a uita, firește, Occidentul ispititor și, pînă la urmă, biruitor în marea confruntare de atitudini și idei care a avut loc atunci.*

INTELECTUALUL SECOLULUI AL XVII-LEA: O DEFINIȚIE BALCANICĂ

Ce înțelegem prin „intellectual“ în studiul de față? Spre deosebire și de accepțiunea curentă și de aceea savantă a specialiștilor înclinăm spre două sensuri ce ni se par mai convenabile pentru realitățile sud-est europene: un sens tradițional și unul istoric și local.

Într-o lucrare recentă, Jacques Le Goff stabilea la rindul său o accepțiune particulară acestui termen pentru a înfățișa pe intelectualii occidentali. Pentru el intelectualii apar odată cu orașele, în secolul al XII-lea, odată cu dezvoltarea structurilor economice și sociale care definesc aceste colectivități. Intelectualul este pentru el „un om al cărui meșteșug este acela de a scrie sau de a învăța pe alții, sau care mai degrabă are amindouă aceste meșteșuguri, un om care ca profesie are o activitate de dascăl și de învățat“⁵. Acești intelectuali au o atitudine nouă, modernă în raport cu epoca lor și *le place* să se numească *moderni*. Urcăți pe umerii marilor autori ai antichității ei se simt înalți și au conștiința de a vedea mai departe decât semenii lor pentru că se află la o „înălțime de uriași“ (Bernard de Chartres). În atitudinea lor intră componente de progres și mindrie. Ei sint animați încă de pe atunci de spiritul intelectualului de astăzi.

Pentru lumea doctă a Europei de sud-est această accepțiune specială pe care o justifică doar sociologia istorică a intelectualului occidental s-ar dovedi însă prea strimță și nu ne-ar îngădui să înțelegem prefacerile de atitudini și cugetare care scot din evul mediu și îndrumă pe căi moderne societățile acestei părți a lumii. Dacă ne-am mărgini să considerăm intelectual în acest înțeles pe dascălul veacurilor XVI—XVIII, „cărturar și profesor, gânditor de meserie“, registrul nostru de personalități și mișcări de idei ar fi, într-adevăr, foarte restrins. Împrejurări istorice determinante n-au îngăduit în Peninsula Balcanică și Levant luxul unor profesii intelectuale autonome. Ca și cărturarii venețieni care, scria Benedetto Accolti *rem suam publicam unice diligunt, proque illa augenda ingenti semper laborauerunt*⁶, intelectualii noștri, mai ales în secolul care ne preocupă, sint demnitari, clerici, funcționari

⁵ *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1962, p. 10.

⁶ Vezi dialogul său *De praestantia uirorum sui aevi*, citat de Philippe Monnier, *Le Quattrocento*, nouv. éd., t. I, Paris, 1931, p. 170.

pentru care cultura este în chip predominant un instrument și o armă, sau „o frumoasă voluptate“. Plecînd de la această împrejurare explicabilă istoricește și care apropie tipul intelectualului sud-est european de acela venețian așa cum îl înfățișa Monnier⁷, mai potrivită ni se pare revenirea la sensul vechi, tradițional, al termenului. Dacă astăzi intelectualul desemnează orice „persoană care se ocupă, din plăcere sau prin profesie de cele ale spiritului“ (*Larousse*), în evul mediu termenul era aplicat cu o mare severitate, într-o conexiune riguroasă cu latinul *intellectus* definit drept *facultas cognoscitiva quae uersatur circa ens, ut uerum est percipiendum*⁸. Intelectual (*dicitur enim intelligere quasi intus legere* profesia Thoma d'Aquino) era facultatea superioară de cunoaștere (*intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione ueritatis*)⁹. Intelectual era așadar omul ce se consacră cunoașterii adevărului. În acest sens folosește termenul Brunetto Latini în 1265 și acestei categorii de oameni i se adresează Dante în versurile:

„O voi ch'avete li'ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto'il velame de li versi strani“¹⁰.

Astfel stînd lucrurile, ne-ar fi greu să restrîngem calitatea de intelectual la profesorii și savanții care încep a forma o categorie socială separată începînd din al XII-lea veac în condițiile dezvoltării orașului medieval¹¹. Așa cum n-am putea refuza această calitate atîtor personalități ilustre ale gîndirii apusene din secolele precedente, sau celor care, retrași în mănăstiri, își puneau drept țel principal al vieții *cunoașterea adevărului și trăirea acestui adevăr*, fără a avea ambiția de a scrie sau de a învăța pe alții.

Europa de sud-est a rămas, cum știm, mai mult timp credincioasă tradiției de gîndire medievale. Rezultă așadar necesitatea pentru cercetător nu atît de a căuta epoca „nașterii intelectua-

⁷ *Op. cit.*, p. 168 și urm. dar, evident, analiza trebuie nuanțată pentru Sud-estul european cultura fiind, ca pentru umanistul venețian, un lux.

⁸ Vezi J. Zama Mellinius, *Lexicon scholasticorum uerborum*, în S. Thomae Aquinatis *Summa Theologica*, t. VI, Impressio X Taurinensis, Augustae Taurinorum, 1904, s.v.; *Intellectus*.

⁹ *Summa Theologica* II 2, qu. VIII, 1.

¹⁰ *Divina Comedie*, Inf. IX, 61—63: „O, voi, cei ce aveți minți sănătoase, admirați învățătura ascunsă sub vălul versurilor ciudate“.

¹¹ Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 9 și urm.

lului“ în Balcani, *cît de a stabili perioada cînd în'elesul tradițional al acestui termen se pierde aici în favoarea în'elesului lui modern.*

Mai rămîne să precizăm că în cele ce urmează intelectualul ne interesează în ultimă instanță prin rolul său social. Dacă evoluția personală a oricărui gînditor — cu formația, preocupările, conflictele, triumfurile sau înfrîngerile lui — este de un netăgăduit interes, evocarea ei aici se justifică doar în măsura în care ea contribuie la o prefacere generală de mentalități și atitudini.

Intellectualii sînt ochii, creierul și cuvîntul generației lor și aceasta este calitatea sub care vrem să-i considerăm. Definim adesea epocile numai după ce ne-au lăsat ei, în dauna anonimilor producători de bunuri materiale care rămîn pe nedrept uitați în umbra creatorilor de valori spirituale. Încercînd să definim aventura Europei de sud-est care tinde, în al XVII-lea veac, spre Apusul aducător de ispititoare innoiri, cei dintîi ni se înfățișează intelectualii. Ei au meritele și răspunderile, păcatele și reușitele capabile să ne explice un patetic proces de prefacere. În orice caz, cu ei putem întreprinde o anchetă *à rebours* care să ne restituie fapte și gînduri de mult dispărute. În trecerea de la medieval la modern a subcontinentului nostru ei sînt martorii cei dintîi convoați.

DECREMENTA AULAE OTHOMANICAE ȘI NOUA „INTELIGHENȚIE“ DIN LEVANT

Intellectualii noștri sînt produsul unei epoci de criză, aceea a Imperiului otoman. Nu vom repeta aici concluziile numeroaselor studii¹² care au concertat istoriografia asupra datei de început a acestei crize (1566, moartea lui Soliman Magnificul) și asupra cauzelor ei economice (spiritul conservator al *wakfurilor*, fiscalitatea excesivă, concurența occidentală), militare (decrepitudinea armatei), politice (slăbirea autorității centrale), morale (venali-

¹² Vezi, de exemplu, Bernard Lewis, *Some reflections on the decline of the Otoman Empire*, în „Studia islamica“ 9(1958), pp. 119—127; J. Saunders, *The problem of islamic decadence*, în „Cahiers d'histoire mondiale“, 1963, p. 701—720; Roland Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, 3^e éd., Paris, 1961 (*Histoire générale des civilisations*, publiée sous la direction de Maurice Crouzet, t. IV), p. 490—508.

tatea și corupția devenite proverbial levantine). Dar e important să subliniem, pentru perspectiva acestei cercetări, că în climatul decadenței manifest în secolul al XVII-lea se dărîmă și temeliile structurilor intelectuale și spirituale ale Turcocrăției. Odată cu gradele de orice fel și *demnitățile meritate prin învățătură se vînd*¹³.

În 1622 are loc primul regicid în Imperiul otoman. Ienicerii nemulțumiți de cîrmuire, conștienți încă de privilegiul lor de „a ridica sau doborî pe sultani“ cer Marelui Muftiu o *fetwa*: „Este îngăduit să uciți pe cei care-l împing pe sultan la înnoiri și care risipesc bunul musulmanilor?”¹⁴ La răspunsul afirmativ¹⁴, ei detronează și masacrează pe Osman al II-lea. Peste 16 ani aceiași ieniceri, sub acuzația legăturilor sale europene, sugrumă pe Patriarhul Constantinopolului Ciril Lucaris; cei doi Parthenios, al II-lea și al III-lea urmează, la scurte intervale (1650, 1675), aceeași soartă. Știind că sultanul era în același timp calif¹⁵ iar patriarhul asuma demnitatea de conducător al națiunii grecești (*Milet al-Rûm*), cele două asasinate *marchează începutul destrămării autorităților tradiționale în ordinea religioasă ca și în cea laică pentru musulmanii ca și pentru creștinii din Turcocrăție*.

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea Imperiul otoman mai putea totuși lăsa lumii din afară impresia puterii prin întin-

¹³ De notat instabilitatea conducerii locale decurgînd din sistemul vînzării demnităților: între 1517—1697, deci în numai 180 de ani Siria a avut 133 de guvernatori. Numai 33 de pași au funcționat mai mult de doi ani (cf. H. Lammens, S.J., *La Syrie (Précis historique)*, vol. II, Beyrouth, 1921, p. 62).

¹⁴ Sir Paul Ricaut, *Histoire des trois derniers empereurs des Turcs...* traduite par Monsieur Briot, Paris, vol. II, 1683, p. 225, raportează astfel cuprinsul consultației (sub anul 1648): „Orice Mare Stăpîn (Sultan, *n.n.*) este obligat să se înfățișeze judecății pentru a da seamă de faptele sale atunci cînd supușii săi o cer[...] Oricine nu ascultă de Legea lui Dumnezeu nu poate fi adevărat musulman [...]. Un împărat trebuie să i se supună, altfel el ajunge ca un necredincios, este scos din drepturile sale și, *ipso facto*, nu mai poate cîrmui“. Autorul englez era însă sub impresia executării cu cîțiva ani în urmă a lui Ibrahim I (1648). De remarcat (*ibid.*, p. 226—227), discuția dintre marele vizir și interpretul principal al regelui Angliei, în care se face apropierea între aceste regicide și executarea lui Carol I Stuart.

¹⁵ În 1517 Selim I, cucerind Egiptul, ia ca ostatec la Constantinopol pe califul Motawakkil și, după numeroase vexații, îl obligă să-i cedeze titlul de calif. Legitimitatea acestei transmisii a fost contestată, și chiar contemporanii par s-o ignore, dar încă din timpul lui Soliman Magnificul se fac încercări de legitimare a Sultanului drept „comandant al credincioșilor“ (H. Lammens, S.J., *op. cit.*, vol. II, p. 53—55).

dere, populație, acțiuni militare izbutite cum a fost cucerirea Cretei, Cămăneței și Ucrainei apusene, sau prin strălucirea curții padișahului. Un călător european la Constantinopol care avea prilejul să asiste la magnificele parade ale sultanului reținea, ca înaintașii săi îndepărtați în fața fastului bizantin, o imagine de neasemuită grandoare: „Toate descrierile de procesiuni, triumfuri, turniruri, cortegii, mascarade și jocuri distractive pe care îmi amintesc să le fi citit în romane nu se pot întru nimic compara cu adevăratul fast pe care l-am văzut bine, împreună cu toți străinii creștini ce se aflau acolo”¹⁶.

Dar ultimele semne de grandoare erau numai preludii înșelătoare ale agoniei. O adevărată dinastie de mari viziri de origine albaneză, din familia Köprülü¹⁷, făcuse mai mult pentru menținerea imperiului decât sultanii lipsiți de energie pe care i-au slujit. La moartea sa Fazil Ahmed Köprülü (1645—1676) lăsa sultanului Mehmed al IV-lea următoarele sfaturi: „Cel dintâi, să nu aplece urechea la sfatul femeilor. Al doilea, să-și umple lăzile cât va putea mai mult, chiar dacă din această pricină ar trebui jefuit poporul. Și al treilea, să fie mereu pe cal și să-și țină trupele neconținut active”¹⁸. Nici unul din sultanii care au urmat nu au putut urma toate aceste sfaturi. Haremul a jucat mai mult ca oricând un rol în politica imperiului; fiscalitatea, oricât de aspră, nu-i mai putea salva finanțele, iar armata era în continuă decădere.

Zdruncinarea temeliiilor a trebuit negreșit să-i modifice raporturile cu Europa. Ar fi fost de așteptat ca lumea creștină, de două veacuri sub teroarea primejdiei otomane, să folosească împrejurările mai favorabile ca oricând pentru a o înlătura. Dar, cum remarca recent Billacois, încă de la începutul secolului al XVII-lea „Creștinătatea medievală, cu Papa și Împăratul, *Respublica Chris-*

¹⁶ Antoine Galland, *Journal... pendant son séjour à Constantinople (1672—1673)*, publié et adnoté par Charles Schefer, t. I, Paris, 1881, p. 122.

¹⁷ Începând cu Mehmed (c. 1586—1661) și pînă la Abdullah Köprülü (m. 1735), șase membri ai acestei familii au avut demnitatea de mare vizir (ultimul doar ca locțiitor), cf. F. Babinger, *Encyclopédie de l'Islam* (éd. Houtsma), t. II, p. 1120—1124. De observat că încă din timpul lui Soliman, sultanul nu mai asistă la ședințele Divanului, fiind reprezentat de marele vizir (J. de Hammer, *op. cit.*, p. 282).

¹⁸ [Paul] Ricaut, *Histoire de l'Empire Ottoman...* Traduit de l'Anglois, vol. I, t. II, La Haye, 1709, p. 298; de consultat în același sens: W.L. Wright, *Ottoman statecraft. The book of Counsel for Vizirs and Governors of Sari Mehmed Pasha*, Princetown, 1935.

tiana se transformă în chip hotărît într-o Europă a coroanelor, într-un concert format dintr-o pluralitate de confesiuni și puteri¹⁹.

Aceste puteri decid așadar că mai gravă decât *suprimarea* imperiului agonizant este problema *moștenirii* lui. Iar cum candidații imediați la succesiune erau marile state cu ambiții sud-est europene, Imperiul habsburgic și Rusia țaristă, reacția puterilor occidentale n-a întârziat. Ele luptă mai bine de două secole să mențină integritatea unui imperiu ușor de dominat, util pentru înlăturarea unor prezențe nedorite la poarta atât de importantă, politic și economic, dintre Europa și Asia.

Ceea ce devenise evident pentru cancelariile diplomatice înțeleseseră de mult europenii care frecventau pentru interese diverse capitala sau alte centre ale Imperiului otoman²⁰. O călătorie în țara „Marelui Turc“ putea fi, cu un veac-două înainte, o aventură. Acum era un bun prilej de afaceri sau cercetări orientale legate de mai puține primejdii, ceea ce se trădează în atitudinea călătorilor europeni. „Spectacolul incapacității sultanilor, a abuzului sau incompetenței anturajului lor, a degradării valorii militare otomane și îndeosebi a flotei, îi determină pe occidentali să acționeze cu mai multă libertate, dacă nu chiar cu obrăznicie. Turcul nu mai e temut, se tratează cu el de la egal la egal, uneori chiar de la învingător la învins. E un fel de revanșă a creștinului asupra musulmanului, o restabilire pașnică a unei situații mult timp favorabilă turcilor, o reinnoire a influenței latine sau france în Orientul apropiat și chiar la Constantinopol²¹.

Dar printr-o justă compensație a istoriei, tocmai decadența politică și economică a Imperiului otoman oferea condiții favorabile formării și afirmării unor elemente noi în sinul popoarelor asuprite. Slăbiciunea dominatorilor încuraja inițiativele supușilor. Secolul al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea sînt marcate

¹⁹ F. Billacois, *Le Turc: Image mentale et mythe politique dans la France au début du XVII^e siècle*, în „Revue de psychologie des peuples“, 21(1966), nr. 2, p. 234.

²⁰ O lucidă expunere a cauzelor decăderii Imperiului observate la începutul secolului al XVII-lea ne-a lăsat François Savary, comte de Brèves, *Relation des voyages, tant en Grèce, Terre Sainte et Aegypte, qu'aux royaumes de Tunis et Alger*, publiée par Jacques du Castel, Paris, 1628. El își însoțea constatările de un *Discours abrégé des assurez moyens d'anéantir et ruiner la monarchie des Princes ottomans* (ibid., p. 16—24). Pentru călătoriile europeni la Constantinopol, cf. și lucrarea mai veche a lui J. Ebersolt, *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant*, Paris, 1918.

²¹ Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1962, p. 621.

de proiectele de eliberare ale popoarelor balcanice care se raliau politicii îndrăznețe a voievozilor români de la București și Iași. Prezența mereu mai asiduă a Austriei și Rusiei în Peninsula Balcanică dădea noi speranțe de înlăturare a dominației otomane și încuraja nesupunerea față de autoritățile Porții.

Istoria acestor ani are ca personaje mereu mai frecvente voievozi în tratative cu cancelariile de la Viena și Moscova, soli laici sau clerici folosiți în aceste tratative, căpetenii militare răsculate și haiduci recrutați din rindurile populațiilor creștine ale imperiului. Dar cu aceeași frecvență apar personajele a căror operă are dimensiuni și ținte mult mai mari, pentru că roadele ei vor fi culese abia peste două secole: *intelectualii*.

TURCOCRAȚIA CULTURALĂ VĂZUTĂ DE EUROPENI. UMBRE ȘI LUMINI

Dacă ne este relativ ușor să reconstituim fragmente — unele de mai mare întindere — din tabloul cultural al Europei de sud-est în secolul al XVII-lea, destule zone ale lui rămân obscure, iar „montarea“ părților cunoscute nu e totdeauna ușoară. Dificultățile sînt explicabile pentru cercetătorul dornic să vadă *întregul* tablou, deci viața intelectualilor turci împreună cu a celor greci din Constantinopol, pe aceștia împreună cu conașionalii lor din regiunile dominate încă de venețieni sau cu cei din Diasporă, pe românii din cele trei principate navigînd între Turcocrăție și Europa care se apropia pe atunci de ei mai ales prin austrieci, italieni și ruși, pe sud-slavii creștini sub stăpînirea Porții alături de frații lor catolici, gravitînd spre Ragusa și Roma, sau de cei musulmani integrați culturii islamice, pe renegați și convertiți, ‘*ulamā*’ și dragomani, teologii conservatori și umaniști cu noi orizonturi. Aplecate, fiecare, asupra propriului trecut, istoriografiile moderne sud-est europene ne-au obișnuit cu imagini parțiale folositoare, firește, dar care nu-și găsesc adevărata semnificație decît integrate ansamblului formelor și fenomenelor culturale ale epocii²².

²² Este cazul s-o spunem aici, o singură dată, că de dificultatea de a obține o viziune de ansamblu completă și veridică asupra vieții culturale sud-est europene în secolul al XVII-lea sînt responsabile în bună măsură tendințele naționaliste și particulariste ale școlilor istorice formate în statele

Pentru că oricât de măgulitoare ar fi tradițiile culturilor naționale, știința nu poate neglija faptul că secole de-a rîndul aceste culturi s-au dezvoltat aici, în Europa de sud-est, într-o simbioză particulară, care a determinat schimburi de idei, contaminări de motive literare, formații intelectuale, participînd concomitent, dincolo de fondul lor tradițional — islamic pentru unii, bizantin pentru alții — la structurile și stilurile atît de diferite ale Orientului și Occidentului. Acest fapt incontestabil pentru mai bine de patru secole dă o fizionomie proprie, fixează un loc aparte și acordă un interes special culturilor sud-est europene din epoca de trecere de la medieval la modern, în ansamblul istoriei culturale europene, ca și în aceea a contactelor Orient-Occident.

balcanice în secolul al XIX-lea. Pentru aceste școli, factorii care au împiedicat dezvoltarea culturilor naționale balcanice în evul mediu (dominația otomană și fanarioții), au fost considerați mult timp sub raport exclusiv negativ. Este locul să menționăm că prin numeroase din lucrările sale Nicolae Iorga a încercat, încă de la începutul acestui secol, să impună atitudini obiective față de amîndoi factorii amintiți, obținînd astfel rezultate corecte, profitabile pînă azi cercetării trecutului comun al popoarelor sud-est europene. Am cita în acest sens *Geschichte des osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, Bd. I—V, Gotha, F.A. Perthes, 1908—1913, *Histoire des états balkaniques jusqu'à 1924*, Paris, J. Gamber, 1925 și *Byzance après Byzance*, Bucurest, 1934, opere ale marelui istoric care-și păstrează nu numai o autoritate științifică întemeiată, dar și una morală irenică prin spiritul lor obiectiv. Dintr-o perspectivă asemănătoare și cu rezultate profitabile sînt întreprinse cercetările școlilor engleză, germană și americană de studii sud-est europene (v. în acest sens, culegerea de studii *The Balkans in Transition*, ed. by Charles and Barbara Jelavich, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1963 și temeinicele studii ale lui Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Oxford, 1959, 202 p., D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford, 1966 și Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, X + 455 p.). În urmă cu zece ani, profesorul Mihai Berza sublinia necesitatea de a considera și analiza în ansamblul lor formele de viață și de gîndire comune națiunilor din Turcoceație. În timpul dominației otomane „cu toată fizionimia proprie păstrată de fiecare popor și expresia culturală originală conservată de fiecare dintre ele, se stabilise o atmosferă de familie în toată regiunea, atmosferă vizibilă în modurile de viață și gîndire, în formele de civilizație materială și spirituală [...]. Dincolo de o anumită impermeabilitate culturală datorată deosebirii de religie — nu trebuie să uităm totuși că islamul cîștigase el însuși adepți, mai ales în Albania, Bosnia, Herțegovina — se constată la populațiile creștine o influență turcă sau orientală vehiculată de turci, care se manifestă în artele, teatrul și muzica populară, chiar în operele literare, și care nu a fost încă suficient studiată“. V. raportul profesorului Mihai Berza, *Les grandes étapes de l'histoire du Sud-Est européen*, în *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, Bucurest, 1969, p. 22.

Cum putem reconstitui acest tablou? Înainte de a apela la lucrările — puține — de sinteză sau despre relațiile culturale sud-est europene, să interogăm martorii epocii.

Nu dispunem, din nefericire, de o bibliografie completă a literaturii europene privitoare la Turcocrăție pentru veacul ce ne preocupă ca, de pildă, pentru cel precedent²³. Dar ne ajută, mai întâi, studii parțiale, ca acelea ale lui Rouillard sau Billacois, din care cunoaștem opinia Europei despre turci oglindită în broșuri de „propagandă antiotomană“ și în istoriografia vremii²⁴. Concluzia este puțin încurajatoare: informațiile europene sînt denaturate de izvoare, de politică (între 1600 și 1620 sînt concepute 11 proiecte de cruciade contra Porții, dintre care 7 franceze)²⁵, de ideile pre-

²³ Carl Göllner, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI Jahrhunderts*. I-III Bd.: București-Berlin, 1961-1977; vezi I, p. 9, critica bibliografiei lui I. Hammer, *Verzeichnis der in Europa ausser Konstantinopel erschienernen, die osmanischen Geschichte betreffenden Werke*, publicată în a sa *Geschichte des Osmanischen Reiches*, X. Bd., Pest, 1835, incompletă și eronată adesea, dar încă atît de folositoare. Pentru epoca ce ne interesează s-a insistat mai mult asupra bibliografiilor relațiilor de călătorie, ca: André Leval, *Voyages en Levant pendant les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Essai de bibliographie*, Budapest, Singer et Wolfner, 1897, 30 p. (extrait de la *Revue d'Orient et de Hongrie*); N. Iorga, *Les voyageurs, français dans l'Orient européen*, Paris, Gamber et Boivin, 1928, 128 p. (extrait de la *Revue des cours et conférences*, 1926—1927) și *Une vingtaine de voyageurs dans l'Orient européen...*, Paris, Gamber, 1928, 87 pp.; J.M. Carré, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, vol. I-II, Le Caire, Institut archéologique oriental, 1932; Shirley Howard Weber, *Voyages and travels in Greece, the Near East and adjacent regions, made previous to year 1801*, Princeton, New Jersey, The American School of Classical Studies at Athens, 1953 (p. 51—104 cuprinde descrierea a 231 de opere din anii 1600—1700); o excelentă bibliografie generală a Balcanilor, după căderea Constantinopolului, la L.S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York, 1958, p. 873—946; alte bibliografii generale sau speciale la C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Annexe, Athènes, 1966, pp. 13—21.

²⁴ Clarence D. Rouillard, *The Turk in french history, thought and literature (1520—1660)*, Paris, Boivin, 1938; F. Billacois, *Le Turc: Image mentale et mythe politique dans la France du début du XVII^e siècle*, în „Revue de psychologie des peuples“, 21(1966), no. 2, pp. 233—246. A se vedea și Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1906; Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an image*, Edinburgh, 1960; S. Searight, *The Turkey merchants: life in the Levant Company*, în „History today“, 16(1966), no. 6, pp. 414—421 și W. Market, *Osteuropa und die abendländische Welt, Aufsätze und Vorträge*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966.

²⁵ Cf. Girard Tongas, *Les relations de la France avec l'Empire ottoman durant la première moitié du XVII^e siècle et l'ambassade à Constantinople de Philippe de Harley, comte de Césy, 1619—1640*, Toulouse, 1942, p. 7 și urm.

concepute despre „păgînii“ așezați în Bizanț. Este o persistență a imaginii mai vechi, din cele două veacuri de expansiune și primejdie otomană.

În 54 de broșuri, majoritatea anonime, din anii 1561—1683 păstrate în Biblioteca Inguimbertaine din Carpentras, Billancois distinge condeii politici al ambasadurilor sau pe cel ostil al franciscanilor — paznicii Sfințelor Locuri — și cavalerilor ordinului de Malta²⁶ — paznicii liberei navigații creștine în Mediterana —, sau chiar atitudinea mărginașilor Imperiului — austriaci, italieni —, transmisă prin traduceri. Imaginea pe care o dau asemenea scrieri este tendențioasă, falsă. Turcul este înfățișat încă drept o continuă amenințare a Europei și a Franței (în secolul al XVII-lea?!), amenințare ce trebuie înlăturată prin „Cruciadă“. Este inerția clișeeilor medievale prin care literatura se înscrie, în mod neașteptat, împotriva politicii franceze a vremii, favorabilă, cum știm, relațiilor cu Poarta și beneficiară a comerțului din Mediterana otomană²⁷.

Tot secolul al XVII-lea aduce, însă, înlăturarea treptată a mefienței și disprețului explicate prin sfînt fanatism, ignoranță sau superficialitate, în favoarea unui interes lămurit, generator de obiectivitate și, în cazuri notabile, de respect pentru civilizațiile Balcanilor și Orientului Apropiat²⁸. Atunci, fructului comercial sau politic al unui voiaj în Mediterana Orientală începe să se adauge cel al cunoașterii și o carte ca aceea a lui Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages, et de l'avantage que la recherche des antiquitez procure aux șcavans*²⁹, publicată spre sfîrșitul veacului, nu trebuie să ne mire. Ceea ce putem selecționa din bogata literatură de însemnări de călătorie a timpului reprezintă partea cea mai autentică și mai vie din bibliografia problemei noastre. În asemenea scrieri aflăm primele judecăți europene obiective

²⁶ J. Salrà, *La orden de Malta y las acciones navales espa`olas contra turcos y berberiscos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1944.

²⁷ V. în acest sens lucrarea fundamentală a lui F. Braudel, *L'Economie de la Méditerranée au XVII^e siècle*, în „Cahiers de Tunisie“, 4(1946) și M. Epstein, *Early history of the Levant Company*, Oxford, 1935; G. Campos, *Il commercio esterno veneziano nella seconda metà del secolo XVII secondo le statistiche ufficiali*, în „Archivio Veneto“, 19(1936).

²⁸ Turcii încep să găsească chiar admiratori ca O.G. Busbecq, *Exclamatis, siue de re militari contra turcam instituenda consilium*, Leyden, 1633, p. 439.

²⁹ T. I—II, Paris, chez Pierre Aubouin et Pierre Emery, 1686 (XVII) + 732 p.

despre Turcotație și, prin ele, încercări sistematice de a o introduce în obiectivele științei apusene. Este epoca în care sentimentele Europei față de cultura și poporul turc și, de aici, prețuirea și simpatia pentru această cultură și acest popor sînt pe cale să se transforme. Din momentul în care Imperiul otoman nu mai reprezintă o primejdie pentru continent, ci devine o piață de desfacere interesantă și un element util în politica orientală a marilor puteri, învățații află interesul și mijloacele de a completa studiile lor orientale cu o zonă rău sau puțin cunoscută pînă atunci. Această mutație are loc către ultimul sfert al secolului al XVII-lea³⁰.

Avantajul impresiilor călătorilor apuseni rezidă în caracterul lor de documente asupra contactelor între civilizații ce se țînuseră pînă atunci la distanță. Dezavantajul acestei literaturi este valoarea ei inegală datorată piedicilor obiective întîmpinate de autori — greutatea informării —, sau subiective — incapacitatea de a sesiza notele esențiale ale unor societăți cu totul străine. Așa, un călător din 1650, A. Poulet, semnalează dificultățile de informare „după o mie de relațiuni făcute toate de persoane care au trecut pe acolo [...] și dintre care cei mai mulți n-au descris altceva decît lucruri inchipuite, povestite sau rău explicate“, deoarece „călătorii iau mai degrabă observații din cărțile noastre decît ceea ce au văzut ei înșiși în țări străine“³¹. Sistemul „călătoriilor cu condeiul“ este de altfel foarte răspîdit în secolele XVI—XVIII și pe bună dreptate autori mai noi invită la prudență³². Îl observase, în pragul

³⁰ V. pentru această schimbare de optică a călătorilor europeni studiile lui R.W. Franz, *The English traveller and the movement of ideas, 1660—1732*, Lincoln, Nebraska, 1934 și G. Atkinson, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, Paris, 1924. Această viziune mai obiectivă avea antecedente și Paul Coles, *op. cit.*, p. 145—153 citează autorități ale secolului al XVI-lea (Machiavelli, Paolo Giovio sau Jean Bodin) care laudă buna administrație, disciplina militară și spiritul de toleranță ce domneau în Imperiul otoman.

³¹ A. Poulet, *Nouvelles relations du Levant*, t. I, Paris, 1667, p. I—II; t. II, Paris, 1668, p. 420.

³² Democratia Hemmerdinger Iliadou, *La Crète sous la domination vénitienne et lors de la conquête ottomane (1322—1684)*, *Renseignements nouveaux ou peu connus d'après les pèlerins et les voyageurs*, în „Studi Veneziani“, 9(1967), p. 535 și urm. Autoarea, semnănd și opiniile lui Poulet sau de Tott, observă (p. 536—537) caracterul parțial, adesea inexact al informațiilor călătorilor care obișnuiesc să imagineze sau pur și simplu să compileze după memoriale anterioare. Caracteristic pentru acest procedeu, folosit și în secolul al XVIII-lea este „*Le voyageur français*“ al abatelui Joseph Delaporte pe care N. Iorga l-a republicat în traducerea moldovenească din 1785 (Bucu-

secolului al XIX-lea și baronul de Tott denunțând călătorii care „au acreditat [o sumedenie de absurdități], fără să fi avut altă vină decît că s-au increzut prea mult în ei înșiși“. R. Clément găsește slăbiciunea călătorilor în faptul că „vizitează toți aceleași monumente, se interesează de aceleași lucruri curioase și povestirile lor se aseamănă, chiar cînd nu se copiază [...]. Sensibili la pitorescul vieții musulmane, ei ne descriu animația străzilor [...], marile sărbători [...], iar mulți, mai puțin superficiali, se interesează de viața însăși, de musulmani, ne explică ceremoniile [...]. Dar aceasta e doar o excepție“³³. Chiar călători ca Tavernier³⁴ sau Thevenot³⁵ erau încă frapați mai ales de religiozitatea superstițioasă a turcilor, de lipsa lor de învățatură europeană.

Un observator liber de prejudecățile antecesorilor sau contemporanilor, cu o curiozitate științifică nepărtinitoare și o autentică aplecare pentru studiile orientale, care vede valoarea culturii otomane cu ochii savantului, este abia Antoine Galland. El venise la Constantinopol să învețe limbile orientale printre care turca, și să achiziționeze cărți, activități care îl pun în situația — cum vom vedea — să frecventeze intelectuali subțiri și opere de seamă. Ceea ce impune în *Jurnalul* său (pentru anii 1672—1674) este obiectivitatea judecăților și sinceritatea dorinței de a cunoaște Islamul prin toate mijloacele pe care i le oferea capitala otomană

rești, 1940), subliniind că „autorul n-a călătorit decît cu condeiul în mînă, că el cunoaște adesea prea puțin țările de care vorbește, că le face cunoscute după vechi călători și prin urmare foarte rău“ (*op. cit.*, pp. 7—8). În 1675 André Georges Guillet inventa un Sr. de La Guilletière pentru a sa *Athènes ancienne et nouvelle, et l'estat présent de l'empire des Turcs*, Paris; procedeul era de ajuns de răspîndit pentru a furniza substanța notei lui Hans Lewy, *Imaginary journeys from Palestine to France*, în „Journal of Warburg and Courtaines Institutes“, 1(1937), pp. 251—253. Să adăugăm că nici în cealaltă zonă — islamică — relațiile de călătorie nu sînt de confidență: „reporterul“ turc prin excelență al acestei epoci, Evliyâ Çelebi n-a vizitat toate regiunile pe care le descrie, cit despre valoarea datelor consemnate de el, v. observațiile lui Fr. Babinger, *Ewliyâ Tschelebi's Reisewege in Albanien*, în Fr. Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levant*, II. Bd., München, 1966, p. 51 și urm. Pentru citatul următor v. *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, première partie, Maestricht, 1785, p. XX.

³³ Raoul Clément, *Les Français d'Egypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, 1960, p. 31.

³⁴ *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier... en Turquie, en Perse et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans*, vol. I—II, Paris, 1676—1679.

³⁵ *Voyages de M. de Thévenot au Levant (1655—1666)*, vol. I—II, Paris, 1664. V. în special vol. I, p. 250 și urm.

a acelei epoci. De aici remarcile sale despre erudiția savanților turci, valoarea scrierilor care le hrăneau preocupările intelectuale, de aici asiduitatea sa de cercetător al unei lumi care, în aspectele ei profunde, se deschidea abia atunci cărturarilor europeni³⁶.

Colbert, cu obișnuita lui clarviziune în ce privește afacerile regatului — și meticulozitate în realizarea proiectelor sale — dăduse politicii franceze în Mediterana Orientală — diplomatică, prin reformarea consulatelor, economică prin încurajarea Companiei Levantului — și o orientare științifică: 12 copii fuseseră trimiși la Constantinopol pentru a învăța limbile orientale³⁷, emisari speciali căutau în Orient manuscrise și cărți menite să îmbogățească biblioteca regală cu o documentație nouă³⁸.

La opera cărturarilor laici se adăuga aceea a misionarilor. O „misiune a Levantului“ fusese creată în 1609 la Constantinopol. În 1622 este înființată Congregația *De propaganda fide*³⁹. Pentru sensul imediat al ofensivei misionare în Levant nu există nici o îndoială: el era nu atât procreștin, cât antiislamic. Elanul „a fost dat de un om bine situat pentru a fi foarte eficient: celebrul Père Joseph, Eminentă cenușie, prietenul lui Richelieu. Printre marile planuri ale acestei minți largi fusese și acela de a face o cruciadă împotriva turcilor. Cînd și-a dat seama că proiectul său era ireali-

³⁶ Cf. Mohammed Abdel-Halim, *Antoine Galland, sa vie et son œuvre*, Paris, 1964. Născut în 1646, Galland făcuse studii filologice la Paris, în cursul cărora întocmise catalogul manuscriselor orientale de la Sorbona. Ațasat în 1670 ambasadei franceze din Constantinopol, el a călătorit în 1673, 1676 și 1679 în Levant pentru a copia inscripții și a colecționa manuscrise pentru biblioteca lui Colbert din însărcinarea Companiei Indiilor Orientale. Numit „anticar al Regelui“ el continuă aceste activități pentru biblioteca regală. Membru al Academiei de Inscripții (1701), profesor de arabă la Collège de France, Galland e cunoscut mai ales pentru traducerea sa — cea dintîi în Europa — a operei *O mie și una de nopți* (12 vol., Paris, 1704—1717).

³⁷ Sînt așa-numiții „enfants de langues de France“, despre care v. A. Galland, *Journal...*, vol. I, p. 163 și n. 3. Recrutați din Școala de limbi orientale din Paris, întreținuți de Ambasada din Constantinopol, tinerii învățau cu un dascăl turc (*hogue*) și erau destinați aparatului francez de relații cu Orientul. Cf. și Mohammed Abdel-Halim, *op. cit.*, p. 34, n. 15. Pentru proiectele în Levant ale lui Colbert, v. mai ales *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, éd. par P. Clément, vol. I—X, Paris, 1861—1865; Comte de Saint Priest, *Mémoire sur l'ambassade de France et le commerce français dans le Levant*, Paris, 1877; C.W. Cole, *Colbert and a century of French mercantilism*, vol. I-II, New York, 1939.

³⁸ H. Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, vol. I-II, Paris, 1902.

³⁹ R. Clément, *op. cit.*, p. 22.

zabil și și-a înlăturat complexele războinice în interminabilul său poem *Turciada*, capucinul se întoarce către alte mijloace de a respinge Islamul: misionarismul⁴⁰.

Vom vedea mai departe rolul misiunilor în formarea unei categorii anume de intelectuali sud-est europeni: convertiții. Apostolii catolicismului în Levant au scris însă și un însemnat capitol în istoria Orientalismului. Rivna sau curiozitatea îi mină pînă în Egipt și Abisinia. Îi interesează monumentele, manuscrisele, limba, moravurile popoarelor cercetate⁴¹. Europa descoperea astfel noi zone de cultură de care începea să se apropie cu mijloacele mai sigure ale informațiilor exacte, luate la fața locului de oameni pregătiți și adeseori obiectivi.

INDICII INTELECTUALI AI TURCOCRAȚIEI: CARTEA

Contactul cu Europa de sud-est trebuie să fi părut primilor orientaliști la fel de deconcertant ca și pentru cercetătorul de azi. Era o lume extrem de variată în manifestările ei culturale: popoare, limbi, formații intelectuale, aspirații și structuri de gândire diferite cereau, pentru o descifrare corectă, obișnuință, erudiție și reflecție.

În distribuția teritorială a culturilor vremii, punctele de reper nu erau frontierele, ci centrele de activitate și iradiere. Europa de sud-est cunoștea în secolul al XVII-lea citeva asemenea centre în teritoriul său, sau în afară. Ele erau Constantinopolul, Candia, Atena, Ianina, Athosul, Agrafa, Chio, Corfu, București, Iași,

⁴⁰ Daniel Rops, *Histoire de l'Eglise du Christ*, vol. V₂ (*L'Eglise des temps classiques. L'ère des grands craquements*), Paris, 1958, p. 137; cf. și L. Kilger, *Die ersten fünfzig Jahre Propaganda. Eine Wendezeit der Missionsgeschichte*, în „*Zeitschrift für Missionswissenschaft*“, 12 (1922), p. 15 și urm. și A. Castellucci, *Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della S. Congregazione de Propaganda Fide*, în *Le conferenze al Laterano, marzo-aprile 1923*, Roma, 1923, pp. 117—254.

⁴¹ Explorarea Egiptului începe în a doua jumătate a secolului al XVII-lea prin capucinii François și Portais (R. Clément, *op. cit.*, p. 101 și urm.), dar încă în 1633—1636 umanistul și colecționarul de Peiresc cerea cărți etiopiene lui P. Agathange și primea manuscrise copte de la P. Minuté (Apollinaire de Valence, *Correspondence de Peiresc et de P. Agathange de Vendôme*, Paris, 1891, p. 210—269). Pentru cercetările egiptene din 1647 ale lui P. Elzéar v. Balthazar de Monconys, *Journal des voyages...*, Lyon, 1665, p. 169—192; pentru cele din 1672—1673 ale lui P. Vansleb, a sa *Nouvelle relation en forme de Journal d'un voyage fait en Egypte... en 1672—1673*, Paris, 1677.

Raguza, dar și Cairo, Veneția sau Roma. Deși situată dincolo de granițele Europei de sud-est, Universitatea din Padova avea în formarea intelectualilor din această zonă un rol mai mare decât acela al Academiei Patriarhale din Fanar. La fel Cairo, centru de educare a cărturarilor turci, contribuia prin intermediul acestora la apropierea culturilor Islamului de Occident și la formarea unor intelectuali europeni tributari umanismului persan, ca Dimitrie Cantemir.

Aceste centre aveau funcțiuni multiple. Constantinopolul cunoștea o viață intelectuală greacă alături de cea turcă; el era însă, în același timp, un loc de întâlnire pentru cărturari de alte naționalități, români sau armeni, renegați maghiari sau venețieni, dar și pentru orientaliștii din apus. Creta sau insulele ioniene erau centre de educație pentru greci, dar și pentru italieni; Raguza pentru italieni și slavi din sud. Bucureștiul și Iașul pentru români și greci. În interiorul imperiului sau în afara lui, aceste centre favorizau contactele între Orient și Occident.

La Constantinopol se confruntau permanent idei și oameni din culturile a două lumi și a două spiritualități. Pe țărmurile Bosforului coexistau noua capitală otomană cu bătrâna cetate de tradiție bizantină. În societatea turcă supusă ritualismului islamic, rigorismului propriu unor structuri refractare schimbărilor, cărturarul — cleric, jurist, învățător — ocupa în mod necesar o poziție centrală, adesea privilegiată. Galland surprinde just *locul important al cărții în viața otomană*. Jurnalul acestui pasionat colecționar de manuscrise orientale abundă de însemnări privitoare la comerțul de cărți și importantele sale achiziții. Contactele învățatului francez cu intelectuali europeni sau turci — asidue — erau dublate de frecventarea unei categorii speciale de auxiliari ai culturii, mai sensibili adesea decât cărturarii aserviți tradiției, la noile orientări ale preocupărilor intelectuale — negustorii de cărți: „Sînt la Constantinopol și în locurile vecine — notează el — multe manuscrise grecești, sau în minile turcilor care le-au luat de la creștini, sau la greci, îndeosebi călugări sau preoți și moștenitorii lor; și unii și alții doresc să le vîndă”⁴². Cu ajutorul lor, Galland achiziționează opere remarcabile; despre profitul pe care l-a avut el însuși din frecventarea acestor izvoare mărturisește întreaga sa activitate de orientalist; în anii acestei nobile îndeletniciri el dobîndește însă convingerea valorii culturii orientale și o asemenea mărturisire

⁴² A. Galland, *Journal...*, p. 275.

impune: „Toate aceste cărți atît de felurite vor da prilej de meditat asupra faptului că învățații națiunilor orientale au un larg cîmp de recoltat la ei acasă, ceea ce numim erudiție“⁴³.

Galland observase bine că manuscrisul și cartea sînt excelenți indici ai circulației ideilor, ai intensității și nuanțelor vieții intelectuale⁴⁴. În formarea unui nou tip de cărturar răsăritean ca și în intensificarea contactelor Orient-Occident cartea ocupă un loc de prim ordin. Lectura abundentă și variată devine în secolul al XVII-lea o obișnuință și o pasiune a umanistului sud-est european. Adeseori citata „laudă a cărții“ scrisă de logofătul moldovean Miron Costin⁴⁵, cataloagele bibliotecilor românești sau grecești din perioada pre-modernă atestă noul curent ce se aducea dinspre Apus, odată cu cărțile, nevoia nouă a unei lecturi ce trebuia să satisfacă nu numai scopuri strict *doctrinare*, ci *curiozitatea și plăcerea*⁴⁶. *Un curent asemănător de texte parcurge drumul invers*. Goana după manuscrise răsăritene — grecești, arabe, persane, copte, turcești, caraite, armene, ebraice etc. — domină întreaga istorie a schimburilor Orient-Occident a secolelor XVII—XVIII. Personajele acestui nobil trafic sînt negustorii, ambasadorii, consulii, călătorii, preoții, călugării, librării locale. Încă din secolul al XVI-lea ambasadorii francezi la Poartă primesc indicații să caute manuscrise⁴⁷. Istoricul Jacques de Thou, bibliotecarul regelui scrie în acest sens ambasadorului Harley de Lancy. În 1613 se proiectează cercetări în același scop la Alexandria și în Tebaida. Interesul pentru antichități — ca cel manifestat de Maillet sau Le Chaire — devine un avantaj pentru ocuparea postului de consul la Cairo și Peiresc scria lui

⁴³ A. Galland în *Préface à la Bibliothèque Orientale ou... Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance de l'Orient...*, par M. d'Herbelot, Paris, 1697.

⁴⁴ Concentrare de gîndire, mijloc de difuzare rapidă a ideilor, instrument ce creează noi atitudini de lucru intelectual, cartea (și nu numai cea imprimată) a primit, ca factor de civilizație, judecățile limpezi ale lui Lucien Febvre (în *Préface* la L. Febvre et H.J. Martin, *L'apparition du livre*, Paris, 1958, p. XXV).

⁴⁵ „...Că nu iese alta și mai frumoasă și mai de folos în toată viața omului zăbavă decît cetitul cărților“ scria la sfîrșitul secolului al XVII-lea bătrînul logofăt al Moldovei (*De neamul moldovenilor*, în *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 244).

⁴⁶ V. în acest sens analize pertinente ale lui Alexandru Dușu, *Peregrinarea cărților „de desfătare“ brincovenesti*, în *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea*, București, 1968, p. 25 și urm., în care se fac referiri și la ultimele decenii ale secolului anterior.

⁴⁷ R. Clément, *op. cit.*, p. 26—27; H. Omont, *op. cit.*

de Thou cu privire la calitățile candidatului Santo Séghezzi: „Il est fort homme de bien et capable de faire avoir afforce livres et à bon marché“⁴⁸. Sînt căutați cunoscătorii de cărți — cărturari, librari sau curtieri, meserie în plină dezvoltare. Galland ne dă informații prețioase despre librari, ne arată cum se tocmea o carte caraită la Constantinopol⁴⁹. Bibliotecile imperiale, domnești, mănăstirești sînt cercetate în întreg cuprinsul Turcocrăției, din țările române pînă la Constantinopol, din Siria și Ierusalim pînă în colțurile pierdute ale Egiptului și Abisiniei. Mărturii din secolele XVII—XVIII avem despre biblioteca de la Mărgineni a Cantacuzinilor pe care o vizitează patriarhul Macarie al Antiohiei, mai tîrziu epigrafistul englez Edmond Cishull⁵⁰, ca și biblioteca mănăstirii Văcărești din București, a principilor Mavrocordat și a Mitropoliei Ungrovlahiei, cercetate de istoricul Sulzer, a boierului Andronachi folosită de Jean Claude Flachet⁵¹. În lunga sa ședere la Constantinopol, Dimitrie Cantemir folosește prin prietenii săi Biblioteca Seraiului⁵². Participînd la luptele turcilor cu imperialii, în Ungaria (1687), e probabil că tînărul cărturar să fi cercetat bibliotecii mănăstirești din care ar proveni unele izvoare ale primei sale scrieri, *Divanul* (Iași, 1698)⁵³. Capucinul Cassien vizitează în același veac mănăstiri copte și întocmește liste de manuscrise notînd că „sînt cărți bisericesti, un mare număr de psaltiri, evanghelie“ și deplorînd că „aceste cărți sînt aruncate pe jos și ținute în foarte puțină cinste“. În cele patru mănăstiri copte ale Sf. Macarie el nu poate cerceta însă decît trei biblioteci, „căci în cea de-a patra n-au putut, sau s-au prefăcut că nu pot găsi cheile“⁵⁴. Rezerva

⁴⁸ Bibliothèque Nationale, Nouv. Acquisitions, 5174, p. 125 și 129; cf. R. Clément, *op. cit.*, p. 27, 106—107.

⁴⁹ A. Galland, *Journal...*, p. 31, 185, 275 etc. După Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme...* éd. Necib Asim, vol. I, Istanbul, 1314 (=1898), p. 609, ar fi fost la Constantinopol, în 1631, 300 de librari (*sahaf*) cu 50 de magazine pentru corporații religioase și alți 200, cu 60 de magazine, pentru celelalte categorii de cititori. De adăugat, după același izvor, ca auxiliari ai confecționării și conservării cărții, 300 de legători cu 100 de ateliere.

⁵⁰ C. Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino Stolnicul*, București, 1967, p. 3 și urm.

⁵¹ N. Georgescu-Tistu, *Bibliografia literară română*, București, 1932, p. 136—139.

⁵² Démétrius Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. par M. de Jonquières, t. I, Paris, 1743, p. 184.

⁵³ Cf. studiul nostru *Începuturile literare ale lui Dimitrie Cantemir*, în D. Cantemir, *Divanul*, ed. V. Cîndea, București, 1969, p. XXIII.

⁵⁴ R. Clément, *op. cit.*, p. 27.

călugărilor față de curioșii cărturari occidentali, manifestată pînă astăzi, avea deci vechi și întemeiate rațiuni: în 1717—1719 unui călător nu i se dă voie, la mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai să facă inventarul sau să copieze manuscrisele, ci doar să le vadă, „din cauza furturilor precedente”⁵⁵. Rezerva trebuie să fi fost și mai mare din partea bibliotecilor arabe sau turcești, numeroase, bogate și bine organizate, accesibile însă numai categoriilor de credincioși ai Islamului, determinate de actul de danie a cărților (*wakf*)⁵⁶, așa încît informațiile lui Cantemir despre colecțiile din biblioteca Seraiului sînt cu totul excepționale.

INDICII CULTURALI AI TURCOCRAȚIEI: ȘCOALA

O întinsă rețea de biblioteci presupune însă publicul instruit capabil și dornic să le folosească. Capitala Imperiului otoman dispunea, se pare, de numeroase instituții de învățămînt pentru formarea cărturarilor sau a funcționarilor de stat. Dacă am da crezare cifrelor, poate prea optimiste, ale lui Evliyâ Çelebi⁵⁷, existau la Constantinopol în vremea lui 1693 de școli primare, 78 de medrese între care mai înalte erau cele sultanine, 35 coranice și 135 de școli de tradiții (*dar ül-hadis*)⁵⁸. Oricît le-am reduce din scrupulul obiectivității, cifrele vorbesc despre o activitate de instruire intensă și aceasta, deocamdată, numai pentru societatea turcă a capitalei.

Dar pentru un intelectual turc în formație, Constantinopolul nu era totul. La fel ca Padova pentru greci, mirajul setosului de învățătură era Cairo, cu universitatea sa de imens prestigiu, al-Azhar. Studențimea otomană ocupa desigur un loc însemnat în

⁵⁵ Mahfouz Labib, *Pèlerins et voyageurs au Mont Sinai*, Le Caire, 1961, p. 103—104.

⁵⁶ Ioussef Esche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*, Damas, 1967, p. 374. Pentru bibliotecile turcești din Europa de sud-est, v. articolul lui C. Culpán, *Balkanlar'da Osmanlı devri türk kütüphaneleri* (Bibliotecile turcești din Balcani în epoca otomană), în „Türk kültürü”, 1966, nr. 40, p. 418—425.

⁵⁷ Louis Bazin, *Littérature turque în Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, vol. I, Paris, 1955, p. 930, atribuie totuși lui Evliyâ o „valoare documentară inegalată în epocă, dincolo de exagerări a căror enormitate le face practic inofensive”.

⁵⁸ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, ed. cit., I, pp. 524—525.

acest bătrîn centru de educație islamică de vreme ce, între sãlile rezervate diferitelor grupuri de ucenici, era și una rezervatã turcilor (*al-Atrak*)⁵⁹.

Dintre centrele urbane ale imperiului Constantinopolul cunoștea cea mai intensã viață intelectualã grecească. Capitala își păstrase neîntrerupt aceastã funcțiune încă de la cucerire, dar în secolul al XVII-lea viața sa culturalã cunoaște o orientare nouã. Marea școalã naționalã a Patriarhiei era condusã din 1626 de filozoful neoaristotelician Teofil Coridaleu, iar din 1646 de Ioan Cariofil, discipolul acestuia⁶⁰. Totuși, în 1655, Alexandru Mavrocordat constatã, dupã cum ne aratã elevul sãu Iacob Manu, cã „creștinii din oraș erau nu numai lipsiți de orice noțiuni filozofice, dar și ignoranți ai literelor grecești; îndatã el organizã o reuniune de oameni inteligenți; el le îmbunãtãți mai întii moravurile potrivit principiilor filozofiei morale apoi, ca un bun și harnic tatã de familie, el le predã limba greacã și filozofia”⁶¹. Este așa-numitul Παιδαγωγεῖον înființat cu sprijinul financiar al lui Manolache Manu din Castoria, cunoscut protector al învățãmîntului și culturii grecești⁶². Aici se preda, în afarã de filozofie, literatura, retorica și „științele”. Este școala pe care o laudã Cantemir și ale cãrei cursuri le-a urmat el însuși.

Instituții grecești de învățãmînt comparabile existau în mai multe părți ale Turcocrãției, în insulele Ionice sau Arhipelag. La sfîrșitul secolului Anastasie din Nausa știa cã în orașele grecești funcționau cu totul 40 de „colegii”⁶³. Mai cunoscute prin vechime, continuitate sau prestigiul profesorilor erau: Colegiul mic sau al lui Epifanie din Ianina (creat în 1645), Colegiul mare sau al lui Giouma din același oraș (1675), Museionul din Agrafa (unde a predat Eugen Ianoulis, discipol al lui Coridaleu, apoi Anastasie Gorghios), școala din Atena creatã de Coridaleu în 1645, urmatã de aceea a lui Epifanie (1667), Colegiul din Chios fondat în 1660, cu contribuția însemnatã a lui Leon Allatius, Hellenomuzeul din Patmos, creat pe timpul lui Alexandru Mavrocordat, școala din

⁵⁹ H.A.P. Gibb und J.H. Kramers (Hrsg.), *Handwörterbuch der Islam*, Leiden, s.v. *al-Azhar*.

⁶⁰ Cf. Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, 2^e éd., Thésalonique, 1967, p. 54 și urm.

⁶¹ Cf. G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 27—28.

⁶² M.I. Gedeon, Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Ἱστορικὰ εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς, 1454—1830, Constantinopol, 1883.

⁶³ G. Chassiotis, *op. cit.*, p. 30.

Ierusalim care a cunoscut o activitate deosebită sub conducerea patriarhilor Nectarie, Dositei și Hrisant, și Academia din Corfu care a funcționat pînă în 1732. Să adăugăm colegiul grec din Veneția și Frontisteriul Flanginian înființat de Toma Flanginis din Corfu în 1664 în același oraș, Hellenomuzeul cotunian înființat prin donația lui Ioan Cotunios din Veria pe lângă Universitatea din Padova⁶⁴.

Structurile educative grecești mai comportau, în sfîrșit, școlile elementare funcționînd pe lângă parohii⁶⁵, sau chiar în casa unui meșteșugar ca aceea din Atena pe care o descrie în 1673 Guillet⁶⁶. Avem astfel un tablou al învățămîntului grecesc din secolul al XVII-lea.

Către sfîrșitul secolului el va include pentru o lungă perioadă o nouă zonă, aceea a Țării Românești și Moldovei unde vor funcționa Academii Domnești, cu predarea în limba greacă, de la București și Iași⁶⁷. De cîteva decenii în cele două principate se încercase organizarea unui învățămînt cu ambiții superioare obișnuitelor școli de scris-citit și inițiere catehetică de pe lângă parohii și mănăstiri. În domniile lui Matei Basarab și Vasile Lupu școli „mai înalte” sînt înființate la Tirgoviște și Iași⁶⁸, la mănăstirea Trei Ierarhi. Un colegiu cu predarea în greacă și latină funcționează temporar, tot la Tirgoviște, după 1646 avînd ca principal

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 34—78.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 14—24.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 18. În ceea ce privește valoarea relatărilor lui Guillet, v. mai sus, nota 32.

⁶⁷ Pentru învățămîntul românesc în secolul al XVII-lea v. Victor Papacoste, *O școală de limbă și cultură slavonă la Tirgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab*, în „Romanoslavica”, 5(1962), p. 182—194; același, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, în RESEE, 1(1963), p. 7—39; același, *La fondation de l'„Académie greque” de Bucarest*, *ibid.*, 4(1966) p. 115—138; Ștefan Pascu, *Collèges et académies dans les Pays Roumains au Moyen Age*, în „Revue Roumaine d'histoire”, 5(1966), p. 925—936; Ștefan Bîrsănescu, *Academia domnească din Iași, 1714—1821*, București, 1952.

⁶⁸ După Marco Bandinus, administrator al bisericii catolice din Moldova între 1644—1649, ar fi existat pe vremea lui la Iași 20 de școli cu 200 de școlari (V.A. Urechia, *Codex Bandinus. Memorii asupra scrierii lui Bandinus de la 1646*, în „Analele Academiei Române”, S. II, Mem. ist., 11(1895), p. CIV—CVI). Paul din Alep găsește în 1653 Școala de la Trei Ierarhi într-o clădire „unică și măreață” (*Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, în R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, t. XXII₁, Paris, 1930, p. 182 și urm.). Pentru climatul cultural al Iașului, oraș cu un comerț dezvoltat în secolul al XVII-lea, v. Georgeta Crăciun, *Călători străini despre Iași în secolele XIV—XIX*, în „Studii și articole de istorie” 8(1966), p. 239—254.

dascăl pe Pantelimon (Paisie) Ligaridis. Erau ecourile de dincoace de Carpați ale inițiativelor pedagogice din Transilvania și Ucraina unde, incitați de ofensiva Contrareformei, calvinii și ortodocșii se apărau prin nou înființatele colegii de la Alba Iulia (1622), Kiev (1632) sau Orăștie (sfârșitul secolului). În domnia lui Brâncoveanu (la 1694) sau, poate, cu câțiva ani înainte își începe activitatea la București Academia domnească de la mănăstirea Sf. Sava. În 1714 o academie domnească similară este creată la Iași.

Aceste instituții completau în chip fericit coordonatele culturale ale Moldovei și Valahiei, țări menite, datorită statutului lor special economic și politic în cadrul Turcocrăției, să împlinească un rol de seamă în renașterea culturală a întregii Europe de sud-est în epoca modernă. Incomparabil mai înlesnite sub raport economic decât provinciile administrate de funcționari otomani incapabili, bucurându-se de o autonomie politică ce le menaja dreptul de a fi guvernate de prinți români sau — în epoca fanariotă — creștini, contribuind prin neconținut sprijin material la întreținerea așezămintelor religioase din Orientul Ortodox⁶⁹, întreținând active relații cu marile puteri vecine — Austria, Polonia și Rusia, țările române au fost, din secolul al XVII-lea și pînă la formarea statelor balcanice moderne, regiunea ideală de refugiu, ajutor material, retragere pentru creație sau activități culturale și politice a cărturarilor tuturor națiunilor balcanice. Acest rol îl recunoșteau învățații vremii. „Ce-i lipsește acestei țări ca să se mîndrească și să se ferească și să se declare peste tot pămîntul cea mai fericită și binecuvîntată decît oricare altă domnie și țară? — se întreabă Sevastos Kementul într-un *Cuvînt de laudă către [...]* Constantin [Brâncoveanu] Basarab Voevod —. Nu e alta decît împărăteasca și cea mai de frunte și cea mai înaltă între toate virtuțile și pricinuitoarea oricărui bine printre oameni, adică înțelepciunea și studiul și învățătura și prea strălucitoarea lumină a cărții, și buna cuviință și împodobirea puterilor sufletești și a tuturor celorlalte virtuți morale⁷⁰. La activitatea artistică, tipografică — de care profită întreg Orientul creștin — român, grec, arab, sud-slav și georgian — învățămîntul adaugă din seco-

⁶⁹ V. pentru aceste ajutoare Paul Mihailovici, *Mărturii românești din Bulgaria și Grecia*. 1468—1866. Chișinău, 1933; Marcu Beza, *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, ed. 2-a, București, 1937; Teodor Bogodae, *Ajutoarele românești la mînăstirile din Sfîntul Munte Athos*, Sibiu, 1940.

⁷⁰ E. de Hurmuzaki — A. Papadopoulos-Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIII, București, 1909, p. 227.

lul al XVII-lea o binefacere nouă, amplificând rolul însemnat al mediului românesc în cultura răsăriteană a vremii.

Cu excepția Dalmației, celelalte zone din Europa de sud-est dispuneau mai puțin de structurile culturale descrise mai sus. Nu avem informații suficiente despre starea Bulgariei în această perioadă, dar este sigur că cel puțin nivelul foarte elementar de instrucție era asigurat în zonele ortodoxe de sistemul vechi (școli mănăstirești și parohiale), în zonele islamizate după cel turcesc. Comunitățile catolice erau neîndoiește mai favorizate în domeniul învățămîntului. Propaganda se bizuia în mare măsură pe școli, ca aceea din Sofia, care puteau deschide elevilor, fie și pe calea teologică, orizonturi occidentale⁷¹.

Bosnia și Herțegovina reprezintă, împreună cu Albania, limita de vest a creației culturale islamice în Peninsula Balcanică. Redeschimbarea națională din epoca modernă a aruncat în umbră îndelungatul efort literar, teologic, științific al cărturarilor bosniaci de expresie orientală, efort nu numai încununat cu remarcabile reușite, dar și de un excepțional interes pentru studiul contactelor Orient-Occident⁷². Între pierderea independenței regatului bosniac (1463) și căderea Bosniei și Herțegovinei sub dominația habsburgică (1878) cultura celor două provincii a fost ilustrată de vreo trei sute de cărturari de seamă cunoscînd, pe lângă limba maternă, fie turca, araba sau persana, fie două sau chiar toate aceste limbi.

Pentru nevoile studiului unii — mai rari, firește — învățau limbi apusene: cronicarul Ibrahim ibn Abdillah Pečevi Alaibe-

⁷¹ Ivan Dujcev, *Il cattolicissimo in Bulgaria nel secolo XVII*, în „Orientalia christiana analecta“, 1937, p. 30 și urm.

⁷² Cf. Z. Veselá, *O muslimské Bosné*, în „Novy Orient“, 21 (1966), p. 216—217. Pentru contribuția bosniacă la cultura islamică v. studiul lui Smail Balić, *Der südslavische Anteil an der Prosaliteratur der Osmanen*, în „Österreichische Osthefte“, 8(1966), H. 6, p. 468—477. Ceea ce se știe despre acest capitol al literaturilor sud-est europene este datorat curiozității orientaliștilor apuseni, dar mai ales zelului autorilor bosniaci sau turci (v. mai departe). Balić încearcă o reluare a problemei dintr-o perspectivă reparatoare, convins că deși „fără îndoială ordinea feudală nu favorizează progresul civilizației, secolul al XVI-lea și în parte al XVII-lea au însemnat pentru Bosnia, în comparație cu epoca preturcă, o importantă propășire culturală și socială“ (p. 470). Autorul deploră faptul că din considerente naționale sau ideologice unii cercetători au neglijat aspectele pozitive ale idealului religios al musulmanilor bosniaci și, astfel, au subapreciat opera lor culturală. Cele ce urmează privitor la bosniaci în aceste pagini sînt datorate informațiilor din studiul lui Balić.

gović (n. 1651) cunoștea maghiara, prin intermediul căreia avea acces și la izvoare latinești.

È cunoscut locul însemnat pe care factorul sud-slav, în special cel bosniac l-a avut în viața politică a Porții. Un număr impresionant de mari-viziri, între ei cunoscutul Mehmed Pașa Sogollu (Sokolović, în funcție între 1565—1579) erau de această origine. Posibilitățile de acces la învățătura înaltă nu par să fi fost mai reduse pentru un tânăr musulman plin de rivnă cărturărească venit din Bosnia decât pentru unul din Anatolia. Fapt este că pentru această cultură el trebuia să ia calea Stambulului. După obținerea rivnitelor titluri el putea reveni în țara lui, ca Hasan ibn Turkhan al-Kafi al-Akhisari (Prušćak), profesor și cadu la Prušac (m. 1616), ca Mustafa Ejubović, zis Sheikh Jujo, muftiu al Mostarului (m. 1707), dar mulți rămăneau să învețe sau să scrie în alte părți ale imperiului, mai favorizate ca atmosferă intelectuală. Dacă Bosnia și Herțegovina au participat la cultura osmană, contribuția a constat într-un valoros contingent de învățați mai mult decât prin centre de educație înaltă.

Dar în afara zonelor de cultură islamică, uneori interferate cu acestea, întâlnim la slavii de sud și alte teritorii culturale: ortodox la sirbi, catolic în Croația și Dalmația⁷³. „Atena sud-slavă“, Raguza, cunoaște tocmai în al XVII-lea secol, până la cumplitul cutremur din 1667, o perioadă de remarcabilă înflorire, care ne-a lăsat operele lui Iovan Gundulić, Gjion Palmotić și Ignacij Gjorgjić.

Spre sud, Albania, unde prin catolicism se mențineau reduse zone de cultură occidentală, era practic înecată în islamism⁷⁴. Evliyâ Çelebi ne-a lăsat singura descriere mai amplă a țării pen-

⁷³ Cf. I. Kukuljević-Salcinski, *Kniževnici u Hrvatah s ove strane Velebita živjeli u prvaj polovini XVII vieka*, în „Archiv za povjesticu jugoslav“, 9(1868), p. 152—342 și 10(1869), p. 1—222; I. Coleti, *Illyrici sacri*, t. VIII, Venetiis, 1819; I. Jelenić, *Bibliografija franjevaca Bosne srebreničke*, t. I, Zagreb, 1925, Cyril Wilczkowski, *Littérature dalmate*, în *Encyclopédia de la Pléiade. Histoire des littératures*, vol. II, Paris, 1956, pp. 1367—1377; I. Šimrak, *De relationibus slavorum meridionalium S.R.E. Apost. saec. XVII et XVIII*, vol. I, Zagreb, 1926.

⁷⁴ Fulvio Sordignano, *Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del secolo XVI alla metà del secolo XVII*, în „Orientalia christiana“, 36(1934), nr. 4; E. Rossi, *Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell'Islam in Albania*, în „Albania“, 3(1942), fasc. 4, p. 1—14.

tru epoca ce ne interesează⁷⁵. Prin 1661—1662 el află la Scutari 11 moschei, fiecare cu o medresă, întilnește cărturari *softa* și *'ulamă*; la Delvina erau trei medrese, trei școli elementare și trei mănăstiri; la fel în alte orașe mari ca Gjinokastro și Berat care avea, pe lângă o teke, medrese și școli din vremea lui Baiazid al II-lea. La Valona călătorul turc află trei medrese, cinci școli elementare, trei mănăstiri cu 100 de derviși și o teke. Două medrese fără școlari, trei școli elementare și două mănăstiri îl întâmpină la Kavaja. La Pequin erau trei medrese, cinci școli frecventate și două mănăstiri. În sflrșit, la Elbasan erau zece mănăstiri, 46 de moschei cu medresele lor, ba chiar un medic, Muhki Çelebi („Suflul lui Messia“), care „putea învia și morții“. Populația vorbea albaneza, dar cei instruiți cunoșteau greaca, turca, unii chiar persana.

Cu toată această implantație pe țărimurile Adriaticei, la mai bine de două secole după cucerire, Turcocrăția europeană era din punct de vedere cultural la fel de puțin biruitoare în Balcani ca și în Iran sau în țările arabe. René Grousset a remarcat bine că numai Anatolia greacă fusese în mod determinant turcizată⁷⁶. În afara zonelor amintite mai sus de sub dominația Semilunei, vegetînd în vechile lor structuri preislamice dar mereu sensibile la contactele cu Occidentul, Mediterana răsăriteană mai avea încă părți sustrase influenței directe a Islamului. Mai întii insulele disputate cîteva secole de două războaie sfinte, musulman și creștin, *djihadul* și cruciadele, Rodosul, Ciprul sînt ocupate, ca și Ungaria, abia în secolul al XVI-lea. Amprenta Romaniei venețiene rămîne aci mai puternică⁷⁷. Creta, supusă abia în 1669, reprezintă mult timp un teritoriu privilegiat în care se dezvoltă, cu puternice aporturi venețiene, mai ales arta și literatura greacă, într-un climat de confort, lux și incompara-

⁷⁵ În *Seyahatnâme*, vol. VI; cf. Fr. Babinger, *Ewlijâ Tchelebi's Reise- wege in Albanien*, în „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache“, 33(1930), 2. Abt.: Westasiatische Studien, pp. 138—178; reluat în Fr. Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und Levant*, II. Bd., München, 1966, p. 51—89. Pentru situația Albaniei la începutul secolului al XVII-lea, v. relația despre nordul țării a arhiepiscopului Marino Bizzi din Antivari, publicată de Fr. Racki, *Izvjestaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svajem putovanju g. 1610 po Albanskoj i staroj Srbiji*, în „Starine“, 20(1888).

⁷⁶ René Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris, 1946, p. 282.

⁷⁷ Ceea ce îngăduie lui C. Th. Dimaras să considere drept *Signes de la Fête* manifestările culturale cipro-cretane din secolul al XVII-lea, *op. cit.*, p. 74—96.

bil mai multă libertate. În sfârșit, muntele Athos, impresionînd prin concentrația sa spirituală creștină pînă și cîrmuirea sultanilor, care-i acordă adesea acte de protecție și privilegii, poate continua o dezvoltare rar tulburată, pe vechiul făgaș creștin, cu sprijinul material al voievozilor noștri.

Civilizațiile Mediteranei de răsărit își definesc astfel zonele. Partea dominată încă de europeni (Peloponezul, Creta, insulele) evoluează sub influențe occidentale. Țările autonome (Moldova, Țara Românească, Raguză) își salvează structurile fundamentale și adoptă din Europa liberă puținul pe care regimul lor politic și structurile lor tradiționale le îngăduie. Aceste teritorii împlinesc împreună rolul de sprijin și refugiu pentru regiunile supuse de Semilună. Națiunile dominate se împart la rîndul lor după rosturile împlinite în imperiu: de o parte grecii, activi pe plan religios și politic, de alta albanezii, sîrbii, bulgarii, al căror aport militar, prin marcante personalități, le aduce totuși înlesniri comparabile celor rămași acasă.

REMEDIIILE ÎNTÎRZIERII: 1. RESTAURAREA VECHIULUI ÎNVĂȚĂMÎNT

Coordonatele culturale ne arată această lume care reprezentase pînă numai cu cîteva secole înainte culmea gîndirii și civilizației europene, într-o anacronică întîrziere. Întîrziere, firește, în raport cu Occidentul, care, pînă la sfîrșitul celui de-al XVII-lea veac trecuse prin scolastică, prin scepticismul lui Montaigne, prin indoielile Reformei, așezase făgașul științelor moderne prin Galileu și Newton și trasase linii de gîndire noi prin Bacon, Descartes sau Locke. Poate că acest ritm de evoluție a gîndirii și această orientare puteau fi în Levant contestate: ele nu reprezentau decît aventura unui Occident ieșit din tradiție, minoritar încă față de bătrînele civilizații orientale care dominau, cu invariabilele lor structuri, cea mai mare parte din Lumea Veche. *Europa de sud-est era însă în regres față de standardul atins cîndva de propriile sale civilizații.*

După căderea Constantinopolului creația culturală continuase încă vreun secol numai în regiunile neocupate efectiv, în România și țările române. Și acestea din urmă intraseră apoi în-

tr-o lungă perioadă de stagnare sau chiar de regres. Iată de ce, efortul de reluare a tradițiilor de învățatură și studiu devine problema principală a factorilor capabili de inițiative din Europa de sud-est, într-o epocă în care preferențele politice și sociale aduc în planul acțiunilor determinante noi păături sociale și noi idealuri.

Vom vedea mai departe că asupra decadenței politice, economice și culturale în al XVII-lea secol, cărturarii sud-est europeni erau unanim de acord. Ei păstrau sentimentul unei certe superiorități doctrinare asupra Apusului catolic sau protestant⁷⁸, dar aveau și evidența unei inferiorități în ordinea organizării, creației și eficienței⁷⁹. Divergențele se vor acuza cu timpul, în conflictul tradiție-inovație din istoria ideilor și instituțiilor sud-est europene, între cei pentru care primează doctrina și puritatea ei și cei dornici să ajungă din urmă Occidentul modern, chiar cu sacrificarea treptată a acestei doctrine. Această divergență în atitudine determină o altă în mijloace și programe. Când, deci, împrejurările generale îngăduie reluarea faptelor de civilizație în învățămînt, artă, tipar, construcții, instituții, aceste programe sînt o vreme împărțite între modelul autoritar al marilor înfăptuitori din trecut — împărații bizantini, țarii sîrbi sau bulgari, voievozii români, părinții și clericii cărturari de altădată — și modelul impunător al Occidentului înaintat. Secolul al XVII-lea românesc este în acest sens un exemplu și am arătat în alt capitol⁸⁰ vizibila înfruntare de programe de restaurare culturală din Țara Românească a acelei vremi: Matei Basarab încercînd să repete actele înaintașului Neagoe de care îl despărțea un secol și jumătate, cumnatul său Udriște Năsturel, promotor al unui umanism de model occidental și expresie anacronic slavonă, clericii de origine țărănească militînd pentru o ofensivă educativă și morală, pentru care încep să folosească, realiști, limba vie a poporului. Această

⁷⁸ „...Catolicii ar trebui să-și spună că, dacă nu avem știința lucrurilor exterioare, prin harul lui Hristos noi posedăm știința interioară și spirituală care intr-armedză credința noastră ortodoxă și că în ce privește jertfele și suferințele sîntem pentru totdeauna superiori catolicilor [...]. Iată trei secole de cînd turcii sînt stăpîniți Greciei [...]. Religia lui Hristos și taina evlaviei sînt în toată strălucirea lor și voi îmi spuneți că ne lipsește știința?” (Chiril Lucaris, *apud* C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 66).

⁷⁹ Acceptarea superiorității occidentale — și limitarea ei la una științifică și tehnică — este de altfel comună societăților tradiționale depășite de Europa în progresul material. V. în acest sens judecățile juste ale lui H. Butterfield, *The Origins of modern science, 1300—1800*, London, 1957, p. 179.

⁸⁰ *Umanismul lui Udriște Năsturel și agonia literelor slavone în Țara Românească*, v. mai sus, p. 33 — 77.



Dosoftei (Dimitrie Barila, 1624—1693), mitropolit al Moldovei, cărturar poliglot, primul mare poet al literaturii române, figură proeminentă între intelectualii clerici din secolul al XVII-lea. Replică modernă a unui portret contemporan.



Hrisant Notara, patriarh al Ierusalimului, reprezentant al intelectualității sud-est europene de la începutul epocii moderne, frecvent oaspete al curților domnești de la București și Iași, prieten și corespondent al umaniștilor români ai vremii. Portret contemporan.



Reprezentanți ai societății și culturii moderne din Levantul secolelor XVI—XVII: medic evreu și negustor din Constantinopol. Schițe de epocă.



Turci cultivați din secolul al XVII-lea : derviși mevlevi. Miniatură de epocă.

confruntare de programe, expresie a căutării unor soluții noi, salutare pentru o societate infirmă în multe privințe, își găsește expresia în învățământul timpului, în formația intelectualilor sud-est europeni. Una din trăsăturile specifice ale acestor intelectuali, beneficiari ai multor stiluri de cultură, permeabili la diverse sisteme de gândire, capabili să înțeleagă sau chiar să adopte, după împrejurări, puncte de vedere uneori opuse, se definește și se manifestă încă din această epocă.

În așezămintele amintite mai sus, învățământul, urmind tradiții, tendințe, inspirații și desfășurat la nivele extrem de diferite, este tradițional sau inovator. În cea dintii categorie se situează școlile teologice, islamice sau creștine.

O atenție deosebită din partea conducerii statului otoman o aveau, firește, viitorii funcționari⁸¹. Tinerii destinați demnităților înalte (*işoglani*), recrutați prin sistemul *devşirme* (tributul singelui), erau aleși dintre copiii frumoși și bine făcuți, înfățișați mai întâi sultanului care-i trimitea apoi la unul din seraiurile sale din Pera, Adrianopol sau Constantinopol. Puși sub conducerea lui *kapu agasi* (șeful eunucilor albi), primind o pensie de patru-cinci aspri pe zi, ei învățau la început într-una din școli (*Boyuk* sau *Küçük oda*) principiile religiei arabe, limbile turcă, arabă și persană. Ajunși la adolescență, învățau exercițiile militare și unele meșteșuguri, legate de armurărie sau echipament, și muzică, după care urma ucenicia în diferite departamente ale seraiului și promovarea în funcții mai înalte. Dar, afirmă Ricaut, „cît privește celelalte științe, ca logica, fizica, matematicile și altele asemenea, ei le ignoră cu desăvîrșire, ca și geografia, deși stăpinesc o bună parte a Universului”⁸².

Atit de departe de ceea ce înțelegea prin educație un cărturar european, acești tineri erau totuși mai fericiți decît marea masă a supușilor otomani care atingeau binefacerea cărții numai prin școlile coranice (*maktab, kuttâb*). Aceste așezăminte elementare, funcționînd pe lângă moschei, asemenea „școlilor de slavonice” de pe lângă bisericile și mănăstirile creștine, nu dădeau ucenicilor

⁸¹[Paul] Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman... traduit de l'Anglois... 1-ère partie*, La Haye, 1709, chap. IV: *De l'éducation des jeunes gens qu'on élève dans le Sérail pour être appelés aux grandes charges de l'Empire* (p. 6—9) și chap. V: *De la méthode que les Turcs observent dans le Sérail pour instruire les jeunes gens dans les Sciences* (p. 9—11). Cf. și Thévenot, *op. cit.*, chap. XXVI: *De la langue turque, des sciences des Turcs et de leurs manières de déviner* (p. 111—114).

⁸² Paul Ricaut, *op. cit.*, p. 10.

altceva decât elementele de scris-citit și tilcuirea *Coranului* sau a „spuselor Profetului“ (*hadīth*). La *madrasah* (moschee — școală) folosul era mai mare: pe lângă învățătura teologică (*kalām* sau „speculația“, *hadīth* sau „tradiția profetică“), studenții aveau aici beneficiul gramaticii (*nahw*), lexicologiei (*bughah*), retoricii (*balāghah*) și literaturii (*‘ilm al-adab*)⁸³.

La Universitatea al-Azhar din Cairo se studiau disciplinele „tradiționale“ (*al-ūlūm al-naklyia*) — teologia, jurisprudența, tradițiile (*hadīth*) și sufismul (mistica), sau „spirituale“ (*al-ūlūm al-paklyia*) — filologia, metrica, retorica, logica, astronomia (cu cronologia și „vremile rugăciunii“). Acestei clase, dar fără a li se da o atenție particulară, îi aparțineau literatura, istoria, geografia, științele naturii, matematicile. Din prima categorie se depunea mai multă insistență asupra dogmaticii (*al-kalam*, *al-tawhid*), din a doua jurisprudenței. Studentul, care nu avea la înscrierea sa decât sumare cunoștințe de scris, citit și socotit, începea prin a învăța un an întreg gramatica arabei clasice, deprinsă pe de rost în versuri (*ajrūmiya*). Anul următor era consacrat dogmaticii (tot pe dinafară) care în teologia musulmană nu e prea amplă; urma dreptul (*al-fikh*), mai complicat, predat pe baza *Coranului*, a tradiției (*hadīth*) și a vreo douăzeci de cărți de jurisprudență, învățat de studenții turci potrivit ritului *hanifit* (pur, ortodox) oficial în Imperiul otoman. Retorica, logica, prozodia, arta recitării corecte a *Coranului* erau studiate după cele trei științe principale, la alegerea studentului. Învățămîntul consta în primul rînd în memorizare. Profesorii comentau textele, pentru a ușura înțelegerea și asimilarea, dar se străduiau să nu adauge nimic la exegezele clasice pe care le foloseau⁸⁴.

Întorși acasă, după ce trecuseră cu succes treptele consacrării științifice (*danışmend*, *malazim*, *muderris*) și deveniseră *molla* sau *kadi*, ce le putea oferi acestor cărturari Constantinopolul sau alte centre ale imperiului ca posibilități de exercițiu sau afirmare intelectuală? Lecturi mai întii: manuscrisele care au circulat și au fost copiate, studiate, comentate, mărturisesc asiduitatea aces-

⁸³ F. Wüstenfeld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, Göttingen, 1837; Haneberg, *Abhandlung über das Schul und Lehrwesen der Muhammedaner im Mittelalter, 1850; Handwörterbuch der Islam*, ed. cit., s.v. *Madrassa* (p. 383—393) și *Maktab* (p. 403—405).

⁸⁴ *Handwörterbuch der Islam*, s.v. *al-Azhar* (col. 63—69); cf. și A. Müller și R.A. Nicholson, *Sunnites in Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., vol. XXVI, New York, 1914, p. 103—106.

tei îndeletniciri; predică, îndrumări, comerț de idei în limitele riguroase ale doctrinei; scris, în sfârșit — reluarea, cu ambiția de a dezvălui noi valori, a operelor de autoritate ale tradiției islamice. Pentru că majoritatea cărturarilor otomani se mențin cu rigurozitate în hotarele culturii lor, fără incursiuni în afară. Este atitudinea unei societăți tradiționale prin excelență, în care toate momentele sînt riguros reglementate și toate preocupările sever orientate. Și tocmai această atitudine frapa spiritul liberal al călătorilor europeni în contact cu un model de viață pe care nu-l puteau ușor accepta.

În cîmpul creștin concepția tradițională despre educație nu era însă diferită, urmînd convingeri comparabile despre impactul doctrinei — metafizice — asupra vieții individuale sau sociale. Ori de cîte ori Patriarhia ecumenică și-a putut exercita ministerul educativ, ea a vegheat ca instrucția clericilor, ca și a laicilor, să rămînă subordonată tradiției bisericii. În 1593 un act patriarhal amintea: „Sfîntul Sinod poruncește episcopului fiecărei eparhii să vegheze asupra învățaturii de obște și să facă toate cheltuielile trebuitoare pentruca dumnezeieștile și sfintele scripturi să nu înceteze a fi învățate; să vie întru ajutorul celor ce vor voi să-i învețe pe alții și al acelora care vor să învețe și nu au mijloace”⁸⁵.

Așezămîntul elementar al educației ortodoxe era biserica și mănăstirea. Comparația cu instituțiile de învățămînt moderne nu poate atribui acestor școli alt nivel decît cel elementar: se învățau aci scrisul și noțiuni de catehism sau practică liturgică. Studii mai atente demonstrează că nu putem echivala aceste gimnazii tradiționale cu instituțiile de azi. Unele din ele ființează încă și continuă să formeze o categorie anacronică de intelectuali medievali viețuind în mănăstirile ortodoxe din Orient pînă la Athos, puțin instruiți în cultura contemporană, experți însă în articulațiile unor discipline uitate, într-o măsură adesea superioară celor mai buni bizanținiști ai universităților europene.

În afara elementelor scrisului și catehetei predate totuși potrivit unei concepții educative despre care ne mărturisește mai tîrziu *Pedagogia creștină* a lui Grigorie din Moldova, ultimul poate unicul manual de educație isihast pe care-l cunoaștem⁸⁶,

⁸⁵ Art. 7 al actului, publicat de C. Sathas, Βιογραφικὸν σχέδιον περὶ Ἱερεμίου Β', Athena, 1870, p. 82—92; cf. G. Chassiotis, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁶ Eutychie Nesiotes, *La pédagogie chrétienne de Grégoire de Moldavie*, în „Echos d'Orient“, 9(1906), p. 99—108.

aceste așezăminte perpetuau străvechea metodă de învățămînt orală, practică, imposibil de închis în reguli și metode.

Este vorba de practica liturgică. Nu s-a insistat suficient pînă acum asupra rolului didactic însemnat al liturgicii răsăritene pentru participanții clerici sau laici. Sévérien Salaville observa pe bună dreptate: „Bogăția conținutului dogmatic și moral al liturghiilor răsăritene oferă ușor material pentru un întreg volum în care s-ar putea grupa, pe subiecte, o culegere de extrase din diferitele cărți liturgice privind Treimea, Întruparea, Mîntuirea, Euharistia, taină și jertfă, Sfînta Fecioară și tainele ei, Biserica, primatul lui Petru și al succesorilor lui, sinoadele, tradiția, cele șapte taine, cultul îngerilor, sfinții *Vechiului Testament* și al celui *Nou*, cultul moaștelor, cultul icoanelor, rugăciunile pentru morți. Desigur, toate aceste teme sacre se regăesc în liturgia occidentală și trebuie dorit ca vreunul din noi să dea într-o zi un expozeu substanțial de «Teologie liturgică». Dar în timp ce geniul occidental, geniul roman îndeosebi, se mulțumesc cu afirmații simple și scurte, geniul oriental, dimpotrivă, își exercită cu satisfacție abitudinile sale literare de amplificare și dezvoltare asupra datelor liturgice, chiar cu riscul de a se expune reproșului unor prea frecvente repetiții [...]. Este un fapt că liturghiile orientale constituie, mai mult decît liturgia romană, un loc teologic care merită să fie mai bine exploatat decît a fost pînă acum⁶⁷».

Liturgistul catolic a atras de asemenea atenția asupra bogăției de învățături ascetice și mai ales a utilizării ample a *Bibliei* și a scrierilor patristice în liturgia răsăriteană care dovedește astfel calitățile de sinteză teologică a acestei liturghii, capabilă să dea celor dispuși să le practice și să le mediteze, nu numai o excelentă introducere în doctrina creștină, dar și mijlocul de a realiza în ființa lor această doctrină. Să adăugăm calitățile de lirism poetic al textelor liturgice, formate, cum știm, dintr-o imensă literatură la care au contribuit de la Romano Melodul pînă la Ioan Damaschin, Casia, Iosif, nume dintre cele mai celebre ale poeziei bizantine. Caracterul popular făcea imnografia liturgică accesibilă călugărilor veniți din mediul rural. Cardinalul Dom Pitra a scos pertinent în evidență varietatea și accesibilitatea acestei literaturi care a prezentat timp de secole, alături de creația folclorică, singura desfătare poetică a tuturor păturilor

⁶⁷ S. Salaville, *Liturgies orientales*, vol. I, Paris, 1932, pp. 72–73; cf. și Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leyde, 1939, 367 p.

sociale ale creștinătății răsăritene⁸⁸. Circulația manuscriselor dovedește că în mănăstiri se citeau încă textele ascetice. La muntele Athos era vie încă tradiția isihastă. În principiu deci, călugărului îi erau deschise posibilitățile de formare în spiritul vechii doctrine a Bisericii de răsărit.

În ce măsură folosea el aceste posibilități? Sint motive să credem că eforturile, în majoritatea cazurilor, nu mergeau mai departe de însușirea exterioară a riturilor, canoanelor de penitență sau prescripțiilor de drept canonic. Dacă monahii cărturari reușeau, odată ajunși pe trepte ierarhice mai înalte, să-și afle răgazul necesar traducerilor din textele patristice ca un Varlaam, mitropolitul Moldovei, care traduce opera lui Ioan Scărarul, grijile materiale lăsau puțin timp celorlalți pentru asemenea in-deletniciri⁸⁹.

Dar nu e mai puțin adevărat că doctrina astfel transmisă putea da încă remarcabile formații intelectuale. Cărturari reputați ai culturii sud-est europene din secolul al XVII-lea, moldovenii Varlaam mitropolitul, Dosoftei mitropolitul, georgianul Antim, mitropolit, de asemenea, al Ungrovlahiei, sirienii Malatios Karne și Macarie Za'im⁹⁰, dar și spirite dominante ale spiritualității orto-

⁸⁸ Dom J.P. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1867, p. 3.

⁸⁹ Înmulțirea *Antologhioanelor*, „comprimarea într-un singur volum a slujbelor la sărbători fixe (*Sanctoral*) și mutătoare (*Temporal*)” („Emile Legrand, în *Bibliographie hellénique*, Paris, 1894, nu citează mai puțin de 6 pentru secolul al XVII-lea”, cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 192) este semnificativă pentru *reducerea timpului consacrat in-deletnicirilor spirituale în mănăstirile ortodoxe*. Reducerea oficiilor — ce-i drept fără a înlătura nimic esențial din structura lor — exprimă *graba* în copierea manuscriselor, ca și în oficierea propriu-zisă. Să adăugăm cunoscuta grabă în rostirea oficiilor însăși, care atinge atât de grav solemnitatea și funcțiunile pastorale ale liturgiceii răsăritene, pentru a înțelege abaterile de la tradiție, consimțite sub presiunea grijilor profane sau a unor noi orientări spirituale, fenomene foarte aparente în secolul al XVII-lea.

⁹⁰ V. pentru clericii cărturarii *arabi* ai vremii: Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III. Bd., Città del Vaticano, 1950, p. 91 și urm.; *bulgari*: *История на българската литература*, sub red. V. Velcev, E. Georgiev, P. Dinekov, vol. I, Sofia, 1963, p. 402—419; *greci*: D. Propciu, *Succinta eruditorum graecorum superioris et praesentis saeculi recensio*, în J.A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XI, Hamburg, 1722, p. 769—808; C. Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*. Βιογραφίαι, Athena, 1868, p. 238—421 (reproduceri anastatice ale acestor două lucrări au fost editate la Athena, 1966, de Librăria Caravia); C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 74 și urm.; *români*: G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 124—241; *sirbi și croați*: M. Murko, *Geschichte der älteren südslavischen Litteraturen*, Leipzig, 1908, p. 185 și urm.

doxe din secolul următor ca Nicodim Aghioritul sau Paisie Velicovski n-au avut o altă pregătire. Opera lor era însă un suficient certificat al acestei pregătiri.

Revenirea la izvoarele și structurile vechiului învățământ tradițional putea da încă notabile rezultate prin încercări de restaurare doctrinală și îndreptare morală.

Împrejurările politice generale, politice și culturale nu puteau însă îngădui o regenerare a spiritualității și instituțiilor tradiționale în Europa de sud-est și Levant. Când Europa modernă se decide să includă în politica și programul ei țările Mediteranei de răsărit, mai ușor de smuls, de acum înainte, unei Semilune organizate, acestor țări nu le rămâne decît adoptarea unui program modern, cu tot ce decurgea de aci în ordinea doctrinei, moralei, instituțiilor sau stilului de viață.

REMEDIIILE ÎNTÎRZIERII: 2. UN NOU ÎNVĂȚĂMÎNT, CONCESII DOCTRINARE ȘI ACCEPTAREA INOVAȚIILOR

Spiritele preocupate de soluționarea problemelor imediate ale societăților sud-est europene se îndreaptă, așadar, spre Occident, prin programe educative copiate sau prin trimiterea de studenți în celebrele cetăți universitare italiene. De ce italiene? Mai întîi pentru că Veneția educase în tot cursul veacului precedent greci din Turcografia. Prin învățămîntul padovan fuseseră introduse discipline noi: în primul rînd filozofia și unele arte liberale în școlile grecești. Italia rămînea, din toate punctele de vedere — nu numai geografic, dar și prin tradiția legăturilor culturale, politice sau economice, prin concepții și stil de viață — mai aproape de populațiile Mediteranei răsăritene. Puternice colonii orientale formau în Cetatea Dogilor un „al doilea Bizanț“, excelent cap de pod spre Apus pentru greci, dar și pentru armeni, romani sau slavii de sud⁹¹.

Motive intelectuale profunde se adăugau pe de altă parte la confidența europenilor orientali îndreptată spre Padova. Cugătarea acestui centru al spiritului european cunoștea în secolul al

⁹¹ Cf. D.J. Geanakoplos, *Greek scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1962, p. 1—40 și Steven Runciman, *The Great Church in captivity*, Cambridge, 1968, p. 221—223.

XVII-lea o evoluție paradoxală care putea seduce pe *spudeii* Turcocrăției. Persista aici o atitudine realistă față de problematica oferită intelectualului, problematică din care totdeauna venețienii puneau în primul plan aspectele imediate, contingente, concrete⁹². Era un prim argument pentru tinerii ce nu puteau pierde din vedere acuitatea politică a crizei de care suferea lumea lor în favoarea unor îndeletniciri intelectuale superioare, poate, dar pentru ei gratuite. Pe de altă parte însă, în dezbaterile științifice, cu grave implicații teologice sau filozofice de la pragul veacului al XVII-lea, în acele dezbateri ce aveau să determine o „mutație intelectuală a secolului“, Padova se arătase conservatoare, fidelă gândirii aristotelice, rezervată sau refractară „novatorilor“ care, din cîmpul astronomic mai întii, prin Copernic, Galileu și Kepler, dădeau lovituri decisive concepției ordonate și cumiți a Filozofului din Stagira. Cînd în Apus își fac o tulburătoare apariție ideile lui Bacon sau Descartes, în Universitatea din Padova trona, autoritar, sistemul lui Cesare Cremonini, rezumat al concepțiilor despre natură, metafizică și suflet, toate aristotelice — promovate timp de peste trei secole în acest centru venețian de învățămînt. Iată încă o împrejurare ce putea convinge candidați crescuți în dreapta credință a Răsăritului ortodox, refractari inovațiilor revoluționare promovate în Occidentul „papistaș“ sau reformat.

Formația padovană a atîtor generații de dascăli greci și mai ales a filozofului prin excelență al secolului al XVII-lea levantin — Teofil Coridaleu, trebuia să adauge elemente peremptorii de convingere pentru opțiunea pedagogică occidentală a europenilor de sud-est.

Zelul înnoitor care se manifesta încă din 1593 — reforma Academiei patriarhale din Constantinopol — nu putea, firește, strămuta solidele tradiții universitare italiene în condițiile dure ale Turcocrăției.

Sub diferitele lor nume, școlile grecești sau românești din secolul al XVII-lea n-au depășit niciodată nivelul unui liceu de astăzi. Un contemporan și un elev al Academiei din Fanar, Dimitrie Cantemir, scria că „se predă în această academie în elină curată și veche filozofia cu toate ramurile ei și multe alte științe“⁹³; era vorba de teologie, gramatică, retorică. *Dorința de imitare a*

⁹² Cf. L. Mabileau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Paris, 1881, p. 94—95.

⁹³ D. Cantimir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. de Joncquières, t. I, Paris, 1743, p. 114.

Occidentului este vizibilă: prin această instrucție Orientul ortodox nu încearcă decât să completeze învățămîntul teologic cu aceea ce era necesar pentru formarea omului cultivat în condiția timpului. Disciplinele fiind mai puțin numeroase, posibilitățile de concentrare, de aprofundare erau probabil mai mari. Dar chiar așa, ne putem întreba în ce măsură studiile în asemenea școli contribuiau la activitatea politică, religioasă, literară ulterioară a elevilor, în ce măsură primeau ei o educație corespunzătoare problemelor grave ale societății secolului al XVII-lea. Scrierea corectă, elementele de retorică sau matematică erau de un folos neîndoielnic. Chestiunile de metafizică, logică, fizică predate după comentarii mai vechi sau mai noi ale lui Aristotel nu puteau avea însă alt rol în formarea intelectualilor greci ai veacului decât în sensul lărgirii orizontului, a obișnuirii lor cu o manieră de gîndire alta decât cea teologică tradițională, pentru că nu trebuie uitat că toate aceste „colegii“ funcționau mai ales în orașe și pregăteau o anumită pătură de intelectuali menșiți unor demnități înalte în statul otoman, în principatele românești sau în biserica ortodoxă.

Fie și în aceste limite, se manifesta însă, cu putere, în Levant, dorința unei educații occidentale. După cum am putut remarca, majoritatea școlilor pe care le-am menționat mai sus datează din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Cu cîteva decenii mai devreme marile familii din Fanar simțiseră însă insuficiența pregătirii „moderne“ posibilă la Constantinopol. Occidentalii cu care intrau în contact le vedeau o instrucție superioară dobîndită în universitățile apusene, dintre care cele mai apropiate de grecitate se aflau, cum știm, la Roma sau Padova. O societate în prefacere impunea intelectualului grec din Imperiul otoman o educație nouă⁹⁴. Ea cerea, firește, în primul rînd mijloace materiale, dar și o voință statornică de învățatură din partea părinților și a elevilor înșiși, în condițiile vremii care ne apar încă extrem de defavorabile iubitorilor de carte.

⁹⁴ „Către sfîrșitul secolului al XVII-lea descendenții acelorași creștini ortodocși s-au înscris cu rîvnă într-o școală de nou model apusean în care teologia fusese înlocuită cu știința practică drept subiect principal obligatoriu“, arată A. J. Toynbee, *A Study of history*, vol. VIII, London, 1954, pp. 119—120. Pentru întregul proces de prefacere a idealurilor educative în clasa aristocratică și în burghezia levantină, v. St. Runciman, *op. cit.*, p. 221—225; Ph. Sherrard, *The greek East and the latin West*, London, 1959, p. 175—179; C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 111 și urm.

Despre rivna Roxanei Mavrocordat de a-l trimite pe Alexandru — viitorul dragoman — la Colegiul grec Sf. Athanasie din Roma, mărturisește un contemporan, Francesco Martini în scrisori adresate rectorului; Patriarhul Constantinopolului se asocia acestui proiect de a educa pe copilul hărăzit, pe atunci, să ocupe într-o zi tronul ecumenic⁹⁵. Învățătura devenise un instrument de reușită socială.

Descriind această rivnă la sfârșitul secolului al XVIII-lea Iacovaki Rizo Neroulos ne restituie și psihologia intelectualității din Fanar a veacului precedent: „Studiul aprofundat al limbii grecești, al latinei, italienei, francezei și al celor trei principale limbi orientale, turca, araba și persana erau preliminarii și instrumente indispensabile pentru a reuși în cariera restrinsă și dornică de slujbe la care puteau aspira acești greci din Constantinopol. Fanarioții care vedeau în învățatură mijlocul promovării lor, a creditului și privilegiilor lor, prețuiau pe oamenii instruiți și protejau din toate puterile pe concetățenii lor care aveau merite și cunoștințe. Astfel, cărturarilor greci veneau de pretutindeni la Constantinopol, ca într-un loc în care se știau prețui și recompensa talentele și virtuțile. Tinerii fanarioți destinați să conducă treburile publice se formau prin grija luminată a părinților lor, se hrăneau din tinerețe cu sentimente înalte și învățau să folosească o limbă superioară celei a oamenilor de rind; chiar femeile din Fanar vorbeau o limbă curată și scriau cu eleganță în limba lor maternă”⁹⁶.

Dezvoltarea acestor cunoștințe cerea însă, în secolul al XVII-lea, studii superioare care puteau fi dobândite fie la Colegiul Sf. Athanasie din Roma, fie la Universitățile din Padova sau Bologna. După frecventarea acestor instituții a dobândit Alexandru Mavrocordat titlul de doctor printr-o teză, deosebit de modernă pentru vremea sa, despre circulația singelui, potrivit teoriei harveyene, în 1664. Stolnicul Constantin Cantacuzino, cărturarul care domină cultura românească la sfârșitul secolului al XVII-lea își datora în bună măsură superioritatea și faima frecventării pentru scrut timp a cursurilor Universității din Padova. Nepotul său Constantin Brîncoveanu va întreține bursieri la același așezământ. Occidentul impunea o nouă formație intelek-

⁹⁵ E. Legrand, *Généalogie des Maurocordato de Constantinople*, Paris, 1900, p. 41—42.

⁹⁶ Iacovaky Rizo Néroulos, *Cours de littérature grecque moderne*, Genève, p. 81—82.

tuală. Ea se manifestă și în programa academiilor domnești din țările române.

Dacă analiza acestei programe întreprinsă de Gh. Cronț privește anii de după 1707 este evident că în concepția sa planul de studii aparține cititorilor din veacul ce ne preocupă⁹⁷. La Academia brîncovenească din București se predă, așadar, începînd din 1694, limba și literatura greacă, logica, retorica, fizica, comentariile la *De coelo* al lui Aristotel, la *Generatio et corruptio*, *De anima*, *Metafizica* și *Etica* ale aceluiași, comentarii biblice și patristice, noțiuni despre *astrolabe* și astronomie în general⁹⁸.

Formația locală a intelectualilor sud-est europeni din secolul al XVII-lea nu depășea aceste hotare didactice. Adăugînd ceea ce ofereau lecturile occidentale și contactele personale avem imaginea cit de cit exactă a zestrei cu care intrau ei în viața — atît de dificilă — politică sau culturală a vremii.

INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN: 1. FONDUL DOCTRINAR

Ce fel de intelectuali se puteau forma în acest climat cultural, în aceste instituții? Tipologia lor este încă foarte variată și timp de peste un secol vom întîlni în Levant și Europa de sud-est cărturari de educație, concepții și activități tradiționale alături de alții pentru care occidentalizarea, modernizarea erau principala preocupare și principalul semn distinctiv. Dacă ne-am opri cercetarea la aceștia din urmă constatăm însă că, cel puțin pentru a doua jumătate a secolului al XVII-lea, ei sînt definiți mai degrabă prin ceea ce li deosebește de vechea formație creștină — orientală, decît prin ceea ce li aseamănă cu intelectualul din Occident.

⁹⁷ Gh. Cronț, *L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII^e siècle. Le contenu de l'enseignement*, în RESEE, 4(1966), p. 437—473; cf. și Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava. (Contribuții documentare)*, București, 1978, p. 22 și urm.

⁹⁸ Pentru programa școlilor grecești ale vremii v. G. Chasiotis, *op. cit.*, p. 34—78; gramatică, retorică, dialectică, aritmetică, muzică, geometrie, astronomie și teologie se predă la Colegiul lui Vasile Lupu din Iași, după modelul colegiilor iezuite din Apus, al școlilor poloneze și al Academiei din Kiev (N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, ed. 2-a, vol. I, București, 1929, p. 308).

Din examenul atent al programei școlilor pe care le urmau, al cărților pe care le citeau sau le scriau, apare limpede că formația lor era încă una întârziată în raport cu epoca și, dintr-un punct modern de vedere, superficială sau chiar inutilă. Se insistă mult în ultima vreme asupra „revoluției“ pe care a putut-o produce în școala răsăriteană cugetarea neoaristotelică și prea puțin „ortodoxă“ a unui Teofil Coridaleu⁹⁹. Dar, serios vorbind, ce raport aveau obositoarele exerciții asupra tratatelor despre metafizică, generație și corupție, cer sau suflet ale Stagiritului, cu problemele imediate ale unui intelectual sud-est european din epoca studiată, intelectual de cele mai multe ori angajat în activități de mare răspundere politică sau ecleziastică în care cunoștințele sale de logică, retorică, metafizică etc. aristotelică nu-și aflau în nici un chip întrebuințare? Ceea ce ne îngăduie cercetarea cărților și scrierilor stolnicului Constantin Cantacuzino ni se pare, din acest punct de vedere, peremptoriu. Tânărul boier valah învățase la Constantinopol cu Gherasim Cretanul, la Padova cu Albanio Albanese (logica aristotelică) și cu alți dascăli, și n-a încetat să adune în cursul unei vieți îndelungate (moare la 76 de ani) cărți ce-i aminteau cursurile din tinerețe, în special comentarii la operele lui Aristotel. Nimic, în adnotări, însemnări sau scrieri nu arată că ar fi rămas un studios al maestrului antic, iar întâlnirea repetată a motivului *generației și corupției* în *Istoria Țării Românești* indică și limitele interesului său pentru doctrina aristotelică: Stolnicul reținuse din ea ideea dispariției necesare a marilor imperii și putem cu ușurință citi aci dorința lui de a fundamenta filozofic speranța în căderea Imperiului otoman și, deci, în eliberarea țării sale.

Fără a apela la alte exemple ușor de aflat în evoluția intelectuală a cărturarilor răsăriteni din diverse națiuni, putem fixa acum,

⁹⁹ Este substanța capitolului „Théophyle Corydalée précurseur de la libre pensée en Orient“, a lucrării lui Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophyle Corydalée*, 2^e éd., Thessalonique, 1967, p. 198—216. Departe de a contesta rolul major al prefacerilor în orientarea gândirii sud-est europene, prefaceri pe care opera lui Coridaleu le-a ilustrat în bună măsură, resimțim lipsa unui studiu care să distingă între funcția de *exercițiu didactic* și cea de *îndrumător pe făgașuri noi* a scrierilor dascălului atenian, printr-o atentă analiză a lucrărilor discipolilor și epigonilor săi în mare parte încă inedite. V. pentru bibliografie și G.P. Henderson, *Greek philosophy from 1600 to 1850* în „The Philosophical Quarterly“ 5(1955), p. 157—165 și *Modern greek philosophy, critical studies*, în aceeași revistă, 7(1957), p. 154—172.

la sfârșitul secolului al XVII-lea apariția unui fenomen caracteristic pentru tot cursul ulterior al culturii și educației acestei zone: instrucția europeană căutată, obligatorie, devenită modă, subzistă superficial alături de o *problematică strict locală* generată de nevoi politico-sociale urgente. Geniul sud-est european se manifestă tocmai în această capacitate de a focaliza luminile ce-i puteau veni din Apus asupra problemelor regionale, minore în planul european, imense dacă ne gândim că de rezolvarea lor depindea realizarea liberă a milioane de europeni intrați de câteva secole într-un sistem asiatic.

Păstrau oare acești intelectuali suportul, incomparabil mai trainic, al doctrinei tradiționale a Răsăritului creștin? Avem motive să ne indoim despre amploarea și profunzimea cunoștințelor teologice ale cărturarilor laici, dar și clericii ai timpului. Un Constantin Cantacuzino Stolnicul n-avusese dascăli de teologie ortodoxă, iar la Padova studiasse filozofie și arte liberale. Frecventarea *Bibliei* sau *Mărgăritarelor* sf. Ioan Hrisostom, la a căror traducere în românește ajutase, nu erau suficiente pentru însușirea subtilii doctrine a părinților greci. Cît ni s-a păstrat din biblioteca sa cuprinde, în afara unei profuziuni de lucrări catolice și protestante — unele de a doua mînă, altele în maghiară, limbă pe care stolnicul nu pare s-o fi cunoscut, deci cărți adunate la întîmplare — cîțiva autori răsăriteni de prestigiu, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom, Ilie Ecdicul, Nichita Stitatu, Eusebiu, Hieronymus¹⁰⁰. Dar nimic din opera stolnicului nu demonstrează informație sau interes pentru învățătura ortodoxă așa cum o transmiseseră un Grigorie de Nyssa, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau Grigore Palama. Cîteva ode ale lui Grigore de Nazianz între notele sale de tinerete sau atribuirea unei *Rugăciuni* fără mare suflu mistic¹⁰¹ nu conving despre predispozițiile sale spre meditație religioasă, deși, după cum vom

¹⁰⁰ Cf. C. Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino Stolnicul*, București, 1967, p. 99—241. Dar prezența în biblioteca de la Mărgineni a citorva zeci de opere de cuprins religios și moral nu autorizează concluziile aceluiași autor din articolul *Cultura teologică a stolnicului Constantin Cantacuzino în lumina reconstituirii bibliotecii de la Mărgineni*, în „*Biserica Ortodoxă Română*“, 83(1965), p. 943—948, nici afirmația că stolnicul „și-a fundamentat concepția sa teologică pe cercetarea exhaustivă a fenomenului religios din toate țările și din toate timpurile“.

¹⁰¹ V. ms rom. 1498 al Bibliotecii Academiei R.S. România și studiul nostru *Le Stolnic Constantin Cantacuzène, l'homme politique-l'humaniste*, în „*Revue roumaine d'histoire*“ 5(1966), p. 618 și notele 82—83.

vedea, preocupările pentru științele tradiționale nu-i erau străine.

Dimitrie Cantemir, tributar în prima sa operă de tinerețe, *Divanul*, izvoarelor catolice prin P. Bersuire, protestante prin Giacommo Aconcio, unitariene chiar, prin A. Wissowatius, indiferent la redacțiunea *Bibliei* pe care o folosea, pare mai stăpîn pe esența doctrinei ortodoxe, capabil să distingă între *apofatism* și *catafatism*, chiar dornic să apere această doctrină de tendințele reformate ale lui Theofan Prokopovici, dar principiile nu a fost un mistic¹⁰². Un Nicolae Milescu tradusese *Vechiul Testament* cu destulă competență, dar faptul de a fi participat la o controversă asupra deosebirilor dogmatice dintre ortodocși și catolici nu denotă că stăpînea rațiunile profunde ale acestor deosebiri¹⁰³.

Un cercetător avizat al prefacerilor gîndirii europene medievale, Lucien Febvre ne sfătuiește să nu credem în clișeele prea contrastante ale manualelor și specialiștilor care disting tranșant între o operă și alta, între un sistem și altul, aceste „mașini mari, adevărate și false în același timp, ca toate aceste jocuri de concepte, masive și rău analizate: Evul mediu, Renașterea, ca să nu mai vorbim de Transcendența și sora ei dușmană Imanența“. Dar regretatul istoric acceptă că aceste clișee „au cel puțin meritul, în general, de a pune probleme, de a incita la reflecție, de a solicita replica sau dezvoltarea“¹⁰⁴. Ceea ce, pentru analiza noastră, este de un imens avantaj.

Nu constatăm, așadar, la intelectualii levantini ai acestei epoci de tranziție deplina identitate cu pregătirea, îndeletnicirile,

¹⁰² V. Cîndea, *Începuturile literare ale lui Dimitrie Cantemir, op. cit.*, p. LIV-LV; cf. și comunicarea noastră la Colocviul Cantemir de la Freiburg (decembrie 1973), *Quelques notes sur la pensée de Démètre Cantemir*, în „Dacoromania“ 2(1974), p. 16–20. Pentru comerțul principelui cu științele tradiționale v. *Prefata* noastră la *Istoria ieroglică*, în D. Cantemir, *Opere complete*, vol. IV, București, 1975, p. 5–7 și comunicările lui Dragoș Moldovan, *L'ésotérisme baroque dans la composition de l'„Histoire hiéroglyphique“*, în „Dacoromania“, vol. cit., p. 197–224 și Mihai Moraru, *Formules oraculaires et leur rôle dans la technique narrative de Cantemir*, ibidem, p. 225–232.

¹⁰³ Împotriva a tot ce s-ar putea afirma plecînd de la motivele religioase întîlnite în operele cărturarilor amintiți, trimitem la lucrarea fundamentală a lui Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944: doctrina creștină tradițională comporta rafinemente de interpretare și erudiție pe care le-au putut relua cu eforturi un Nicodin Aghioritul sau Paisie Veličkovski în secolul al XVIII-lea, dar pe care în mod cert le ignorau noii învățați de modă occidentală ai veacului precedent.

¹⁰⁴ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1962, p. 402.

comerțul de idei proprii marilor efervescente din cultura occidentală contemporană, dar în cadrul oricât de restrâns pe care li-l ofereau condițiile specifice societății în care trăiau, asistăm negreșit la o „mutație“ și, ținând seama de termenii ei, această mutație este profundă. *Europa de sud-est a dispus de mai puțin timp decât Europa apuseană sau centrală ca să-și schimbe programul și idealurile, iar acest proces, tocmai pentru că a acționat repede asupra unor structuri vetuste nu s-au putut sustrage unui climat de confuzie în desfășurarea ca și în urmările sale.*

Urmează această mutație modelul apusean al conflictului între credința creștină și gândirea greacă pe care Febvre încearcă să-l reducă la compromisul unei gândiri creștine înlănțuită de concepțiile grecești.¹⁰⁵ Găsim în mișcarea de idei a secolului al XVII-lea sud-est european suficiente elemente pentru a identifica acest proces. Tributar neoaristotelismului padovan, învățămîntul școlilor grecești, de la Constantinopol și Atena pînă la București și Iași, introduce în vechea viziune creștină despre lume și om — viziune prin excelență teocentrică, în care Dumnezeu dă creaturii sens și valoare maximă, prin Întrupare —, „concepția tragică“¹⁰⁶ a unui adevăr exterior omului și inaccesibil lui. Treptat, întreaga față a lumii se va schimba. Desacralizată, creația în care părinții Bisericii se străduiau să citească urmele creatorului va fi numai o uriașă și perfectă mașină lucrînd pentru actualizarea fascinantului univers de forme cuprinse potențial în materie. Și ca totdeauna atenția precumpănitoare acordată naturii este sustrasă teodiceii, psihologiei, eticii. Ele ocupă așadar un loc minim în opera lui Cremonini și a urmașului său Coridaleu. Dumnezeu — care nu se amestecă în legile naturale —, sufletul — simplă parte a formei corpului, deci ca și acesta, material și muritor — nu mai sînt coordonatele principale ale reflecției.

Cîțiva ani de repetare și exegeză școlărească a scrierilor coridaleene erau suficienți ca să cîștige adeziunea unor tineri slab apărați de puțina lor învățătură teologică și, mai ales, crescuți în admirația Apusului exportator de doftorii, arme, mașini, mărfuri, idei și armate cum nu mai văzuse și nu putea produce Răsăritul.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 406 Cf. și considerațiile lui Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 257—259, despre înțînirea dintre concepțiile greacă clasică și creștină tradițională despre istorie, timp și om.

¹⁰⁶ G. Gentile, *Bernardino Telesio*, Bari, 1911, citat de Febvre, *op. cit.*, p. 405.

Puțini dintre ei vor profesa apoi noua doctrină prin manuale, cursuri sau mici comentarii didactice, dar în cei mai mulți această educație va reuși să opereze divorțul de vechea metafizică creștină, să le zdruncine încrederea în autoritățile doctrinare tradiționale și să le formeze speranța în schimbări radicale, mai ales de ordin politic și material, garantate de legi obiective, naturale, pentru că nu trebuie să uităm că acești tineri nu veniseră la școala filozofiei „neoterice” și „exterioare” din curiozitate, ci din nevoie, împinși de motive imediate mai degrabă decât de neliniști intelectuale. *Realismul medieval al gânditorilor bizantini se transforma la urmașii lor într-un pragmatism* care ne amintește convingerea lui Descartes de „a întâlni mai mult adevăr în raționamentele pe care le face fiecare cu privire la problemele care îl interesează și a căror desfășurare îl va pedepsi îndată dacă a judecat greșit, decât în raționamentele pe care le face un om de litere în biroul său despre speculații care nu produc nici un efect”¹⁰⁷.

O înclinare comună intelectualilor secolului al XVII-lea pare să desmintă prefacerea pe care o remarcăm: predilecția pentru astrologie și ermetism. Cărturari, oameni politici, clerici depun apreciable eforturi și află o evidentă satisfacție traducând, citind, comentând, interpretând mișcarea astrelor, zodiile, semnele de orice fel susceptibile de *mancie*. Fenomenul nu ne arată decât că *pragmatism* nu înseamnă încă *raționalism*, că *laicismul* este, la începuturile sale, altceva decât pozitivismul modern, că primele atitudini critice moderne ale intelectualilor noștri îi îndepărtează de teologia creștină *în orice direcție, chiar înspre disciplinele ermetice*. Oricât de paradoxal, în sensul de azi, fenomenul trebuie interpretat ca un progres.

Constantin Brîncoveanu întreține la curtea domnească din București un secretar, Giovanni Romano, pentru a-i traduce, ani de-a rândul, pronosticuri astrologice italiene pe care voievodul le citește atent, uneori cu nemulțumirea de a le constata inexactitatea. Unchiul său, stolnicul Constantin Cantacuzino, încurajează asemenea îndeletniciri¹⁰⁸. El însuși își procură almanahuri pe care

¹⁰⁷ *Discours de la méthode* I, 7.

¹⁰⁸ Cf. Emil Virtosu, *Foietul novel și calendarele lui Constantin-Vodă Brîncoveanu*, București, 1942, introducerea.

le transmite uneori patriarhului Ierusalimului Hrisant Notaras¹⁰⁹. Spătarul Nicolae Milescu, cel dintâi cărturar român care aplică metode critice în lucrul său literar, diplomat în serviciul cancelariei rusești, manifestă un mare interes pentru ermeneutică, simboluri, profeții și în anii petrecuți la Moscova scrie sau prelucrează lucrări cu titluri curioase: *Aritmologhion*, *Symbolorum imperatorum pars prima*, *Hrismologhion*, *Povestire despre Sybile*, *Cartea despre hieroglif*¹¹⁰.

În toate manifestările neobișnuite cărturarii vremii văd *semne*: moarte, boală, cutremure, lăcuste, monștri, toate „prevestesc“. Dar lectura magică a inițiaților se oprește la semnificațiile politice și prin aceasta teoria mistică a procedeelelor lor dispăre. Ei vor să citească în orice fenomen remarcabil *premoniția aspirațiilor lor*. Milescu găsește în profețiile sibilelor confirmarea apropiatei biruințe a țarului împotriva turcilor. La fel Cantemir, în *Monarchiarum physica examinatio*, legitimează filozofic profeția lui Daniel despre ascendența necesară a imperiilor din cele patru puncte cardinale¹¹¹. Cronicarul Radu Popescu când notează nebunia doamnei Păuna Cantacuzino — pedeapsă pentru vânzarea lui Constantin Brâncoveanu, ca și adnotările acestuia pe almanahurile în care se încapățina să caute indicii despre pieirea așteptată a Porții, sînt tot atîtea manifestări de *mancie politică*. În epoca ce ne interesează o asemenea *mancie* este, firește, subsumată unor scopuri cum nu se poate mai realiste.

Nu ne va mira deci o pledoarie în favoarea acestei „metode“ de orientare, întîlnită sub pana unui „frondeur“ al cercurilor intelectuale din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, „luterocalvinistul“ Ioan Cariofil, condamnat de ortodocșii din Constantinopol și Ierusalim, bine primit la București de stolnicul Constantin Cantacuzino¹¹². Ioan Vizantios Cariofil, pe atunci „mare logofăt“,

¹⁰⁹ V. scrisorile sale către Hrisant la E. de Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV^a, București, 1936, p. 58, 101—102, 109—110.

¹¹⁰ V. Cândea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în acest volum, p. 83.

¹¹¹ Cf. I. Sulea Firu, *O scrisoare inedită a lui D. Cantemir, Monarchiarum physica examinatio*, în „Studii și cercetări de bibliologie“ 5(1963), p. 269—276; cf. și P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, București, 1958, p. 192—195; încercarea lui Cantemir este reluată în *Sistemul religiei muhammedane*, cartea III-a: *Despre Apocalismul muhammedan*.

¹¹² D. Russo, *Ioan Cariofil și operele lui*, în ale sale *Studii istorice greco-române*, vol. I, București, 1939, p. 181—191. V. de asemenea, studiul lui

formula astfel „ingenioasă“ împăcare între teologie și divinațiunea condamnată formal de canonul 6 al Sinodului al IV-lea ecumenic: Dumnezeu a dat fiecăruia din creațiile sale o fire proprie; dar, „în chip negrăit, a dat făpturilor sale și unele mijloace de proorocie și prevestire pe lângă firea lor deosebită, pentru ca să aibă o înfrîngere tainică, în stare să arate din vreme în vreme și să prevestească lucruri prezente și viitoare. Deci pe de o parte firii omenești i-a dat proorocirea și prevederea, pe de altă parte corpurilor cerești le-a dat însușirea ca într-o anumită vreme să se prefacă în semne numite comete și altele, ca în afară de lucrarea lor firească să însemne sau moartea unor oameni mari sau nimicirea unui neam sau schimbarea unei împărății, sau altele de felul acesta“¹¹³.

Aceeași încredere în științele ermetice stăpinea pe contemporanii marelui logofăt. Cretanul Ieremia Cacavela a lăsat, din anii petrecuți în Țara Românească la curtea lui Șerban Cantacuzino (1678—1688) o curioasă Ἑρμηνεία τοῦ δικεφάλου λαγωῦ φανέντος ἐν Βλαχία (*Interpretarea iepurelui cu două capete ce s-a arătat în Țara Românească*)¹¹⁴. Cazul teratologic este luat drept o prevestire care, după autor, nu înseamnă altceva decât „starea de față a nelegiuirilor turci“. Iepurele e un animal fricos, dar și „împărăția turcilor de la campania de la Viena s-a făcut mai fricoasă decât iepurele“. Monstrul avea opt picioare, semn limpede despre „fuga repede și pieirea acestei împărății“; două capete — semnificând disensiunea dintre Mehmed și Suleiman, fiii sultanului Ibrahim, care au divizat imperiul; semnul s-a arătat în Țara Românească, deci Șerban Cantacuzino, domnul ei, trebuie să vinze repede „iepurele monstruos“, fără a se mai teme de el.

Cariofil își exercită și el puterea divinatorie în acest curios caz de teratomancie. Pentru el iepurele cu două capete este însăși Țara Românească, „fară deschisă, nepăzită de tunuri, de întărituri și de mașini de război, ca și inima iepurelui“ care nu are pericard, ceea ce explică firea spăimoasă a animalului. Iar cele două capete semnifică dominația actuală (cea otomană) și una viitoare

N. Chițescu, *O dispută dogmatică din veacul al XVIII-lea la care au luat parte C. Brincoveanu și Antim Ivireanu*, în „Biserica Ortodoxă Română“, 63 (1945), nr. 7, p. 310—352.

¹¹³ Ἑρμηνεία τοῦ δικεφάλου λαγωῦ ἐν Μοισία παρὰ τοῦ μεγάλου λογοθέτου κ̄ρ̄ Ιωάννου τοῦ Βυζαντίου ἰν Ε. de Hurmuzaki și Α. Papadopoulos-Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIII, București, 1909, p. 206.

¹¹⁴ V. textul la Ε. de Hurmuzaki și Α. Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 204—206.

(aluzie la Imperiul habsburgic, firește) „către care iepurele (Țara Românească) urmează a se supune spre cârmuire, spre a avea pace și de acolo”¹¹⁵. Pronosticuri bune, cum vedem, conforme cunoscutii politicii filo-austriece și antiotomane a voievodului Șerban Cantacuzino.

Asociația pe care asemenea interpretări o impun cu afirmațiile gânditorilor Renașterii („*Altera magia nihil est aliud — declara cu două veacuri mai devreme Pico della Mirandola — cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio*”)¹¹⁶ dă indeletnicirilor ermetice și astrologice ale cărturarilor noștri sensul unei ieșiri din cercul concepțiilor creștine cu preocuparea lărgirii cimpului cunoașterii. Asemenea preocupări erau, cum arătam mai sus, condamnate de Biserică. Dacă noua învățătură occidentală nu putuse îndepărta unele abitudini medievale din gândirea intelectualului sud-est european¹¹⁷, divorțul de tradiția severă a doctrinei creștine răsăritene se produsese. Atașamentul devine mereu mai formal. El se afirmă încă în planul manifestărilor secundare de ordin social, moral, cultural și poate duce la profesiuni de credință dramatice în situații limită. Dar, cu rare excepții, produse de reacțiuni restauratoare ca aceea atonită (Nicodim Aghioritul) sau moldovenească (Paisie Veličkovskij) din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, cărturarii sud-est europeni încep să ignore temeurile profunde ale unei doctrine ce avusese în ei ultimii interpreți și gardieni.

INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN: 2. FONDUL ETIC

*Omnis mutatio est quaedam mors...*¹¹⁸. Pierderea unei doctrine care normase autoritar toate sectoarele vieții individuale și sociale antrenează modificări profunde în manifestările derivate. Evolu-

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 206—207.

¹¹⁶ *Apologia*, p. 15, citat de Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, nouv. éd., t. II, Paris, 1931, p. 120, nota 1.

¹¹⁷ V. în acest sens C. Dimaras, *Οι χρισμοί στην νέα μᾶς ιστορία*, în „*Εκλογή*”, 3(1967), p. 196 și urm. și Eugen Stănescu, *Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene*, op. cit., p. CXVII-CXLIII și, în special, *Cronica „Istoriile domnilor Țării Românești” și locul ei în istoriografia medievală românească*, în Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ed. C. Grecescu, București, 1963, p. XL.

¹¹⁸ Thoma d’Aquino, *Summa theologica* I, qu. 50,5 ad. 1, citând pe Augustin, *Contra Maximinum* III, 12.

ția gândirii occidentale sacrificase concepțiile teocentrice salvînd totuși o etică laicizată dar puternică prin armătura principiilor despre om, personalitate și drepturile ei. Separată de religie, morala duce o existență proprie fundamentată pe înțelegerea legilor universale sau pe observația empirică a naturii umane. Pentru răsăriteni lucrurile erau încă, în secolul al XVII-lea, mai simple într-un sens, mai complicate într-altul. Aici, problema raporturilor între doctrină și etică, între normele de credință și de comportare fusese totdeauna rezolvată prin criterii comune teoriei și practicii. Concepția creștină dă naștere unui ansamblu de reguli de viețuire creștine, o *hrisotoiție*. Aceste reguli nu sînt imaginabile fără rădăcina lor doctrinară; moartă rădăcina, moare tulpina, mor fructele.

De la cele mai vechi norme de purtare din *Apophtegmata patrum* pînă la *Hristoitia* lui Nicodim Aghioritul cele mai mici detalii ale vieții și comportării — șederea la masă, igiena corporală, umbrelul, vorbitul, veșmintele, pieptănătura, parfumurile, jocul, cîntatul etc., etc. — sînt reglementate după *Scripturi* și părinți. Toate civilizațiile tradiționale erau la fel organizate și cele mai vechi exemple le aflăm în *Manava Dharmașāstra* (Legile lui Manu) sau textele confuciene. Sentimentul de *cuenit* sau *necuenit* era, așadar, subsumat concepțiilor despre *urmarea legii divine* și *păcat*. Eliberarea de sub autoritatea cenzurei divine înseamnă ieșirea hotărîtă din formula de realizare christică și comportarea trebuia să-și caute de-acum alte temeuri, între tentațiile hedoniste și regulile de bună cuviință pe care viețuirea în societate încă le impunea, conservatoare. Astfel, respectarea exterioară a convențiilor devine o problemă detașată de convingerile interioare și sub condiția menținerii aparențelor totul începe a fi îngăduit.

Către această epocă se formează „levantinul“. De precizat, mai întîi, că prin originea sa el nu este un levantin curat. Grecul, arabul, turcul, rămîn oameni întregi, fideli unei matrice ancestrale de formație umană, dirijată de un ideal și de o etică. Ei au „caracter“. Levantinul al cărui portret-robot, început de călătorii secolului XVI-XVII, îl continuă cercetătorii veacurilor următoare, îl descriu indignați Montesquieu, Voltaire și Gibbon, aflîndu-i originile în „bizantinul“ decadent, este prin excelență un hibrid: convertit, renegat, funcționar sau comerciant european în Mediterana de răsărit, de descendență greco-, turco-, sau arabo-occiden-

tală, el are în sine și formație o puternică infuzie europeană¹¹⁹. În mediul oriental el gîndește ca un occidental corupt, convins că mijloacele lui intelectuale îi vor îngădui să reușească repede, călîcînd cu superbie, cu dispreț, legile unei lumi în care nu crede. R. Clément ne-a descris convingător mediul moral al consulilor francezi din Egiptul secolelor XVI-XVII; originari din Midi, mediteraneeni din vest, ei prefigurează toată gama de turpitudini pe care ne-am obișnuit să le condamnăm la fanarioții de mai târziu¹²⁰.

Denunțări, vînzări, calomnii, intrigi, cumpărări de funcții, pactizare cu „păgînii“ în dauna fraților creștini, nimic nu lipsește din arsenalul acestor europeni decîși să facă repede avere într-olume dezarmată față de lipsa de scrupule. Istoria morală a fanarotismului are antecedente mai vechi în Turcocrăție. Maroniții din Liban pun la mezat în același secol al XVII-lea funcția, pînă atunci ereditară, de *mukkadam* (administrator) și „îndată fu văzută o turmă de competitori disputîndu-și pe lingă turci posturile acestei dregătorii, atribuindu-i celui ce oferea mai mult“²¹. A fost deseori descrisă incredibila procedură a acordării demnităților de orice fel în Imperiul otoman (mare vizir, dregători ai Porții, patriarhi, voievozi ai Principatelor dunărene), pentru a căror dispută de la mită la asasinat totul era îngăduit.

În această perspectivă etică caracterul duplicitar al cărturarilor ale căror profesii de credință nu însemnau totdeauna convingeri respectate în acțiunile lor, nu trebuie să ne surprindă. Simonia se răspîndește în rîndurile înaltului cler, vînzarea e o practică obișnuită între dregătorii laici¹²². Mărturii ce e drept controverse ne dezvăluie practica asasinatului chiar în familii de bună instrucție europeană și cu înalte virtuți, ca Brîncovenii sau Cantacuzinii. Constantin voievod l-ar fi otrăvit pe unchiul său Șerban și ar fi pierit el însuși executat din instigația înțeleptului Constantin Cantacuzino Stolnicul¹²³.

¹¹⁹ Era o convingere a stolnicului C. Cantacuzino că în special clasa aristocratică în Răsăritul european este rezultată din „amestecuri“ de neamuri străine cu localnicii; exemplele lui sînt românești, rusești, turcești, v. *Istoria Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, vol. I, ed. cit., p. 52—53.

¹²⁰ R. Clément, *Les Français d'Egypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, 1960, p. 5; v. pentru antecedente occidentale care arată că multe practici ale veacului nu sînt monopol levantin, studiul lui R. Mousnier, *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Paris, 1945.

¹²¹ P. Dib, *L'Eglise maronite*, t. II, Beyrouth, 1962, p. 46.

¹²² George Wheler, *A journey into Greece*, London, 1682, p. 195.

¹²³ Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, în ed. cit., p. 445; cf. și V. Căndea, *Le stolnic Constantin Cantacuzène*, loc. cit., p. 597.

Obținerea favoarei prin linguire era o practică răspândită în Europa și Leibniz însuși n-a scăpat de porecla de „Lingușitor al regilor“. Cărturarii veacului nostru excelează în acest exercițiu profitabil, ceea ce dezvăluie tipice trăsături de caracter. Dincolo de incontestabile calități politice, domnul Șerban Cantacuzino era cunoscut de cronicarii contemporani drept „ficlean“, „rău“, „amăgitor“, domnia lui a fost zugrăvită ca un „mare și întunecat nor și plin de fulgere și de trăznete“.

Documentele ni-l arată întru totul omul epocii, dur cu boierimea potrivnică, avid de bani pînă la deposedarea rudelor. Totuși pentru Sofronie Lihudis, care-i închină în 1683 cuvîntul panegiric intitulat Ἡ κοινὴ χαρὰ (*Bucuria obștească*)¹²⁴, ca și pentru Sevastos Kimenitul într-o alcătuire similară¹²⁵, nu există suficiente elogii, nici termen de comparație pentru calitățile hărăzite personajului de Dumnezeu și de toată mitologia: „Luna ți-a dat cea mai mare blîndețe a inimii, Mercur ți-a dat elocința înțeleaptă și bogată a limbii, luceafărul te-a împodobit cu o față plină de măreție, soarele ți-a hărăzit însușirea ce o are el însuși, să luminezi și să învesești pe cei ce se găsesc sub ocrotirea ta“ și așa mai departe Marte, Jupiter, Saturn, Natura au concurat pentru cel merit, după panegirist, să fie împărat (al Bizanțului), nu numai domn (al Țării Românești)¹²⁶.

Ca și triștii eroi ai conspirației antineroniene care nu îndrăzneau să-și critice tiranul nici în pragul morții, lingușitorii din Levant întind adesea lauda pînă la picioarele tronului otoman. În relațiunea sa despre *Călătoria Patriarhului Macarie al Antiohiei*, Paul din Alep nu pomenește odată numele unui sultan fără urarea ipocrită: „Dumnezeu să-l păzească!“. Vizita lui Murad al IV-lea la Alep la 12 iulie 1639 „a fost o zi vestită, care va rămîne în viața popoarelor și care va fi pomenită în epocile viitoare, pînă la sfîrșitul veacurilor“¹²⁷. Era poate, aci, prudența autorului care scria în arabă o lucrare accesibilă turcilor; la fel se va gîndi, desigur, în 1768 ieromonahul Partenie Metaxapoulos din mănăstirea Șumela, care tipărind la București *Învățătura creștinească* (o *karamanlidikà*),

¹²⁴ Publicată la E. de Hurmuzaki — A. Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 193—198.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 209—247. V. alt panegiric de aceeași factură al lui Atanasie Patellaros, *ibidem*, p. 437—449.

¹²⁶ S. Lihudis, *loc. cit.*, p. 195.

¹²⁷ *Voyage du Patriarche Macarie d'Antioche*, éd. Basile Radu, în R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, XXII, Paris, 1930, p. 45.

își încheie versurile dedicatorii cu urarea „către Prea Strălucitul Domnitor“ (Alexandru Scarlat Ghica):

„Dumnezeu, mare fie-i slava, prin porunca sa de-a pururi să
vă ție

Tare și neclintit pe tronul vostru,
Spre bucuria creștinilor
Și mărirea credinței Islamului“ (sic!)¹²⁸.

Această practică — pentru că era o practică mereu mai frecventă cu cât ne apropiem de veacul fanariot prin excelență, al XVIII-lea — ne sugerează nu numai comportări profund convenționale, dar și obișnuința de a primi lingușirea și de a asista la joc simulând entuziasmul (panegiricele erau rostite în fața curții). Este una din aplicațiile tipice ale atitudinii duble. Sevastos Kimentul frecventa în special scrierile lui Aristotel și Grigore de Nazianz, autorități ale gândirii grecești clasice sau creștine a căror meditare obligă și marchează pe studios. Tocmai din aceste izvoare își lua cărturarul din Trapezunt materialul literar pentru construcții menite exclusiv să-i asigure favoarea prințului și să-i consolideze poziția socială. În raport cu aceste pagini ce nu pot fi citite fără un sentiment dezagreabil, muștrările îndrăznețe ale lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungrovlahiei adresate în *Didahiile* sale aristocrației muntene și chiar domnului Constantin Brâncoveanu reprezintă excepția care demonstrează că în circumstanțele epocii rămânea loc pentru atitudini curate¹²⁹.

Pentru că în ultimă instanță ceea ce se confrunta în veacul nostru pe plan etic este tot *fidelitatea față de tradiție* sau adoptarea unei *prudențe* care, în condiții mereu mai vitrege de viațuire și supraviețuire ne poate apărea adesea drept cinism sau lipsă de conștiință. Exemple de curaj sint încă destul de frecvente pentru a ne vădi cele două atitudini, care se manifestă și în secolul următor. La 12 mai 1672 a fost spânzurat „la Parmak kapu, lângă Be-

¹²⁸ I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. II, București, 1910, p. 186. Versuri dedicate „M.S. Augustului Suzeran Sultan Megid“ erau alcătuite de publiciști conformiști până în secolul al XIX-lea; v. *Calendar cu prevestirile adevăratului astrolog antic Kazamia pentru anul 1855*, București, 1855, p. 43. Lista acestei curioase literaturi de lingușire l-ar cuprinde și pe dascălul francez din București, J.A. Vaillant...

¹²⁹ V. observațiile noastre în recenzia lucrării lui F. Djindjihașvili, *Антимова Иверии*, Tbilisi, 1967, în RESEE, 6(1968), nr. 1, p. 153—156. Aspectul pozitiv al gândirii etice și politice a timpului este analizat de Al. Dușu, „*Le Miroir des princes*“ dans la culture roumaine, în RESEE, 6(1968), nr. 3, p. 442 și urm.

gesteni“, în Constantinopol, tânărul boier Ioan din Țara Românească pentru că-și apăraseră castitatea de dubla ispită a unui ostaș turc — pe care îl ucide — și a soției sale, și pentru că rezistase presiunilor de a se converti¹³⁰. Preotul armean Gomidas e decapitat tot la Parmak kapu la 5 noiembrie 1707 în prezența a 4 000 de persoane¹³¹. Tot așa, în prezența sultanului și a corpului diplomatic este decapitat Constantin Brîncoveanu, voievodul român, la 15 august 1714, împreună cu cei patru fii ai săi și cu sfetnicul său apropiat Ienache Văcărescu, acuzat de înțelegere cu puterile creștine și uneltiri contra Porții; în ceasul execuției domnul român refuzase convertirea la islam; în 1716 mitropolitul Țării Românești Antim Ivireanul, caterisit și exilat la muntele Sinai pentru vini similare este înecat de garda turcească în râul Tundja în sud-estul Peninsulei Balcanice. Lista *oamenilor de caracter* ai vremii este mult mai lungă. Ea cuprinde și numeroase cazuri de renegați reveniți la creștinism cu prețul vieții, ca tinerii armeni executați în anii 1734, 1735, 1748, 1749¹³².

Și mai lungă ar fi însă evocarea adeptilor unei comportări prudente pe care noii corifei ai gândirii din Levant o sfătuiesc și răspindesc prin scrisul lor. Elevul Colegiului Sf. Athanasie din Roma și al studiului padovan, Alexandru Mavrocordat, ajuns mare dragoman al Porții, recomandă norme de viață care, „fruct al unei maturități politice eliberate de orice idealism primejdios“¹³³, nu sînt mai puțin concludente despre prețul cu care începuse a se plăti în Europa de sud-est *prudența*: „Noi nu făurim o normă de comportare desprinsă de contingentele corporale și materiale, ci ținem seamă de trup și de materie“. Așadar, sfătuiește el, „cu ochii plecați, vom avea grijă să acționăm după împrejurări, nu vom învăța mai mult decît se dovedește necesar, nu vom spune mai mult decît ce ne poate fi folositor“. În *Cugetările* lui, în care vede necesitatea unui capitol „Despre simularea virtuții“, apare și recomandarea cum nu se poate mai sinceră: „Nu faceți ce vreți, nici ce puteți, ci ceea ce vă servește interesele“¹³⁴. Nu ne va mira deci între *Sfaturile* fiului său, Nicolae Voievod, scrise în 1726, indemnul: „Sărută

¹³⁰ D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. I, p. 190—191; cf. și *Cazanii*, București, 1857, p. 280—281.

¹³¹ G. Hoffmann S.J., *Il vicariato apostolico di Constantinopoli 1453—1830*, Roma, 1935, p. 35 (*Orientalia christiana analecta*, 103).

¹³² *Ibidem*.

¹³³ C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néo-hellénique* p. 113.

¹³⁴ *Ibidem*.

mîna pe care n-o poți tăia“ (cunoscut în Orientul Apropiat), al cărui cinism îl explică și îl atenuază doar semnalul de alarmă: „Gîndește-te în ce veac trăiești“ și reflecția resemnată: „Uneori se confirmă cuvîntul: Ori coroana pe cap, ori vulturii pe cadavru“¹³⁵.

Etica intelectualilor moderni din Europa de sud-est și Levant este, în geneza și evoluția ei, condiționată de triste împrejurări politice. Coincidența, cum vom vedea frecventă, între acest soi nou de intelectual și aristocrat sau parvenit, explică și alte componente, ca rapacitatea, arghirofilia, insensibilitatea la suferința oamenilor, atitudini neașteptate parcă la niște cărturari cu preocupări umaniste¹³⁶. Toate acestea vor lăsa epocii moderne o moștenire de care se vor lovi mereu încercările de regenerare morală întreprinse în numele unei mai vechi tradiții de onestitate, curaj și spirit de sacrificiu confirmate de luminoasele exemple ale unui Brîncoveanu sau Antim.

INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN: 3. ‘ULAMĂ’

Noii cărturari se afirmă și își fac un loc mereu mai însemnat într-o lume de cultură cu vechi structuri care se mențin — decedente, modificate — uneori pînă în epoca contemporană. Intelectualul sud-est european de factură modernă apare și se dezvoltă deci alături și împotriva cărturarilor de formație tradițională. Cînd evocăm pe umanistul sau iluministul balcanic sau levantin nu trebuie să uităm că multă vreme întîlnirea lui nu este decît o excepție agreabilă pentru conlocutorul european din vremea sa. Chiar un polonez, ca ambasadorul Rafael Leszczyński este surprins să cunoască în 1699, la Iași, pe Dimitrie Cantemir, „bărbat erudit

¹³⁵ Textele în E. de Hurmuzaki — A. Papadopoulos - Kerameus, *op. cit.*, p. 468 și 472.

¹³⁶ După *Dicționarul limbii române* I₂, București, 1940, p. 394—395, către începutul secolului al XVIII-lea (Ioan Neculce), verbul *chivernisi* χυβερνώ (a governa, a comanda, a administra, a conduce) capătă înțelesuri noi (a pune de-o parte, a aduna, a face avere, a-și face o situație), iar substantivul derivat *chiverniseală* (governare, administrație) începe să semnifice și sinecură, resurse, venituri, avere. Evoluția semantică indică suficient spiritul arivist al unei epoci și unui mediu în care a *governa* devenise echivalent cu *a agonisi, a-și face o situație*.

în limba latină și cu educație aleasă, *ca și cum ar fi fost educat în Polonia*¹³⁷, cu care poate discuta „despre datoriile prieteniei”¹³⁷.

O clasificare foarte generală ne înfățișează intelectualii creștini sud-est europeni și levantini ai secolului al XVII-lea împărțiți în clerici și laici. Din prima categorie fac parte mai întâi înaltul cler și, cu bunăvoință, în funcție de pregătirea adesea aproximativă, călugării sau preoțimea de mir — din orașe sau de la țară. Din cea de a doua se disting cărturarii cu bună învățatură din rîndurile aristocrației sau negustorimii românești, grecești, sirbe, armene, arabe, personalități care ocupă funcții importante în conducerea Principatelor dunărene, în administrația Patriarhatelor orientale și a Porții, dascăli ai școlilor creștine din Turcocrăție.

Alături de această intelectualitate creștină și adesea în legături cu ea, cărturarii Islamului dau note și culori specifice culturilor din Mediterana Orientală. Prezența lor nu trebuie nici o clipă uitată în evocarea noilor intelectuali sud-est europeni: multe din particularitățile formației acestora din urmă, multe aspecte ale scrierilor și gândirii lor se explică prin comerțul de idei cu cărturarii musulmani între care trăiau¹³⁸.

În fruntea cărturarilor turci era muftiul din Istanbul care deținea și înalta funcție de *șaiikh ül-islām*, în care calitate dădea faimoasele *fatwā* — soluții la diferite chestiuni dificile de drept. Pînă la această înaltă demnitate trebuiau urcate mai multe trepte. Viitorul cărturar începea prin a deveni student (*sofîa*), urmînd cursurile unei *madrassa* (școală) la sfîrșitul căroră obținea titlul de licențiat (*danișmand*). După alte studii și examene el putea ajunge *molla* (doctor în drept), profesor la o *madrassa*, *imam* (conducător al rugăciunii comune), *khatib* (predicator), *kadi* (judecător) etc. El era plătit din fondurile așezămintelor pioase, se bucura de respect și de asistența permanentă a corpului din care făcea parte, acela al învățaților (*ulamā*) compus din *‘ālim* (canoniști și teologi) și *‘ārif* (mistici). Autoritatea învățaților era imensă și rolul lor în viața socială, religioasă și politică foarte puternic, pentru că de la mic la mare, de la simplul credincios la sultan, nu se întreprindea nimic fără consultarea învățaților asupra ortodoxiei unui proiect. *Șaiikh ül-islām* a avut să se pronunțe dacă a bea cafea este îngăduit

p. ¹³⁷ P.P. Panaitcu, *Călători poloni în Țările Române*, București, 1930, se 115.

¹³⁸ V. pentru tot ce urmează, H.A.R. Gibb, A.J. Wensinck und J.H. Krammers [Hrsg.], *Handwörterbuch der Islam*, Leiden, E.J. Brill, s.v. *‘Ulamā*, p. 758—759.

musulmanilor, dacă este legitimă introducerea tiparului în lumea islamică (1727) sau dacă trebuie declarat război sfânt în 1813. Învățații aveau conștiința autorității lor și iată ce declara unul dintre ei vizirului Mansur ibn Abi'Amir: „Noi sintem călăuze pe calea dreptății, lumini în întuneric și bastioane ale Islamului; noi hotărîm ce este drept sau nedrept și arătăm calea cea justă; prin noi sint păstrate percepțiile religiei. Știm că sultanul va gândi în curînd mai bine în chestiunea aceasta, dar dacă stăruie [să gîndească rău], orice act al guvernului său va fi nul, pentru că orice tratat de pace și război, orice act de cumpărare și urmărire este valabil numai prin mărturia noastră”¹³⁹.

Sultanii puteau depune sau chiar ucide un *șaiikh ül-islâm* și au făcut-o în destule rînduri, dar în general îl menajau, ca și pe '*ulamā*' în genere, pentru influența pe care aceștia o aveau asupra poporului, ca și pentru importanța lor deosebită în menținerea temeiurilor islamice ale imperiului.

Locul învățaților în lumea otomană ni-l arată și clasificarea păturilor sociale pe care o face un autor musulman, celebrul Hasan Prušćak. Cărturarul bosniac distinge între: 1) „purătorii de sabie“ (*dadiš, vizir, beglerbey, bey*); 2) „oamenii condeiiului“ ('*ulamā*'), care nu merg la război, scriu cărți, studiază și răspîndesc religia musulmană, se roagă pentru padișah și pentru toată lumea; 3) agricultorii (*raya, beraya*) și 4) meșteșugarii și neguțătorii¹⁴⁰.

Dreptul, teologia, poezia ocupă locul eminent în preocupările cărturarilor turci, fapt pe care Antoine Galland îl explică prin rațiuni particulare civilizației otomane: „Ei sint dedați — scria el — îndeosebi studiului legilor, atît ale religiei cît și ale statului lor, istoriei și poeziei [pentru că] legile lor îi mențin și le păstrează stăpînirea atitor state, regate și provincii care altă dată ocupau atîția dregători din administrația lor. Istoriile împăraților lor, ale arabilor, tătarilor, persanilor și mongolilor le întrețin rîvna de a crește și a se întinde, iar poezia, lăudînd faptele frumoase, le dă curaj și dorința de a face isprăvi asemănătoare”¹⁴¹.

Între cărturarii din Constantinopol în secolul al XVII-lea trebuie numărați (după datele lui Evliyâ Çelebi) și medicii (1 000

¹³⁹ A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, p. 464.

¹⁴⁰ În lucrarea sa *Întocmirea lumii*, cf. L.v. Thaloczy, în „Archiv für slavische Philologie“, 32 (1910), p. 139—158.

¹⁴¹ *La mort du Sultan Osman, ou le Rétablissement de Mustapha sur le trône*, trad. d'un manuscrit turc de la Bibliothèque du Roi, Paris, 1678, *Préface*.

cu 700 de cabinete), care puteau fi creștini sau evrei, astronomii (70), magicienii (300 cu 15 cabinete) și, între auxiliari, scribii publici (500 sau 300 birouri de scris și copiact acte)¹⁴².

Pentru pătura conducătorilor turci trebuie să ne oprim puțin asupra îndeletnicirilor lor. Înalții dregători duceau încă o viață modelată de vechile norme ale aristocrației militare și despre programul zilnic al sultanului însuși Tavernier nu poate nota decât: scularea în zori, baie, rugăciune, exerciții de tragere cu arcu, controlul divanului (în zilele de consiliu), masă, convorbiri cu miniștrii în sala de audiență sau plimbări în grădini cu sultanele, favoritele și bufonii, toate acestea întrerupte de rugăciunile rituale¹⁴³. Mai interesanți li se par călătorilor europeni cărturarii și, pe lângă creștinii cu care contactele sînt mai lesnicioase și mai fructuoase, în relațiunile vremii musulmanii sau evreii sînt menționați adesea cu elogii. Astfel, Louis Deshayes, în 1621, se întreține la Belgrad cu *molla kadi*-ul locului¹⁴⁴; Galland cunoaște pe Sahaf-bași, „primul librar din Constantinopol”¹⁴⁵, pe Sieur Mosé, „evreu vorbind franceza”, care îi dă informații despre faimosul Sabbatai Zévi¹⁴⁶, pe Hussein Efendi „care și-a compus *Istoria* în turcă”¹⁴⁷, pe un cartograf dispus să lucreze pentru el care l-a impresionat prin măiestrie și lărgime de spirit, căci „pentru un turc avea un gust destul de fin și, departe de a disprețui imaginile noastre gravate, le prețuia pînă și pe cele care nu erau de o iscusință deosebită”¹⁴⁸. Tavernier ia informații de la „doi oameni inteligenți care petrecuseră cîțiva ani în Serai în slujbe frumoase”¹⁴⁹. Cantemir menționează dintre cărturarii cu care a avut un frecvent comerț intelectual la Constantinopol, drept „cel mai învățat” pe Nef'i-oghlu, avînd rara însușire

¹⁴² *Seyahatnâme*, éd. Necib Asim, t. I, Istanbul, 1314/1898, p. 524—525; cf. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1962, p. 493—499: *Les professions intellectuelles et scientifiques*.

¹⁴³ J.B. Tavernier, *Nouvelle relation de l'intérieur du Sérail du Grand Seigneur*, Paris, 1675, p. 229—231; cf. și [Jean] de Thévenot, *Voyages en Europe, Asie et Afrique*, 3^e éd., 1-ère partie, Amsterdam, 1727, p. 106—111: *Des passe-temps des Turcs et de leurs exercices*.

¹⁴⁴ Louis Deshayes, *Voyage de Levant fait par le commandement du Roy*, Paris, 1624, p. 60.

¹⁴⁵ Antoine Galland, *Journal... pendant son séjour à Constantinople (1672—1673)*, publié et adnoté par Charles Schefer, t. II, Paris, 1881, p. 13.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, t. I, p. 243.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 58.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, t. I, p. 168.

¹⁴⁹ J.B. Tavernier, *Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, t. VI, Rouen, 1724, p. 6.

printre turcii timpului de a cunoaște și latina pe care o învățase folosind *Linguarum orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae Institutiones*, sau *Grammatica Turcica* a lui Fr. Masgnien-Meninski (Viena, 1680). Alți obișnuiți ai reședințelor lui Cantemir (avusese două: un palat la Ortaköy și un altul pe colina Sandjakdar Iokuşu) erau marele vizir Rami Mehmed-Paşa, poet și muzician, Levhi-Çelebi, pictorul curții prin care, poate, a obținut acces în Biblioteca Seraiului și copii de pe portretele sultanilor, Sâdi Efendi „mare matematician“ și filozof, de la care mărturisește că deține toate cunoștințele sale turcești¹⁵⁰.

Și în alte părți ale Turcocrăției cărturarii musulmani sînt de aceeași factură, ca Yusi, mort în 1690, „care pare să reprezinte pe omul bine al epocii: teolog, jurist, memorialist, eseist și gramatic. Ca atîția alții, acest marocan a lăsat o enciclopedie, dar și *Eseuri* sau *Convorbiri*, mai originale, și un fel de autobiografie spirituală“¹⁵¹.

În veacul următor acești cărturari manifestă dorința de a voiaja, ca „Ussein Efendi, om de spirit, merituos, care este mereu împreună cu copiii noștri învățăcei de limbi orientale și care a vrut să călătorească și el cu noi (cu Peyssonnel, *n.a.*), pentru a cunoaște mai bine geniul francezilor; el avea chiar să ne învețe limba pentru a călători cîndva în Franța cu mai mult folos“¹⁵².

Dorința aceasta datează însă din 1739. În veacul al XVII—lea cărturarii turci sînt cei mai atașați tradiției dintre toți intelectualii Levantului¹⁵³. Aveau ei conștiința mai puternică a unei misiuni spirituale? Credeau ei că regenerarea imperiului, stîlp al Islamului, numai Islamul o poate aduce? Fapt este că secolul al XVII-lea este pentru cultura turcă unul de culme a clasicismului: veacul următor va fi unul „alexandrin“ și decadent. Poezia, ilustrată de Nef'i (m. 1634), Yahya (m. 1644) și Nabi (m. 1712) depășește vechii maestri; în arta *mesnevi*-ului (poeme eticodidac-

¹⁵⁰ D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. par M. de Jonquieres, t. I, Paris, 1743, p. 32; t. II, p. 197; cf. și Fr. Babinger, *Die türkischen Quellen Dimitrie Kantemirs*, în *Omagiu profesorului Ioan Lupăș*, București, 1940, p. 37 și urm.; studiul a fost reluat cu modificări în revista „Arhiva românească“, 7(1941), *Zeki Velidi Togan'a Armagan*, Istanbul, 1951, p. 50—60 și în Fr. Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, vol. II, München, 1966, p. 142—150.

¹⁵¹ Gaston Wiet, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966, p. 262.

¹⁵² V. Scrisoarea lui Peyssonnel din 12 iunie 1739, publicată în anexă la A. Galland, *op. cit.*, t. I, p. 279.

¹⁵³ V. în acest sens Abdulhak Adnan, *La science chez les Turcs Ottomans*, Paris, 1939, p. 91—143.

tice) ei egalează pe persanii pînă atunci superiori. În timp ce literatura arabă sărăcește, osmana devine limbă de religie și de cultură răspîndită în tot imperiul, iar dacă proza ieșită din condeiul istoricilor de curte Nergisi și Veisi păcătuiește prin podoabele excesive, greoaie, scrierile celebrului poligraf Hacı Halife (m. 1657), autorul lucrării geografice *Ğihān-numā*, sint croite pe dimensiuni vaste, ca repertoriul bibliografic *Kaşf al-zunūn 'an asāmī al-funūn*, și pot fi cu folos consultate pînă astăzi¹⁵⁴. Cercetări recente asupra literaturii otomane cred că pot distinge în chiar acest secol nu numai atingerea unui „nivel de finețe, de efect decorativ și monumental cunoscut pînă atunci“ care fac din literatură „o artă gratuită care mai tîrziu divorțează de realitate, ceea ce nu este o dezvoltare, ci mai degrabă o degradare a liniei sale oficiale“. Motive de ordin social explică și apariția unei literaturi a păturilor active ale populației, precum și „schimbări în spiritul intelectualilor feudali otomani“, în sensul unei eliberări progresive de tradiția ideologică a societății otomane, orientînd-o spre un anumit realism în gândire și creație¹⁵⁵.

Cu excepția unui orientalist ca Galland, a unui prinț educat pe țărmurile Bosforului ca D. Çantemir, această evoluție a literelor otomane trebuie să scape negreșit europenilor în contact cu mediul de cultură din capitala imperiului. Ambasadori și comercianți, ei erau în schimb atenți la noul avînt al unor discipline în care orientalii fuseseră întotdeauna meșteri: geografia și cartografia. În secolul al XVII-lea alcătuiește Seyyid Nuh *Hada kitab al-ism Bahr al'-aswad wa'l abyad* („Cartea numită Marea Neagră și Albă“), descriere a porturilor Mărilor Neagră și Egee. Dacă despre descoperirea Americii lumea otomană aflase abia în 1580 prin *Tarikh-i Hind-i-gharbi* („Istoria Indiei de apus“) a lui Mehmed ben Yusuf al-Harawi, Hacı Halifa folosește către 1654 pentru a doua ediție a istoriei sale *Ğihān-numā* opera lui G. Mercator și L. Hondius, *Atlas minor (Lawāmi' al-nūr fi zulmet atlas mīnūr)*, cu completări după A. Ortelius, Ph. Cluverius și izvoare orientale, ajutîndu-se de serviciile unui renegat, Akhlāsi Shaikh Mehemmed Efendi¹⁵⁶.

¹⁵⁴ A. Bausani, *Les littératures islamiques*, în F.M. Pareja [éd.], *Islamologie*, Beyrouth, 1957–1963, p. 933–934.

¹⁵⁵ R. Mollov, *Au sujet de la division en périodes de la littérature turque médiévale*, în „Études balkaniques“ 5 (1966), nr. 4, p. 191.

¹⁵⁶ Cf. F. Taeschker, *Die geographische Literatur der Osmanen*, în „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ N.F., 1(1923), p. 56–57;

Traducerea în turcă a *Atlasului* a atras atenția autorilor europeni și un observator contemporan, P. Ricaut, o consideră o dată memorabilă pentru începuturile modernizării culturii turcești. „S-a petrecut atunci la curtea Turciei — scrie călătorul englez — o schimbare mai favorabilă, care părea să anunțe că turcii vor prinde, în sfârșit, gust pentru științe” și anume traducerea *Atlasului* poruncită de sultan și efectuată de Alexandru Mavrocordat ajutat de un iezuit din Scio. „Este adevărat, adaugă Ricaut, că această știință îi depășește pe turci. Sint chiar destule semne că aceste prime entuziasme se vor răci curînd. Dar ele sint cu atît mai remarcabile cu cît reprezintă primul pas pe care acest popor l-a făcut către științe”¹⁵⁷.

Ricaut observa just începuturile unor preocupări care anunțau simptomatice prefaceri în cultura turcă. În veacul ce ne preocupă este format Nedim (m. 1730), poetul epocii de lux și nepăsare a „lalelelor” (*Lale devri*), reputat prin delicatețea și eleganța întrucîtva romantică a versurilor sale. La începutul veacului următor (1730) alcătuiește Es'ad Efendi din Ianina — din ordinul marelui Vizir! — traduceri parțiale în arabă din Aristotel, se inițiază tâlmăcirii de istorii universale (Ayni, Khwandimir), de scrieri științifice europene, și se introduce tiparul în imperiu prin Ibrahim Mütefferrika. Odată cu infiltrarea științei europene apare influența stilului rococo în artă, pregătindu-se astfel epoca reformelor, prin acceptarea evidenței superiorității culturii europene și a nevoii de a o imita.

Rezistența pe care cărturarii turci o opun încă tendințelor inovatoare ale confrăților greci, români, dalmați sau chiar arabi melkiți, care în a doua jumătate a secolului al XVII-lea introduc limba populară (araba) în cult și literatură, traduc din grecește, caută la București mijloace pentru tipar în arabă, se explică firește prin sentimentul culturii dominante, dar și printr-un atașament mai puternic față de tradiție. Faptul e confirmat prin activitatea unor cărturari musulmani din Turcocrăție care nu aveau în comun cu turcii decît religia și formația intelectuală; slavii convertiți-

J.H. Mordtmann, în *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *Hâdjidj Khalifa*; F. Babinger, *Seyy'd Nuh and his sailing handbook*, în „Imagō mundi”, 12(1955), p. 180—182 și *Aufsätze und Abhandlungen*, II. Bd., p. 92—95.

¹⁵⁷ Paul Ricaut, *Histoire de l'Empire Ottoman*, traduit de l'Anglois, vol. II, t. IV, La Haye, 1709, p. 380—381.

Însemnătatea și locul lor în cultura Europei de sud-est nu a fost încă suficient pusă în valoare ¹⁵⁸.

Intelectualitatea musulmană originară din Bosnia și Herțegovina avea însemnați antecesorii încă din secolul al XVI-lea, între alții pe Ahmed Sūdī al-Bosnawī (m. 1591 sau 1592), comentator original, în sens realist, al clasicilor persani Hafiz, Sa'dī și ar-Rūmī.

Dar și în veacul ce ne preocupă se afirmă cărturari remarcabili. 'Abdallah 'Abdī ibn Muhammed al-Bosnawī a intrat în istoria spiritualității islamice prin comentariul său la *Fusūs al-hikam* („Nestematele înțelepciunilor“), opera marelui mistic arab Muhyi' d-Dīn al 'Arabī¹⁵⁹. Hasan ibn Turhān Kāfi al-Akhisārī (m. 1616) a fost istoric, matematician, miniaturist. Husein Efendi al-Bosnawī, șeful cancelariei imperiale (m. 1664 sau 1645) a lăsat cronică *Bad'ī' al-waqā'i' fi't-tārikh* (Minunate întâmplări istorice); Diyā ad-Dīn Amed ibn Mustafa al-Mostārī (m. 1679) s-a ilustrat în drept și arta prediciei; Ibrāhīm ibn Hādī Ismā'il al-Mostārī Opijač (1678 — prima jumătate a secolului al XVIII-lea) exprimă în biografia dascălului său Mustafā Ejubović interesante idei filozofice și social-politice. Ejubović însuși (m. 1707) a lăsat peste treizeci de scrieri, originale sau traduceri, din variate domenii: logică, reto-

¹⁵⁸ Despre scriitorii bosniaci de expresie islamică a se vedea: Otto Blau, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler*, Leipzig, 1868; Safvet Bašagić, *Bosnien und Hercegovina auf dem Gebiete der orientalischen Literatur*, Phil. Diss., Wien, 1909 (republicat în traducere sub titlul *Bosnjace i Hercegovci u islamskoj kniževnosti*, în „Glasnik zemaljskog muzeja“, Sarajevo, 1912); Franz Babinger, *Fünf bosnisch-osmanische Geschichtsschreiber*, în „Glasnik zemaljskog muzeja“, 4(1930), p. 169—172; Muhamed al-Bosnawī al-ma'rūf bi'l-Khāndjī (Mehmed Handžić), *Al-djanhar al-asnā fi tarādjim 'ulamā' wa shu'arā'*, Bosna (Nestemata strălucitoare în biografia învățaților și poezilor Bosniei), Cairo, 1934; același, *Rad bosansko-hercegovačkih muslimana na kniževnom polju*, Sarajevo, 1934; Mithat Sertoglu, *Bosna ve Hersek muslimanlarının Türk edebiyati tarihindeki mevkii* (Locul musulmanilor din Bosnia și Herțegovina în istoria literaturii turce), Istanbul, 1938—1939. Lucrări generale, cuprinzând și referințe despre scriitorii musulmani bosniaci, la Smail Balić, *Der südslavische Anteil an der Prosaliteratur der Osmanen*, în „Oesterreichische Osthefte“, Wien, 8(1966), no. 6, p. 469—477.

¹⁵⁹ Cf. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I, Leyden, 1937, p. 793; Jan Rypka [et al.], *Iranischen Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959, S. 259; Smail Balić, *op. cit.*, p. 471 și 476, n. 7—9 (dar de ce era Muhyi'd-Dīn „filozof gnostic și panteist“?). În titlul operei misticului arab am redat aproximativ prin „nestemate“ *fusūs* = fr. „châtons“, locurile în care se montează pietrele prețioase.

rică, filologie, astronomie, geometrie, filozofie ¹⁶⁰. În domeniul poeziei de mare faimă s-au bucurat 'Alī ibn 'Abdillāh 'Alī (m. 1646 sau 1647) și 'Alā' ad-Dīn Tābīt (m. 1712).

Cu excepții pe care le vom aminti mai departe (Hasan Prušćak, Ibrahim Opijać), acești cărturari sînt în marea lor majoritate angajați pe calea dreaptă a tradiției islamice atît în credințele lor, cit și în lucrul literar sau erudiția științifică, ceea ce explică locul — adesea de mare cinste — pe care li-l rezervă istoriile literaturilor turcă, arabă sau persană.

Intellectualitatea musulmană a Levantului și Europei de sud-est ne apare, prin personalitățile și scrierile citate mai sus, destul de străină de lumea culturală pe care încercăm să o evocăm și în care se formau atunci intelectualii cu educație și idealuri moderne. Depărtarea este totuși mai mică decît ne lasă să credem o prea repede și sumară trecere în revistă a faptelor de cultură din Turcocrăția secolului al XVII-lea și, mai ales, a societății acelei vremi așa cum au acreditat-o călătorii europeni frapați de exotism și adesea impermeabili la notele de sinteză creștino-islamică ale tabloului general. Ar fi o eroare să credem că atașamentul față de tradițiile lor religioase crease limbi diferite și incapacitatea comunicării între intelectualii vechii civilizații bizantine rămași sub dominația otomană și cărturarii noii civilizații a stăpînilor, „făcută din sinteză și născocire, profund marcată și de geniul național turc, dar care voia mai presus de orice să arate cu orgoliu vocația mondială a Islamului”¹⁶¹. Dimpotrivă, *apropierea este opera comună a biruitoarelor și învinșilor, întreprinsă în bună măsură involuntar, sub presiunea unor împrejurări obiective care atenuează pînă la urmă barierele ridicate de religie și sentimente.*

Intellectualii turci profită și sînt marcați de această apropiere. „Coexistența, în această capitală mondială a Islamului, a unor popoare, credințe și moravuri foarte deosebite era de natură să le dea sentimentul relativității și să dezvolte în ei un nou umanism, în care concepția musulmană a lumii avea, desigur, un loc precumpănitor, dar în care ea se alia mai mult sau mai puțin diferitelor curente de gîndire ale Europei, deopotrivă sub influența creștinismului și a filozofiilor antice. Această lărgire a spiritului era inso-

¹⁶⁰ Mustafa Mujić, *Biografija Mustafe Ejubovića (Šeih Jujo)*, în „Glasnik vrhovnog islamskog starješinstva“, Sarajevo, 7(1956), nr. 1—3; p. 13; S. Balić, *op. cit.*, p. 472 și 476, n. 15.

¹⁶¹ Louis Bazin, *Littérature turque*, în *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des littératures*, vol. I, Paris, 1955, p. 925.

tită de o educație din ce în ce mai rafinată a simțului estetic, favorizată de frumusețea orașului, de contemplarea tezaurelor sale artistice și de răgazurile pe care o viață relativ înlesnită, uneori chiar luxuoasă le lăsa acum tuturor intelectualilor care atinseseră o oarecare faimă¹⁶².

Dar intelectualii creștini ai capitalei și ai marilor orașe ale imperiului vor participa la această „viață relativ înlesnită și uneori luxuoasă“ și studii recente ne-au arătat cât de mare a fost impactul modului de viață otoman în care păturile înlesnite nemusulmane din Turcocrăție au ținut așa de mult să se integreze adoptând limba, costumul, muzica, arta, distracțiile și bucătăria stăpînilor, în special în secolele XVII—XVIII. S-a putut astfel vorbi despre o „orientalizare“ care ar explica „de ce turcii și popoarele balcanice au atît de mult în comun și se înțeleg unii pe alții mai bine decît pot ei înțelege pe un apusean“¹⁶³. Iar dacă această orientalizare a profitat creștinilor dornici să treacă bariera socio-religioasă care-i reducea la o condiție inferioară în sistemul politic otoman, negreșit profitați au fost și aceia dintre turci care înțelegeau avantajul comerțului de idei cu intelectualii creștini. *Nu numai presiunea Occidentului, care le arăta ce trebuie făcut, dar mai ales exemplul cărturarilor moderni din Turcocrăție care le arătau ce poate fi făcut a contribuit la mutația intelectuală turcă și a pregătit spiritul „reformelor“ în cel mai întîrziat stat pe care îl mai avea Europa epocii moderne.*

INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN: 4. CLERUL CREȘTIN ÎN FAZA USCĂCIUNII

Intelectualul prin excelență al Orientului creștin a fost, un mileniu și jumătate, călugărul, preocupat exclusiv de cunoașterea doctrinei și, prin ea, de realizarea sa spirituală. Este o categorie care decade în cursul acestui secol. Starea economică a așezămintelor religioase este mereu mai precară. Călugării își îngăduie mereu mai puțin vechea normă a vieții retrase protejată de daniile din

¹⁶² *Ibidem*, p. 926.

¹⁶³ Wayne S. Vucinich, *Some aspects of the Ottoman legacy*, în Charles and Barbara Jelavich (ed.), *The Balkans in transition*, Berkeley and Los Angeles, 1963, p. 109.

afară. Ei trebuie să-și caute binefăcătorii și veniturile prin călătorii îndepărtate în Principatele dunărene sau la Moscova. Preocupările materiale devin apăsătoare. Încetul cu încetul se formează atitudinile de venalitate și obsesie a problemelor profane care au adus atâtea reproșuri monahismului ortodox din veacurile XVIII—XIX. Din vocație spirituală călugăria devine un excelent mijloc de parvenire socială: pentru un copil isteț de la țară treapta spre o condiție superioară și o viață mai confortabilă a rămas, în multe părți din Peninsula Balcanică, pînă în vremea noastră, îmbrăcarea rasei călugărești. Ne dăm ușor seama că în asemenea condiții preocupările pur intelectuale treceau pe un plan secundar.

Nu e mai puțin adevărat că din rîndurile monahilor se recrutează încă, în secolul al XVII-lea, intelectuali de seamă: tot ceea ce putem cita drept clerici-cărturari remarcabili sau personaje care-și încep ucenicia în mănăstiri, și-o desăvîrșesc în școli mai înalte, la Constantinopol, București sau Iași sau în universități italiene, pentru a ajunge apoi în ierarhia înaltă a bisericilor ortodoxe. Dar trebuie să subliniem tocmai faptul că, la fel ca laicii pentru care învățătura este o pregătire în vederea unor răspunderi politice, monahul învățat nu rămîne în mănăstire pentru a se îndeletnici cu lucrul teologic sau literar tradițional decît cînd este obligat de împrejurări, cînd este un refugiat sau un surghiunit. De obicei el aspiră la demnități ecleziastice pentru care formația și activitatea sa intelectuală sînt o condiție indispensabilă.

În secolul al XVII-lea pot fi înregistrate cele două fenomene care domină evoluția monahismului și în general a clerului ortodox și îi explică decadența pînă în secolul XX: pe de o parte „ruralizarea“ acestui monahism, pe de alta „laicizarea“ lui. Majoritatea călugărilor încep să se recruteze de la țară. Feciorii de boieri, tinerii fanarioți sînt îndrumați spre „slujbe“, feciorii de țigoveți au în plus căile profitabile ale negoțului sau meșteșugurilor. „Cine se află acum, pre aceste vremi — constată Antim Ivireanul —, au din cei bogați, au din cei săraci, măcar de ar avea o sută de feciori, să închine unul lui Dumnezeu? O țin lucru necuvios și lucru de nimica, zicînd multe cuvinte deșarte carele mă rușinez a le grăi“¹⁶⁴. Vocația monahală era așadar în scădere în mediul creștin. Lumea musulmană va cunoaște și ea acest fenomen — după noi de o extremă importanță în modernizarea Europei de sud-est. S-a observat despre studenții musulmani în teologie din epoca modernă

¹⁶⁴ Antim Ivireanu, *Predici*, ed. G. Ștrempel, București, 1962, p. 112.

că „aproape toți vin din cele mai de jos pături, puțini din clasele mijlocii și nici unul din cele mai înalte ranguri ale societății, fapt care în el însuși exclude toate elementele unei educații mai libere și mai rafinate. Acești copii de țărani săraci, meșteșugari sau negustori sînt predispuși către fanatism îngust și în general se apucă de studii ca un mijloc de trai mai degrabă decît dintr-un interes religios autentic”¹⁶⁵.

Din vocație sau interes numai țărani își mai trimit copiii la mănăstire sau la învățătură teologică. Creștinismul ca și Islamul repetă astfel, la date relativ apropiate, fenomenul epocii de decadență a tradiției spirituale greco-romane: *paganizarea*, *ruralizarea*.

Sîntem însă abia la începutul acestui fenomen care se va accentua mereu pînă în zilele noastre. La începutul secolului al XVII-lea, un francez, Jean de Gontaut Biron, baron de Salignac, ambasadorul Franței la Constantinopol, frecventa cu plăcere mănăstirile grecești din Turcia. Biograful său amintește de acea „mănăstire de călugări pe care domnul ambasador a îndrăgit-o, atît pentru înlesnirea aceluia loc de vinătoare, cit și pentru plăcuta companie a bunilor părinți călugări care locuiesc în aceste vechi schituri”¹⁶⁶. Refugii comode pentru necăjiții vremii, vetre spirituale decadente, mănăstirile continuau totuși o misiune doctrinală care mai putea da rezultate apreciable pe plan intelectual. Pentru că, în același secol devine aparentă segregarea între monahul gospodar care rămîne în mănăstire, se ocupă de administrarea bunurilor ei, cu preocupări și norme de viață de loc diferite de acelea ale gospodarului laic, și candidații la arhierie pentru care trecerea prin mănăstire este numai o etapă. Cei mai mulți dintre aceștia din urmă nu se întorc la „metania” lor decît la bătrînețe, ca să moară, ca Varlaam, mitropolitul Moldovei la mănăstirea Secu, sau într-un fel de domiciliu forțat cînd jenează autoritățile laice, ca Theodosie, mitropolitul Ungrovlahiei, în 1672. În rest, recrutați prin mănăstire, ei o lasă departe în urmă, în ascensiunea lor febrilă spre rosturi mai exterioare dar mai avantajoase. Aspiranți la răspunderi înalte aleargă, cu puținul lor catehism monastic, la vreo „academie” locală și apoi, dacă au mijloace, la școli străine, chiar catolice sau

¹⁶⁵ A. Muller and R.A. Nicholson, *Sunnites*, în *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., vol. XXVI, New York, 1911, p. 104.

¹⁶⁶ *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut Biron, baron de Salignac, 1605*, relation inédite précédée de la vie du Baron de Salignac par le Comte Théodore de Gontaut Biron, Paris, 1888, p. 99.

reformate. Aureolați de titluri universitare ei pot reveni temporar în mediul de unde plecaseră, contaminându-l cu concepții înnoitoare. Așa, călugării crețani educați în Italia se întorc să predea la școala mănăstirii Sf. Ecaterina din Candia, pe lângă teologie, filozofia și retorica. Majoritatea sfârșesc în demnități înalte și, pentru a rămâne la exemplul crețanilor, tipic pentru evoluția intelectualului cleric într-un climat de relativă libertate a programului ales, citeva personalități remarcabile în istoria culturii grecești a secolelor XVII—XVIII sînt, în acest sens, concludente. Marco Masurus devine episcop la Roma; Meletios Pigas, patriarh al Alexandriei; Maxim Margunios, episcop de Cythera; Gherasim Vlahos, arhiepiscop ortodox al Venetiei; Gherasim Palladas, scriitor și poet renumit, patriarh al Alexandriei; Athanasie Patellaros, patriarh ecumenic; Chiril Lucaris, care ocupă atîta loc în istoria spirituală, politică și culturală a Levantului secolului al XVII-lea este tot un crețan, student padovan la 16 ani, apoi patriarh de Alexandria, de Constantinopol și martir al tendințelor filoreformate ale Bisericii grecești.

Alături de reușita acestor cărturari plecați în cea mai mare parte din mediul prielnic al mănăstirii, clericul secular al timpului evocă dramatismul „preotului muncitor“ de azi. În lumina documentelor vremii pare să fi fost mai convenabilă condiția monahală decît aceea de preot de mir. Căci condiția celui din urmă nu era pe atunci mult diferită de a unui laic: cunoașterea aproximativă a rînduierilor și muzicii bisericești, știința de carte minim necesară pentru împlinirea atribuțiilor sale erau suficiente cui voia să-și ia răspunderea unei parohii. În 1640, un slav catolic, P. Bogdan Bakšić, relatînd fără simpatie procedeele bogomililor bulgari, arăta că: „celui care știa să citească ceva îi dădeau un toiag în mină și-l făceau preot“¹⁶⁷.

Despre condiția intelectuală a preoților de mir mărturiile de epocă sînt unanim defavorabile. Nu vom repeta aici constatările citate cu alt prilej asupra inculturii preoților români făcute de martori contemporani ca Matei al Mirelor sau Mitropolitul Ștefan al Ungrovlahiei¹⁶⁸. Am putea adăuga pentru ultima perioadă a secolului mărturiile concordante ale Mitropolitului Theodosie al Ungrovlahiei. Învățați greci, ca Eugen Ianoulis deplîngeau la rîndul lor incultura preoților din Grecia orientală: „Este

¹⁶⁷ E. Fermendzin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab anno 1565 ad annum 1799*, Zagreb, 1887, p. 80.

¹⁶⁸ V. Cândea, *Umanismul lui Udriște Năsturel...*, v. mai sus, p. 35.

lucru rar acolo un preot care să știe măcar să citească și să scrie. Este și motivul pentru care numeroși copii au murit fără să fi primit baia pocăinții și tainele. Chiar dacă (să presupunem) ar apărea undeva un preot, acesta ar fi un monstru de tragedie sau o sperietoare comică¹⁶⁹.

Împotriva acestei stări de lucruri Biserica reacționa nu numai prin încurajarea învățămîntului superior, ci și prin întărirea disciplinei mănăstirești, care reușea să asigure o pregătire strict necesară formației călugărilor sau a preoților de mir. Dar bieții preoți nu reușeau prin condiția lor să se impună în societăți în care respectul confesiunii ortodoxe se pierduse. Un călător apusean ne-a lăsat această concludentă însemnare despre situația preotului român de sat din Transilvania: „Popii sînt egali cu norodul, ca port și ca gospodărie țărănească; între ei și oamenii de rînd alt respect, altă deosebire nu-i, decît doar că ei știu să citească și să scrie și că poartă părul lung, pe cînd oamenii de rînd se tund. Odată am văzut vreo sută de căruțe cu sare. Diaconul mîna boii carului său ca și ceilalți, și se întîmplă ca roatele de dinainte ale carului din față să deie într-o mlaștină. Atunci țăranul cel mai deaproape, strigă pe diacon să-i ajute, zicînd: [...] «Diacone, ajută-mă să ies din noroi». El sări îndată să-i ajute, dar se și murdări binișor, lucru de care nu-i păsă de loc¹⁷⁰.

Un raport al iezuitului Andreas Freyberger din 1702 descrie astfel situația socială a acestor preoți: „Ei se ocupă cu munca cîmpului: ară, grăpează, seceră, treieră griul, ca și ceilalți țărani. Ca îmbrăcăminte se deosebesc de țăranii laici, fiind îmbrăcați în cojoace de oi și de capre și sînt deosebiți de poporul de rînd numai prin acoperămîntul capului, care la preoți e de culoare albastră, iar la protopopi sau arhidiaconi de culoare neagră și pe care nu-l scot din cap nici cînd se întîlnesc cu bărbați de cea mai înaltă autoritate¹⁷¹. Se recunoaște deci, formal, clerului o autoritate spirituală tradițională. Ea nu înseamnă însă nimic în ordinea socială, pentru că, spune același raport, „preoții aceștia sau parohii erau numărați printre iobagi, cuvînt care indică servagiul. În ce privește contribuțiile, scoaterea dărilor, precum și a altor sarcini,

¹⁶⁹ C. Th. Dimaras, *Histoire de littérature néohellénique*, Athènes, 1966, p. 72.

¹⁷⁰ Ștefan Meteș, *Istoria bisericii românești din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 496.

¹⁷¹ D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea*, Vălenii de Munte, 1915, p. 106.

angarele și servituți, nu se face nici o deosebire între ei și laici; sint supuși și robiei¹⁷².

Mai bună din punct de vedere economic și social, condiția preotului secular din Moldova și Țara Românească era deficitară în ordinea intelectuală și chiar morală. Mărturiile în acest sens se vor înmulți în tot cursul veacului al XVIII-lea și situația va dăinui și mai tirziu, pînă la reorganizarea învățămîntului ecleziastic în epoca modernă.

Dar, cum arătam mai sus, fenomenul era general și decăderea clerului o resimt nu numai creștinii ortodocși sau musulmanii, dar chiar catolicii din Levant. Un misionar din secolul al XVIII-lea se putea greu ajuta cu preoții convertiți din preajma sa și principalele remarce dintr-un raport către Congregația De Propaganda Fide al lui Paolo Biagio, vicar apostolic în Constantinopol (din 1765), privește lipsa de cultură a auxiliarilor săi seculari: „preot, deși puțin versat în științele ecleziastice“ sau „preot cu cele mai bune obiceiuri, dar de capacitate mediocră“, în sfîrșit „ar fi de dorit ca unii din ei să fie mai pregătiți...“¹⁷³.

Să reținem pentru scopurile acestui studiu că încă din al XVII-lea secol și, firește, cu excepții pe care nu le putem ignora, vocația clericală — monahală sau seculară — începe să scadă în Răsărit. Pentru categoriile sociale cărora nu li se oferă alte căi de ascensiune, clerul reprezintă încă un mijloc de realizare. Opțiunea monahală și cărturărească a tinerilor ardeleni uniți din secolul al XVIII-lea va fi, în acest sens, exemplară prin rolul împlinit de ei în trezirea conștiinței naționale a unei numeroase populații aflată sub dominația habsburgică. Dar această opțiune este în fond dictată de rațiuni profane, astăzi am spune de „teoria succesului“. Cariera acestor tineri ardeleni ne confirmă observația, mulți din ei defrocindu-se după obținerea învățăturii rivnite în seminariile din Viena și Roma. *Și chiar dacă biserica ortodoxă a mai putut forma pînă tirziu cărturari de înaltă clasă, majoritatea aspiranților la cultură și la realizarea prin cultură aveau, încă din secolul al XVII-lea, un nou ideal, acela al intelectualului laic, principalul produs spiritual al Europei de sud-est din epoca sa înnoitoare.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 108.

¹⁷³ G. Hoffmann, S.J., *Il vicariato apostolico di Constantinopoli, 1453—1830*, Roma, 1935, p. 165 sq. (*Orientalia christiana analecta*, 103).

INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN: 5. DRAGOMANUL

Am încercat cu alt prilej să stabilem care au fost în Europa de sud-est modelele ideale de realizare umană¹⁷⁴. În evul mediu timpuriu aceste tipuri erau *sfințitul* și *cavalerul*, care perpetuau *patriarhul* și *regele* tradiției biblice, corespondentele semitice ale castelor *brahmana* și *kșatriya* din societatea hindusă. Era ecoul îndepărtat al distincției fundamentale dintre sacerdoțiu și imperiu, îndrumînd idealurile, într-o lume tradițională, spre ordinea contemplativă sau spre cea activă. Literatura hagiografică, epopeea *Digenis Akritas* sau baladele akritice ne înfățișează îndeajuns aceste două personaje exemplare. În ajunul perioadei care ne preocupă cele două tipuri persistau în forme considerabil degradate. În Balcanii secolului al XVI-lea se mai propuneau omului ca stadii de realizare maximă fie situația de șef spiritual (o treaptă înaltă în ierarhia ecleziastică), fie aceea de șef militar sau politic (în ierarhia otomană aceste grade erau accesibile, cum știm, și creștinilor convertiți).

Circumstanțele politice reduc în secolul al XVIII-lea importanța spirituală, socială sau politică a unui personaj ca și a celui-lalt. Nu este vorba, în această continuă decădere, de atributele exterioare care se puteau menține împreună cu structurile politice și ecleziastice ce dăinuiau slăbite, ci tocmai de semnificația reală a condiției de episcop sau mitropolit, pașă, sangiac sau voievod. Analiza societății acestui secol ni-i arată cedînd treptat locul unor personaje noi pe care le vom găsi dominînd teatrul social-politic și intelectual sud-est european pînă în pragul epocii moderne: *dragomanul* și *haiducul*. Ei sînt deopotrivă născuți din structuri în descompunere și situați prin formația, idealurile și activitățile lor mai presus de aceste structuri. Așa cum haiducul nu mai cunoaște autorități și frontiere, își recrutează cetele de unde poate, înrolează pe oricine se opune stăpînirii otomane, iar cînd circumstanțele îi permit să joace un rol politic de oarecare anvergură își caută alianțe indiferent unde, în Occidentul latin sau Răsăritul ortodox, dragomanul devine din simplu funcționar un element determinant în conducerea imperiului ca și a patriarhatelor orientale sau a

¹⁷⁴ Virgil Cîndea, *L'évolution des idées en Europe du Sud-Est. Tradition et innovation, in Tradition et innovation dans la culture des Pays du Sud-Est européen*, Bucarest, 1969, p. 58.

Principatelor române. În ambele cazuri sensul dezvoltării este innoitor, antitraditional. Acești factori noi se impun însă, și vechile conduceri, spirituală sau laică, trebuie să li se supună. Cei care caută succesul și puterea au de învățat acum alte căi de parvenire. Sintem aici în fața unor tehnici ale ascensiunii sociale care interesează în cel mai înalt grad pe istoricul ideilor. Până în epoca mai nouă în societățile Europei de sud-est cultura va figura printre mijloacele de realizare socială și politică, alienându-și astfel finalitățile proprii.

Să ne oprim o clipă asupra haiducului, căruia N. Iorga îi atribuie un rol însemnat în procesul formării idealurilor moderne¹⁷⁵ și pentru ceea ce reprezintă haiducul ca agent de dezintegrare a vechilor structuri sud-est europene. *Arambași, haiducibairactari, voievozi, armatoli, palicari, căpitani, clefți* etc., nomenclatura însăși a acestei noi categorii sociale ne arată locul însemnat pe care-l ocupă în viața populațiilor balcanice ale vremii. De origine țărănească, creștini sau musulmani, ei erau uniți prin disprețul față de autoritățile politice tradiționale. Societatea medievală fusese organizată potrivit principiului ierarhiei. Ierarhia spirituală, ierarhia socială, lumea toată aveau „legi” concepute piramidal, cu elite care gîndesc și comandă în vîrf, cu „gloate” care se supun și muncesc la temelie. Haiducul se înscrie împotriva acestei ierarhii. Înmulțirea haiducilor în Balcani în secolul al XVII-lea ne indică o stare de spirit colectivă: 8 voievozi, un bairactar și 55 haiduci sînt consemnați în prima jumătate a secolului numai în Macedonia de vest; 16 voievozi, un bairactar și 92 de haiduci activează în a doua jumătate a aceluiași secol în aceeași regiune¹⁷⁶. Libertățile pe care și le îngăduie intelectualii claselor înalte nu ne mai miră într-un climat de idei în care țărani înșiși — conservatori prin structură — atacă violent instituțiile. Cînd noii cărturari vor obosi, decepționați de „iluziile pierdute”, din rîndurile acestor haiduci se vor recruta aceia care „datorită cutezanței și sacrificiilor lor vor avea dreptul de a glăsuși mai tare decît intelectualii și diplomații”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1935, pp. 245—246.

¹⁷⁶ Vezi Al. Matkovski, *Сведения за хайдутите в Македония през втората половина на XVII в.*, în „Исторически преглед”, 1966, nr. 3, p. 67; *Idem*, *Сведения за някои хайдутини от Западна Македония (период от 1622 до 1650)*, în „Известия на Института за национална история в Скопие”, 5(1961), nr. 1, p. 99—126.

¹⁷⁷ N. Iorga, *op. cit.*, p. 246.

Originea socială a intelectualului modern din Levant și Balcani a făcut abia acum în urmă obiectul unor cercetări mai atente. Ele au pus în lumină particularitățile locale ale genezei noii păături de cărturari. În regiunile puternic influențate de Occident, ca de exemplu Creta, acești intelectuali sînt rezultatul ascensiunii clasei urbane către începutul secolului al XVII-lea. Înfrîngerea turcilor la Lepante (1571) dă cretanilor o jumătate de secol de răgaz și atunci burghezia negustorească și cultivată ia locul aristocrației militare și „pămîntene“ ca centru de gravitate al societății. „Este elita intelectuală a burgheziei, singura parte a populației care, datorită studiilor sale, se află cu adevărat pătrunsă de noul spirit al Apusului, care va fi agentul esențial al Renașterii cretane“¹⁷⁸. Dar pretutindeni în Turcografia apariția noilor cărturari este legată de împrejurările social-politice generale. Noii cărturari nu sînt, ca în Europa de Apus și Centrală numai un rezultat al ridicării burgheziei; ei sînt recrutați în mare număr și din rîndurile aristocrației, din familiile înalților dregători ai Porții sau ai Principatelor dunărene, în general din categoria socială care dispune de mijloace materiale pentru o educație costisitoare, are facilitatea contactelor cu Apusul și se simte mai bine servită de concepțiile noi ce-i vin din Apus. „Baza socială a umanismului românesc stă în marea boierime de tip nou, aceea care valorifică producția domeniilor sale pentru vînzarea pe piață, ale cărei interese erau să deschidă o fereastră spre Occident“¹⁷⁹. La fel, baza socială a noii intelectualități grecești o formează familiile dregătorilor și negusturilor din Fanar. Asistăm în cele două cazuri la „întrepătrunderea între nobilime și oamenii banului“ care stă, după Gilmore, la originea Renașterii în Occident¹⁸⁰. Între noii cărturari vom întîlni, așadar, și descendenți ai marilor case bizantine, și boieri munteni, moldoveni sau sîrbi, și membri ai aristocrației slavo-venețiene din Dalmația sau greco-venețiene din Creta, dar și orășeni din porturile sau tîrgurile Levantului și Peninsulei Balcanice.

Evoluția politico-economică a Turcografiai chemase aceste păături sociale la un rol activ în administrație și comerț. În faza decadenței sale, Imperiul, incapabil să se impună și să prospere prin generali și armate, se menține prin diplomați și negustori re-

¹⁷⁸ A. Embiricos, *La Renaissance crétoise*, t. I, Paris, 1960, p. 50—51.

¹⁷⁹ P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 204.

¹⁸⁰ M. Gilmore, *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954, p. 41.

crutați dintre elementele creștine capabile. Cu răbdare și multă suferință, sedentarii înrobiți își așteptaseră ceasul pentru a demonstra cuceritorilor nomazi, vechiul adevăr că un stat civilizată nu poate fi condus călare.

Mutația în ordinea intelectuală, acoperind-o primejdios adesea pe cea social-politică, devenise evidentă și acestui fapt îi datorăm apariția portretului intelectualului modern în literaturile Europei de sud-est.

Noul intelectual laic este, așadar, de origină aristocratică, negustorească, uneori necunoscută. În portretul său origina are puțină importanță pentru că, după cum vom vedea, noblețea prețuită este aceea dobândită prin cultură, iar nu cea moștenită prin naștere. Ceea ce contează sînt: dragostea de învățatură, studiile la o școală de tradiție din Răsărit sau, și mai bine, din Apus, cunoașterea limbilor de mare răspîndire orientale — turca, araba, persana — și apusene — italiana, franceza — a limbilor vechi — greaca și latina. Se mai cer noului cărturar relații cu cercurile diplomatice, comerciale, cultivate din Apus, să fi călătorit și să facă dovada capacităților sale de preferință prin cărți tipărite sau manuscrise de mare răspîndire.

Regăsim aceste trăsături în portretele cărturarilor noștri zugrăvite de autori străini sau locali, neașteptat de numeroase în literaturile sud-est europene ale secolelor XVII-XVIII. Matei al Mirelor ni-l arată, de pildă, pe Radu Mihnea, mai tîrziu domn al Țării Românești, copil încă, „fugind la Veneția ca să învețe carte și să capete cunoștințele necesare pentru o administrație înțeleaptă. Ajutat de talente firești, află și locul cuvenit spre a se instrui cît mai bine și mai ușor. Toți se mirau de agerimea lui, atît de mare, încît în puțin timp ajunsese un renumit învățat“. La ce avea să-i servească învățătura ni se spune îndată: „Din Veneția veni la Constantinopol unde umblă după domnie cum umblau toți“¹⁸¹. „Chiara Domna“, mama lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul era „foarte bine cunoscută de cărturari pentru învățătura ei în literale grecești și mai ales pentru cunoașterea sfinților părinți greci“, scrie iezuitul Francesco Martini¹⁸². Iacob Ma-

¹⁸¹ Matei al Mirelor, *Ἱστορία τῶν κατὰ τὴν Οὐγγρο-Βλαχίαν τελεσθέντων* în A. Papiu Ilarion, *Tesauru de monumente istorice pentru România*, t. I, București, 1862, p. 326.

¹⁸² Scrisoare din 29 aprilie 1656, în Archiva Colegiului Grec din Roma, t. VII, fol. 506, apud E. Legrand, *Généalogie des Maurocordato de Constantinople*, Paris, 1900, p. 41.

nu din Argos confirmă cunoștințele de poezie, de proză greacă veche și de filozofie ale nobilei doamne. Fiul său Alexandru era pentru pseudo-Nicolae Costin „om învățat în toate învățăturile, așa filozofeste, astronomeste cum și teologeste, carele se arată din cărțile ce au făcut și se află tipărite [...], om vestit și la împărățiile creștinești”¹⁸³. Era vorba, firește, despre teza sa de doctor trecută la Bologna în mai 1664, cu o temă harveyană: *Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis*. Comisia o prezidase însuși ducele Toscanei, Ferdinand al II-lea. Dar Cantemir îl prețuia, deopotrivă, drept un „spirit subtil și pătrunzător [...], iubitor de glorie [...], care nu cunoaște mai puțin limbile și poezia orientalilor decât geniul curții otomane”¹⁸⁴. Gheorghe Brancovici era, pentru contemporanul său Constantin Cantacuzino, „om de cinste și cu cunoștință și iubitoriu de a ști multe”¹⁸⁵, cercetător, în timpul călătoriilor sale în Rusia, al originilor limbii maghiare. Nicolae Mavrocordat era prețuit pentru că „și în filozofii și în istorii și într-altele ce se cade a ști unui domn era deplin învățat; știa și câteva limbi”¹⁸⁶. Se insistă mult asupra cunoașterii limbilor — clasice mai întâi, contemporane apoi. Ioan Gniński, palatin de Culm, trecînd prin Moldova în 1677 e plăcut impresionat de „orația latinească” pe care i-o face Ioniță, fiul marelui logofăt Miron Costin¹⁸⁷. Am văzut ce nota Rafael Leszczyński, sol polon la Iași, despre cultura lui Dimitrie Cantemir. Stanislaw Chometowski, voievodul Mazoviei, este uimit de complimentele pe care i le adresează în latină, în 1712, Nicolae Mavrocordat¹⁸⁸. Grigore al V-lea Ghica, relatează un cronicar, „în venirea domniei lui nici moldovenește nu știa [...], dar pînă în șase luni au învățat moldovenește, grăind asemenea la tot cuvîntul; ce poate fi că și limba latinească, francească ce le știea toate l-au deschis așa curînd la limba moldovinească”¹⁸⁹.

Modelul acestui intelectual sud-est european cu pregătire occidentală, umanist, poliglot, cu înalte răspunderi publice este

¹⁸³ *Letopisetul Țării Moldovei*, ed. M. Kogălniceanu, t. II, Iași, p. 81.

¹⁸⁴ *Histoire de l'Empire Othoman*, ed. cit., t. I, p. 115.

¹⁸⁵ *Istoriia Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, ed. M. Gregorian, vol. I, București, 1964, p. 73.

¹⁸⁶ Pseudo-Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸⁷ P.P. Panaitescu, *Călători poloni în Țările Române*, București, 1930, p. 69 și 73.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 129.

¹⁸⁹ Pseudo-Alexandru Amiras, *Hronica Țării Moldovii în Letopisețele Țării Moldovii*, ed. M. Kogălniceanu, t. III, Iași, 1846, p. 151.

dragomanul fanariot. Cariera și particularitățile îi sînt hotărîte de împrejurări politice proprii Turcocrăției pe care le-a definit foarte bine Toynbee: „Înainte de înfrîngerii din 1683, osmanliii au fost totdeauna capabili să-și rezolve raporturile cu puterile apusene prin simpla aplicare a forței. Declinul lor militar i-a confruntat cu noi probleme. Ei aveau acum de negociat la masa de conferință cu puterile apusene pe care nu le putuseră înfrînge pe cîmpul de luptă și trebuiau să țină seamă de sentimentele supușilor lor creștini de care nu se mai puteau lipsi, cu diplomați și administratori iscusiți; iar fondul necesar de experiență care lipsea osmanliilor înșiși îl aveau, între toți supușii lor, numai fanarioții. Ca urmare, osmanliii au fost constrinși să treacă peste precedente și să modifice principiile propriului lor regim, conferind fanarioților competenți la vremea potrivită monopolul celor patru mari demnități ale statului care erau pozițiile-cheie în noua situație politică a Imperiului otoman. Astfel, în cursul secolului al XVIII-lea al erei creștine puterea politică a fanarioților a sporit fără încetare și părea că rezultatul presiunii occidentale a fost înzestrarea Imperiului cu o nouă clasă conducătoare ieșită din rîndurile victimelor cîtorva secole de apăsare rasială și religioasă”¹⁹⁰.

Nu este cazul să reluăm aci descrierea de multe ori făcută, și atît de controversată, a cărturarilor fanarioți. Pentru scopurile acestui studiu este suficient să remarcăm că istoricii le recunosc calitățile intelectuale, pregătirea, rolul de purtători ai unor idei noi, de deschizători de orizonturi moderne în societățile întîrziate din Balcani și Levant. În ce privește profilul lor moral, să observăm că intelectualii de model fanariot sînt, adesea, greci din arhipelag, români, armeni, arabi din Alep sau Ierusalim, iar nu neapărat greci constantinopolitani. Aspru judecați mai tîrziu — dar Nicolae Iorga le-a cîntărit fără părtinire acțiunile la singurul tribunal posibil în cazul lor, acela al istoriei¹⁹¹ —, ei nu șocau peste măsură pe contemporani. Constantin Cantacuzino i-a lăudat pentru „cum știu și cum pot de frumos și de tocmit a otcîrmui și a purta orice stăpînire ce ar avea în mină” și pentru salvarea tradiției și instituțiilor creștine „supt păgînescul și tirănescul jug”

¹⁹⁰ Arnold J. Toynbee, *A Study of history, abridgement...* by D.C. Sommervell, vol. I, New York and London, p. 131.

¹⁹¹ N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1935, p. 113—125, 220—246 et *passim*.

în care se aflau ¹⁹². Eugen Ianoulis declara la rîndul său: „În ce mă privește, am admirat aceste firi capabile să-i servească pe tirani și continui să-i admir, de vreme ce activitatea lor tinde spre Bine și nu spre Rău”¹⁹³. Societățile sud-est europene cunoșteau în acești cărturari tipul de intelectual laic a cărui formare și activitate o îngăduiau condițiile lor istorice vitrege. *Notele lor negative erau însă larg compensate de voința evidentă de schimbare, ameliorare și eliberare prin mijloacele pașnice dar, pînă la urmă, cu cît mai eficiente decît armele, ale culturii moderne.*

Noile condiții social-politice, intensificarea legăturilor externe, amplificarea administrației, a comerțului, a exploatărilor economice formează alături de cărturarii cu studii în străinătate și pretenții înalte, o mereu mai groasă pătură de funcționari mărunți care, în țările române erau dieci, dascăli, logofeți de divan, copişti de acte folosiți și la transcrieri de manuscrise, unele, poate, rezultate din curiozități culturale proprii.

O analiză, firește foarte relativă a 101 manuscrise românești păstrate de Biblioteca Academiei R.S. România, alcătuite de copişti identificați din secolul al XVII-lea sau formați în acest secol, ne dă, pentru această ultimă categorie de cărturari mărunți, procentele următoare: 52% laici, 24% preoți de mir, 24% călugări ¹⁹⁴. Cifrele confirmă ceea ce știm despre participarea diferitelor pături sociale la viața cărturărească a vremii: numărul intelectualilor din mediul laic este mai mare decît acela al călugărilor (preoții copişti sînt, în majoritatea lor, orășeni). Orașul devine și în țările române, la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, centrul activității intelectuale, în dauna vechilor centre monastice. Din această perioadă se poate vorbi în istoria ideilor sud-est europene despre tendințe moderne. *Pentru că ceea ce contează de acum înainte în societăți care se obișnuiesc, treptat, să privească spre viitor, nu mai sînt instituțiile autoritare ale trecutului, oricît de numeroase încă, ci fermenții antitraditionali care, sub rezerva unor revizuri ulterioare deschid, deocamdată, singura cale de salvare posibilă unei părți pe nedrept uitată în strălucita evoluție a vechii Europe.*

¹⁹² C. Cantacuzino, *Istoria Țării Românești*, ed. cit., p. 42.

¹⁹³ Cf. C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique* Athènes, 1966, p. 73.

¹⁹⁴ G. Ștrempel, *Copişti de manuscrise românești pînă la 1800*, vol. I, București, 1959, p. 323—325. N-am ținut seamă decît de copişti decedați între 1619—1740.

ALȚI AGENȚI AI ÎNNOIRII INTELECTUALE: PEREGRINII, CONVERTIȚII ȘI RENEGAȚII

Nu s-a dat pînă acum suficientă atenție cărturarilor peregrini, convertiților și renegaților ca agenți ai înnoirii intelectuale din Europa de sud-est în secolul al XVII-lea. Fiecare din cele trei categorii exprimă o schimbare de atitudine interioară, de comportament, o depărtare față de tradiție; fiecare categorie împlinește un rol în contactele intelectuale Orient-Occident.

Cărturarii peregrini sînt clerici sau laici. Rațiunile deselor lor călătorii sînt diverse: curiozitatea, dorința de a cunoaște și a învăța, exilul, căutarea de refugii și confort, nevoia de subsidii materiale, pelerinajele, însărcinările diplomatice, activitățile politice sau negustorești, chestiunile familiare. Oricare ar fi motivele, condițiile generale facilitează mereu mai mult călătoriile și cei care au posibilitatea înțeleg să profite de ele. Obiceiul călătoriilor înspre Apusul înlesnit și liber este o constantă a vieții intelectualilor greci încă din secolul al XV-lea, epoca fertilelor schimburi literare care au hrănit umanismul european cu valorile clasice conservate în lumea bizantină¹⁹⁵. Secole de-a rîndul viața cărturarului grec este un neconținut du-te-vino între Italia, Arhipelag, Constantinopol, țările române sau Rusia. Tipică în acest sens pentru secolul al XVII-lea este biografia lui Teofil Corida-leu, care între 1600 și 1646 călătorește sau predă cursuri în opt centre (Atena, Roma, Veneția, Padova, Chefalonia, Zante, Constantinopol, Arta), citeodată de mai multe ori în același oraș. Aceeași este viața mai tuturor dascălilor greci de la școlile domnești din Cimpulung, București și Iași, în secolele XVII și XVIII. Dar mobilitatea cărturarilor se generalizează în Europa de sud-est în epoca ce ne preocupă.

Călătoriile aduc adesea profit material, mai totdeauna intelectual. În orice caz, ele conferă o calitate nouă într-o vreme în care apare în literatura europeană motivul călătorului damnat, Ahasverus. Un cărturar român marcat pe viață de o călătorie în Europa a fost Constantin Cantacuzino. Alt compatriot și contemporan al lui a obținut prin călătorii și mai spectaculare un loc în istoria mare a contactelor Orient-Occident. Este vorba de

¹⁹⁵ D.J. Geanakoplos, *Greek scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1962, p. 7—8, 53—70 etc. Pentru „itineranții“ veacurilor XVII-XVIII v. și C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 147—148.

moldoveanul Nicolae Milescu, ambasador al țarului Alexei Mihailovici în China, prin care rușii, românii și grecii — așadar Europa orientală și de sud-est — dobîndesc cea dintîi imagine erudită a Extremului Orient. Acest as al călătorilor sud-est europeni din secolul al XVII-lea mai trebuie citat (tocmai în legătură cu aceste călătorii) și pentru participarea, din cîmp răsăritean, la o dezbatere dogmatică apuseană, pentru traducerea critică a *Vechiului Testament* în română, pentru opiniile sale despre virtutea eminemente umanistă a inobilării prin cultură. În activitatea lui se rezumă rolul de agenți ai contactelor înnoitoare pentru Europa de sud-est împlinit de cărturarii peregrini.

În ceea ce-i privește pe clerici, trebuie să le acordăm pentru această mobilitate neîngăduită de regula vieții lor scuza unei situații disperate, din care numai intervenției solicitate la mari depărtări — în Muntenia, Moldova sau Rusia — îi putea salva. Călătoriile patriarhilor orientali în țările române aveau acest obiect. Abia înscăunat la Damasc în 1647, Macarie Za'im se vede amenințat de credincioșii din Gaza că „vor băjeni, își vor părăsi locuințele și se vor lepăda de credință cum au făcut și alții“, dacă nu li se reduc impozitele exorbitante cerute de administrația otomană. Salvarea îi este la Vasile Lupu, voievodul Moldovei, care „era totdeauna gata să facă fapte bune ca acestea. El plătește datoria Sfintului Mormint, pe aceea a Patriarhiei de Constantinopol și pe a patriarhului Alexandriei“¹⁹⁶. Pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, călătoriile pentru cereri de ajutoare continuă. Dosiței și Hrisant ai Ierusalimului, Athanasie Dabbas și Silvestru ai Antiochiei, atîția alți prelați cărturari orientali au acest prim motiv al unor călătorii repetate, menite în același timp să stabilizească importante relații culturale.

Acestea sint, firește, călătoriile personajelor marcante. Ce mișcare asiduă și la mari distanțe ne dezvăluie însă documentele privind bieți egumeni, ieromonahi, simpli călugări, începînd din secolul al XVII-lea și pînă cînd asemenea călătorii au mai avut un sens, adică pînă la secularizarea bunurilor mănăstirești în Principatele române, din 1863! Justificate de circumstanțe presante, aceste călătorii exprimă în același timp notabile modificări în atitudinea interioară a clericilor peregrini. Ele înseamnă o flagrantă încălcare a normei de viață impusă călugărilor orientali.

¹⁹⁶ Paul d'Alep, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, în R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, t. XXII, Paris, 1930, p. 66, 68.

Idealul lor fiind o realizare verticală, transcendentă, fixarea în locul ales pentru asceză era cea dintâi recomandare a textelor normative. Neofitul care se mută din mănăstire în mănăstire — spunea Avva Isaia, o autoritate a celebrei culegeri *Apophthegmata patrum* — este „asemenea unui dobitoc care se trage de căpăstru aici și acolo“; cincizeci de ani la rind Theodor din Ennat și-a aminat proiectul de a-și strămuta locul ascezei; iar exemplara Singlitichia sfătuia: „De ești în viață de obște, nu schimba locul căci te vei vătăma mult[...]; călugărul sau fecioara sărăcesc și mor despre credință umblind din loc în loc“¹⁹⁷.

Ceea ce fusese interdicție înainte, devine în secolul al XVII-lea modă. Rețelele de drumuri militare care duceau trupele otomane spre Viena, cele comerciale care făceau legătura între Europa centrală și de sud-est, între Baltica și Mediterana, cele administrative care duceau haraciurile moldovene și muntene la Istanbul, sau cele de pelerinaj, pentru închinătorii la Sfintele Locuri se adaugă acum, mereu mai bătute și mai sigure, vechii rețele de arhondarice și metoace care îngăduia legături, pe atunci, călătorilor creștini din Turcografie.

Lumea era înzestrată în evul mediu cu mijloace de comunicație mai bine decît ne închipuim. Zona tradiției creștine dispunea de mănăstiri și schituri, în regiunile puțin locuite, și de metoace în orașe. Călătorii erau primiți și găzduiți după tradiție, gratuit, timp de trei zile, fără să li se pună întrebări despre religie sau confesiune. La rindul ei lumea islamică avea o rețea comparabilă în *zāwīya*, la început centre de propagandă a noii religii, apoi simple case de adăpost. Și aici oaspeții erau găzduiți trei zile fără a fi întrebați de unde vin și unde se duc. Un *shaikh* încerca, fără prea multă insistență, să indoctrineze călătorii. Principalul serviciu era acela de a-i găzdui. Rețeaua islamică era completată cu fortărețele și turnurile de semnalizare (*ribāt*), mai ales în zona frontierelor. Marele călător Ibn Battuta datora acestui sistem de ospitalitate lungile sale călătorii. Iar spre răsărit, dincolo de lumea arabă, se întindea altă rețea, formată din *pantha-sālā*, „azilul de călători“ hindus — case curate, răcoroase, etape obligatorii între două localități. Ele nu impuneau decît cîteva întrebări despre scopul călătoriei și casta călătorului, și depunerea armelor la ușă. Adap-

¹⁹⁷ *Sanctorum senum apophthegmata*, în *Ecclesiae graecae monumenta*, ed. J.B. Cotelerius, t. I, Luteciae Parisiorum, 1677, p. 445, 460—461, 694; *Patericium*, ed. 3-a, Rîmnicul Vilcii, 1930, p. 85, 193 sq.

tindu-se circumstanțelor, un călător putea folosi cele trei rețele, din Europa de sud-est pînă în India. Cunoaștem un caz: Afanasie Nikitin, primul călător rus în India, în a doua jumătate a secolului al XV-lea¹⁹⁸.

Din concesie sau obligație, peregrinarea ajunge în secolele XVII-XVIII merit și virtute. Cum altfel am putea interpreta scrisoarea din 4 februarie 1709 a lui Constantin Brâncoveanu către Hrisant Notara. Răspunzînd unei informații a patriarhului Ierusalimului, domnul muntean se arată foarte bucuros de vestea „că ai găsit în toată calea și cinstire și bune primiri de la meghistani [...] și cum că în cale ai aflat dascăli și ai învățat de la ei [...]”. Culegem și de aici că, ori pe unde treci, Fericirea Ta, totdeauna ești aplecat să înveți cele ce nu s-a întîmplat să le știi¹⁹⁹.

Era o incurajare conformistă a peregrinărilor unui cărturar, puse pe seama dorinței de cunoaștere a lui Hrisant — fapt cel puțin îndoielnic, scopurile călătoriilor lui fiind mult mai practice. Fără îndoială însă, din aceste călătorii un cărturar — Hrisant era unul! — învăța, și comunicînd cele ce aflase devenea un agent al contactelor între zone diferite ale Turcocrăției sau — ca Dosithei, de pildă — între acestea și Occident. Idei, impresii, cărți, detalii mărunte, totul era transportat în traista călătorului și adus acasă, ca cel mai bun cîștig. Cu un oaspete ca Hrisant, atît de des la curte, Brâncoveanu sau Cantacuzino nu se vor fi simțit străini de Orientul Apropiat de unde aveau mereu știri.

Să adăugăm că ispita călătoriilor nu era un apanaj al cărturarilor creștini. Dintre ‘*ulamā*’ este citat cazul lui Sabit (m. în 1712), care a cutreierat întregul Imperiu otoman. Scriind despre mevleviți, Ricaut remarcă: „Dintre, toți călugării turci nici unul nu călătorește mai mult ca ei, în toate locurile în care este cinstită religia lui Mahomet, ca în Persia, Mongol [India, *n.n.*] și chiar în China²⁰⁰”.

Converțiții implinesc un rol asemănător. Este vorba aici de ortodocșii care sucombă ispitelor metodice etalate de Congregația

¹⁹⁸ I. Minaev, *Старая Индия. Заметки за Хожеские Афанасия Никитина* în „Журнал Министерства народного просвещения“ 15(1881), CCXXI, p. 32—33; V. Căndea, *Comentarii la A. Nikitin, Călătorie peste trei mări*, București, 1960, p. 113—114.

¹⁹⁹ E. de Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV, București, 1915, p. 412.

²⁰⁰ [Paul] Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman...*, traduit de l'Anglois..., 1ère partie, La Haye. 1709, p. 67—68.

De Propaganda Fide și anume de a-și însuși cultura apuseană, de a spori la o poziție socială de invidiat, contra unor concesiuni doctrinare, care, pentru un intelectual de atunci, puneau probleme de conștiință rezolvabile: primatul papei, purcederea Sfintului Duh etc.

Nu e vorba aici de convertiții obligați prin violență, prin apăsări fiscale, cum a cunoscut Europa de sud-est, ci de cei benevoli. Neofiți ai confesiunii adoptate, ei erau cu atât mai activi. Agenți în propria lor cultură ai unui climat occidental, ei introduceau în aceasta valorile culturii naționale, înfățișate pentru prima oară cu convingere și curaj. Opera lor rezumă singurul aspect pozitiv al strădaniilor catolice de convertire a ortodocșilor din Balcani și din întregul Levant. Pe plan strict religios, aceste eforturi au dat puține rezultate. Pe plan cultural, dimpotrivă, rezultatele au fost incomparabil mai mari, *adeseori într-un sens contrariu celui al proiectului inițial.*

Acest capitol din istoria relațiilor cu Apusul ale cărturarilor sud-est europeni — care așteaptă încă o monografie anume — este marcat de *hellénomastiges*, cărturari bulgari și sârbi catolici, aristocrați români sensibili la contactele cu misionarii Propagandei. Și în acest caz, principala primejdie în înțelegerea rolului lor, determinant în evoluția Europei de sud-est, este persistența vechilor clișee. Acreditate de studii numeroase de istorie ecleziastică, părtinitoare în majoritatea lor, aceste clișee ne împiedică să vedem rolul național și general cultural al convertițiilor. Studiile mai noi ni-i înfățișează într-o lumină incomparabil mai realistă. Dacă umanistul muntean Udriște Năsturel întreține un comerț curios cu misionari catolici în trecere prin țările române, traduce *Imitatio Christi* din limba latină sau dă fiilor săi o educație catolicizantă (dintre ei Radu Logofătul se asociază unei ctitorii catolice din București), consecințele culturale ale atitudinii sale sînt pozitive și contribuie la prefacerile în sens modern ale culturii românești a vremii.

Convertiții sud-slavi, raguzani, bulgari, croați ocupă un loc de seamă în istoria culturilor balcanice din secolele XVII—XVIII. Ca atîți alți ortodocși trecuți la catholicism, acești tineri aveau scuza învățaturii și a lucrului literar îngăduit de contactele lor cu latinii. Petru Bogdan Bakšić, din Čiprovac (născut în 1604) ar fi învățat la Colegiul Clementin din Roma „pentru a putea deprinde ceva

știință, fiind bun gramatic și avînd dorința să învețe indestul²⁰¹, cum arată documentele vremii. El colaborează cu un alt convertit, sirbo-croatul Rafael Levaković, la editarea de cărți în slavonă. În 1635, preocupat de buna funcționare a școlii din Čiprovac, cere Congregației De Propaganda fide „un ucenic bun care să poată preda fraților logica, filozofia și teologia”²⁰². El însuși e cunoscut pentru interesante scrieri în latină și italiană. Marcu Bandulović (Bandinus), cleric catolic de aceeași extracție, ne-a lăsat în rapoarțele sale de vizite canonice ale comunităților catolice din țările române informații variate și de confiență, datorate unui spirit curios și realist.

Rolul convertiților sud-slavi (atent analizat în studii mai vechi de Ivan Dujcev), a fost cultural, educativ și politic. Pe primul plan, convertirile au permis dovada capacităților intelectuale și a rapidității cu care se adaptau unui nivel cultural superior tineri ieșiți dintr-un mediu totalmente vegetativ sau chiar înapoiat sub raport cultural. Din punct de vedere educativ, cărturarii convertiți au dezvoltat o operă însemnată, îndrumîndu-și compatrioții spre școlile accesibile lor, cum ar fi Colegiul illiric din Loreto, creînd și difuzînd o literatură folositoare în slavonă, căutînd o imagine pierdută a trecutului național în monumente și texte vechi. În ordinea politică, ei sînt atenți la orice șansă de eliberare oferită de noile mișcări antiotomane din Balcani. Participînd la pregătirile Ligii Sfinte, asociindu-se, în 1687, proiectelor ambițioase ale lui Șerban Cantacuzino, ei contribuie la introducerea unui dosar nou — acela al eliberării slavilor de sud — în portofoliile cancelariilor marilor puteri interesate în lichidarea Imperiului otoman. Erau persecuțați mai rău decît ortodocșii și, cînd activau în teritoriul dominat de Islam, condiția lor nu era de invidiat. Din acest punct de vedere misionarul se deosebește în mod radical de neguțătorul convertit, al cărui act — ne spune Matteo Gondola în 1675 — avea ca motivație interese exterioare, pentru că „toți latinii (catolicii, *n.a.*) trec drept raguzani și află modalitatea de a se bucura de privilegiile acestora [...] De aceea mulți de rit grec trec la cel latin și sînt tratați de latini”²⁰³.

²⁰¹ Fr. Eusebius Fermendzin, *Acta Bulgariae ecclesiastica...*, p. 32—33, n. 30.

²⁰² Ivan Dujcev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Roma, 1937, p. 36.

²⁰³ A. Banduri, *Imperium orientale sive antiquitates Constantinopolitanae*, t. II, Parisiis, 1711, p. 104.

Pe bună dreptate, rolul catolicismului în Balcani este considerat astăzi drept favorabil prin funcțiunile sale culturale și innoitoare²⁰⁴. „Începînd cu secolul al XVII-lea — scrie Cyril Wilczkowski — catolicismul, în Croația ca și în Slovenia, nu mai înseamnă latinitate și germanism, ci, ca în Dalmația unde slavismul triumfă de mult asupra italianismului, el se conjugă cu patriotismul local. Odată cu interesul pentru trecutul național, se trezește conștiința înrudirii tuturor popoarelor slave oprimate sau libere”²⁰⁵. Croatul catolic Jurij Križanić luptă pentru unirea bisericilor, dar și pentru unirea sud-slavă și încearcă să-l cîștige la acest proiect pe țarul Alexei Mihailovici. Franciscanul dalmat Andrej Kačić-Miošić, la începutul veacului următor, scrie în versuri istoria slavilor (*Razgovor ugodni naroda slavinskago*, sau *Convorbiri familiare ale poporului slav*). Era un teolog erudit, cu studii la Pesta, autor al unor *Elementa peripatetica iuxta mentem subtilissimi doctoris Ioannis Duns Scoti*, dar acorda în același timp un mare interes antichităților și tradițiilor populare slave.

În ce-i privește pe grecii convertiți, cărturari din secolul al XVII-lea ca stolnicul Constantin Cantacuzino nu văd în ei numai apostoli ai catolicismului care „să păpistășesc și așa împotriva orthodoxiei cestoralaiți a îmboldi și a înghimpa să ascut a ști”, ci și pe cei care, „vrînd a învăța oareceși, aducîndu-și aminte de cei bătrîni ai lor, și urmele acelora de a vedea mai bine și a cunoaște, ei în Țara Frîncească să duc, și acolo științele învățînd unii, ca să folosească rodul lor cevași, înapoi să întorc și pe alții învăță, de la carii și pînă astăzi pe alocurea să vede că au cîte o școlișoară de învăță”²⁰⁶.

Dar cei „papistășiiți”, ca și românii transilvăneni uniți cu Roma în secolul al XVIII-lea, își sporesc prin noua lor cultură interesul pentru poporul lor. Observațiile recente ale lui C. Th. Dimaras despre grecii catolici ai secolelor XVI—XVII se pot astfel aplica tuturor intelectualilor convertiți din Balcani: „Schimbarea de confesiune — care constituie o trăsătură caracteristică a epocii — nu-i face să se desintereseze de destinele națiunii [...]. Ortodoxii trecuți la ritul roman continuă totuși fără preget o enegică

²⁰⁴ Velco Velčev, Emil Georgiev, Petar Dinekov (red.), *История на българската литература*, Sofia, 1963, p. 409.

²⁰⁵ Cyril Wilczkowski, *Littérature dalmate* în *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des littératures*, vol. II, Paris, 1956, p. 1370.

²⁰⁶ C. Cantacuzino, *Istoriia Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, ed. cit., vol. I, p. 44.

activitate în favoarea Greciei. Ei și-au schimbat confesiunea nu pentru a-și renega rasa, ci dimpotrivă, în speranța de a-i servi mai bine cauza²⁰⁷. Acești cărturari scriu, traduc, predică, învață, pledează pentru binele întregii națiuni. Rațiunile convertirii lor — între care atracția unei condiții sociale și intelectuale mai bune în mediul catolic sau protejat de acesta — pierd astfel ponderea doctrinară asupra căreia istoriografia ecleziastică a insistat atât. Martori contemporani au văzut nu fără un anumit regret latura reproșabilă a contactelor ortodoxe cu catolicii: „Misionarii noștri se zbuțuiește degeaba, sirienii nu vor fi niciodată catolici decât în proporție cu banii care li se dau²⁰⁸. Știm azi, dintr-o perspectivă mai senină, ce au valorat aceste contacte, aceste convertiri interesate pentru schimbările în viața intelectuală a Europei de sud-est și a întregului Levant, și în ce largă măsură convertiții au grăbit prin capitolul neteologic al activității lor ruperea de tradiție și, astfel, modernizarea acestei părți a lumii.

În ce-i privește pe renegați, rolul lor a fost acela de a înlesni schimburile între componenta europeană și cea orientală a societăților de care ne ocupăm. Timp de câteva secole au loc în Balcani și în toată Mediterana Orientală convertiri la islamism în masă sau individuale, de la colectivități rurale pînă la cărturari, silite sau chiar voluntare. „Scandalul“ provocat de abandonarea unei tradiții de civilizație superioară, europeană, creștină nu trebuie să ne împiedice să constatăm contribuția pozitivă a acestor acte la fuzionarea unor grupuri sociale cărora barierele religioase și vechi resentimente le-ar fi făcut altfel imposibilă coabitarea și ar fi grevat pentru mult timp dezvoltarea lor concomitentă în aceeași regiune. Fără a ne opri la multiplele consecințe ale renegării, pe plan religios, etnografic, lingvistic sau social, pe care studii recente încearcă să le pună în lumină, pînă vom avea o treatare completă a problemei să menționăm interesanta rezultantă a fuziunii de idei și credințe creștino-musulmane, în *bektaşism*. Înfloritor mai ales în Peninsula Balcanică (Albania), acest ordin de derviși „dădea impresia că ei l-au acceptat pe Hristos cu mai puține rezerve decât ceilalți musulmani și i-au acordat lui Isus, între cei 124.000 de profeți ai Islamului un loc foarte apropiat,

²⁰⁷ C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, Athènes, 1965, p. 97—98.

²⁰⁸ Rapport de l'Arvieux, consul francez la Alep, din 1679, citat de R. Dussaud în *Syria*, 26 (1945), p. 269.

dacă nu egal cu cel al lui Mohammed²⁰⁹. Desigur că pentru creștini o sectă musulmană care accepta frăția între oameni, un Dumnezeu îngăduitor, cultul sfinților cunoscuți ai Bisericii și chiar al Fecioarei, tolera un cryptocreștinism și consumul vinului, contesta barierele de rasă, origine și condiție oferea, firește, o cale mai ușor de parcurs spre Islam. Dar tot ea îngăduia musulmanilor să intre într-o anumită comunitate cu creștinii. Etnografia și istoria practicilor și credințelor populare în Balcani a pus în lumină numeroase aspecte ale acestei comunități în care cultul sfinților locali, adorați laolaltă de creștini și musulmani, este foarte răspândit.

Renegații au împlinit însă în istoria contactelor dintre stăpîni și supuși în Europa de sud-est și alte funcțiuni²¹⁰. Se știe că numai pentru perioada 1453—1623 ei au dat Porții 44 din cei 49 de mari viziri ai timpului. Se cunoaște colaborarea dintre marele vizir de origine sîrbă Mahomed Sökölü și fratele său episcopul Makarie Sokolović, întemeietorul bisericii autonome sîrbești (1557). În ordinea creației culturale pot fi citate exemple ca al lui Seyyd Nuh, autorul descrierii porturilor mediteraneene (*Deñiz kitāby*); al unui reneгат din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, Nüh Efendi (m. 1707), medic personal al sultanului, reneгат de origine probabil italiană, sau al lui Sheikh Muhammed Efendi Ichlāsi care ajută pe Hacı Halifa în opera sa geografică, folosind ca izvoare pe Ortelius, Cluverius, Giovanni Lorenzo d'Anania și alți autori. *Renegații veneau în comunitatea otomană cu virtuțile lor de administratori sau cărturari, sub condiția fidelității, a respectării normelor noii lor legi, ei puteau folosi zestrea adusă din afară și au făcut-o adesea cu o libertate la care îi îndemna fondul lor european și pe care mai greu au deprins-o musulmanii de bună tradiție.*

ACHIZIȚIILE DURABILE

La fel de bine am putea numi aceste achiziții *definitive*, multe dintre ele făcînd pînă astăzi parte din patrimoniul de convingeri

²⁰⁹ George G. Arnakis, *The role of religion in the development of Balkan nationalism*, în *Balkan in transition*, ed. cit., p. 124—125.

²¹⁰ Cf. și Costas P. Kyrris, *L'importance sociale de la conversion à l'Islam (volontaire ou non) d'une section des classes dirigeantes de Chypre pendant les premières siècles de l'occupation turque (1570—fin du XVII^e siècle)*, în *Actes du Premier Congrès international d'études balkaniques et sud-est européennes*, vol. III, Sofia, 1969, p. 437—462.

ale intelectualului sud-est european. Caracteristica lor comună este *noutatea*, care nu apare numai *alături* sau *după* concepțiile doctrinare, atitudinile și structurile vechi ci, mereu mai puternic, *împotriva* lor. Într-un cuvânt, achizițiile acestea sînt antitraditionale, ceea ce acuză și mai mult *mutația* intelectuală care are loc în Europa de sud-est în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Din aventura întîlnirii lor cu ideile „din afară“, *noii cărturari rămîn mai întîi cu convingerea că teologia nu este totul*. Ei au acum acces la o zonă imensă de cunoștințe altfel orientate, seducătoare prin latura lor umană și, astfel, atît de confortabilă. Fie o metodă de gîndire ca aceea propovăduită, prin Cordileu, de neoaristotelismul padovan, fie pasionantele călătorii în timp sau în în spațiu îngăduite de literaturile istorică și geografică, sau de cartografie care exercită o adevărată fascinație asupra cititorilor din sud-est, fie incursiunile mai mult sau mai puțin clandestine în științele ermetice — în toate direcțiile li se deschid acestor intelectuali perspective noi și atrăgătoare. C. Th. Dimaras a atras pe bună dreptate atenția asupra *dezvoltării curiozității* noilor cărturari²¹¹. Ei vor să afle și vor să povestească, ceea ce explică favoarea genului geografic: descrieri de călătorie, traduceri de geografii străine sau chiar alcătuirea de compilații noi și hărți originale, cele dintîi din Europa de sud-est. Spre sfîrșitul secolului al XVII-lea apare Mălétius Mitran din Iannina, considerat „printre greci, drept cel dintîi geograf cu un spirit sistematic“²¹². El își scrie *Geografia* în 1696, dar aflăm în lucrarea sa preocupări arheologice și epigrafice (autorul culege inscripții antice) și convingerea unității istorice a elenismului.

La nord de Dunăre, între români, preocupările erau aceleași. Cronicarul Miron Costin, care face un loc larg în opera sa descrierilor de regiuni străine sau românești, acordă — ca și fiul său Nicolae — o atenție deosebită inscripțiilor și ruinelor. Contemporani ai lui ceva mai tineri alcătuiesc primele hărți românești: Constantin Cantacuzino Stolnicul pe aceea a Munteniei (Padova, 1700), iar Dimitrie Cantemir pe a Moldovei (în *Descriptio Moldaviae*, 1716). Cunoaștem interesul pentru geografie din lumea cărturarilor otomani. În sfîrșit, locul pe care relațiile de călătorie și descrierile de meleaguri străine îl ocupă în literatura melkită a timpului este binecunoscut. Macarie Zăim, Paul din Alep, Nicolaos

²¹¹ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 147 și urm.

²¹² *Ibid.*, p. 148.

Sabbagh și alții au lăsat o bogată literatură în acest domeniu, în bună dreptate folositoare prin ineditul ei pînă astăzi.

Lărgirea orizontului intelectual în dauna vechii fidelități față de informația și reflecția teologică este o primă achiziție definitorie. Ea este suficient întemeiată de mărturiile din cataloagele de izvoare și de bibliografia timpului pentru a mai fi nevoie să insistăm aici asupra ei. Schimbarea apare și mai profundă dacă o raportăm la atitudinea interioară a intelectualului. Timp de cîteva secole, recomandarea de căpetenie făcută cărturarului ortodox fusese rezistența față de inovație, păstrarea strictă în limitele doctrinei Părinților, reprimarea tentațiilor imaginației, această „tablă a demonilor“ pe care ei inchipuie „năluciri“, pentru a îndepărta mintea de la „cele bune“ spre „cele rele și nefolositoare“. Am arătat cu alt prilej²¹³ rațiunile acestor interdicții, menite să mențină puritatea unei doctrine considerată perfectă, dar și să evite credinciosului căderea în mindrie, răul principal care amenința pe intelectualul mediteranian, cauza ereziilor și apostaziilor. Acum. acest glas al tradiției se face mereu mai slab auzit, pînă ce va dispărea cu totul. Cărturarii simt nevoia să se exprime în versuri. Miron Costin improvizează pe tema *Fortuna labilis* poemul său *Viața lumii*, numai pentru a demonstra că „poate și în limba noastră [românească] a fi acest feliu de scrisoare ce să chiamă stihuri“²¹⁴. Paisie Ligaridis caută viitorul greșit și al Europei răsăritene în considerații mantice de genul *Hrismologhionului*. În seria numelor de autori seduși de asemenea indeletniciri—Cariofil, Comnen — l-am amintit și pe Nicolae Milescu, care alcătuieste pentru țarii ruși rapoarte-prognostice, de genul *Cărții despre sivile* sau *Aritmologhionului*. Alți cărturari cultivă pe față ficțiunea. Cretanii, prin *Sacrificiul lui Avram* sau *Erotocritul*, amîndouă opere ale lui Vincenzo Cornaros, găsesc o favoare explicabilă într-o societate care simțea și ea „semnele sărbătorii“²¹⁵: aceea românească. *Erophile* al lui G. Chortatzis, de inspirație italiană, după G. Geraldî este tradus fragmentar de mitropolitul Dosoftei, care își exersase pînă atunci geniul poetic în versiunea românească a *Psaltirii* sau în versuri istorice²¹⁶. Clerici sau laici, cărturarii adoptă deci un nou lucru literar dominat de curiozitate,

²¹³ În raportul citat mai sus despre *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, p. 54—55.

²¹⁴ Miron Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 318.

²¹⁵ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 74—79.

²¹⁶ Al. Elian, *Dosoftei — poet laic*, în „Contemporanul“, 1967, nr. 21.

de imaginație și de autorități căutate în afara tradiției ecleziastice.

Printre aceste autorități, cele dintii sînt firește clasicii antichității greco-romane. Este vorba de *componenta clasică* a umanismului sud-est european, amintită de Mihai Berza ²¹⁷. Referirile la Vergiliu, Cicero, Ovidiu, Plutarh, Platon, Aristotel și ceilalți membri ai panteonului umanist sînt frecvente în scrisul noilor intelectuali. Dar accesul la aceste surse este diferit de acela al mai bătrînilor confrăți apuseni. Dacă în Italia umanismul făcuse efortul gigantic de a clădi o punte spre literele antice și socluri noi pentru maeștrii lor, prezența acestora în scrisul sud-est european al secolului al XVII-lea are alte explicații: imitarea modelelor occidentale (autorii erau cunoscuți prin surse de mîna a doua, uneori numai prin florilegii), folosirea literaturii Contrareformei care încreștinează pe stoci și în genere pe moralisții antici, moștenirea antologiilor bizantine în care, cum știm, apelul la înțelepciunea antică — întrucît se acoperea cu morala creștină — era de mult obișnuit.

Dar umaniștii sud-est europeni nu sînt reduși numai la modelele clasice. Orice autoritate „din afară” este bună pentru ei. Pentru fundamentarea istoriei, stolnicul Constantin Cantacuzino citează nu numai pe Tit-Liviu, ci și pe Naucerus, germanul Vergenhans, pe Carion sau Sleidanus, autori din secolul al XVI-lea. Pentru o soluție de trăire ortodoxă, Dimitrie Cantemir se referă indiferent, la părinții Bisericii, la Seneca, la Andrea Wissowatius, eretic unitarian, sau la persanul Sa'di „măcar că păgin era”. Cărturarul de care ne ocupăm preferă vechii autorități biblice sau patristice un *consensus omnium*, pe care-l întrunește cu citatele cele mai variate; un nume străin, firește necunoscut cititorilor săi, avea tocmai avantajul ineditului, exotismului. Intrevedem aci germenii unui cosmopolitism *avant la lettre*, reprezentînd componenta „exotică” adăugată fondului de gîndire tradițional.

Ar mai fi de adăugat în ceea ce privește atitudinile profunde ce se modifică sub imperiul noii cugetări, că sensul însuși al reflecției — vertical mai înainte, căutînd „cele de sus”, ascensiunea interioară — devine acum orizontal. Cărturarul dorește să se îmbogățească, să știe. Ambiția lui este erudiția. Aria de explorare a lui este în planul *acestei* vieți. De la o filozofie a lui *être* se trece

²¹⁷ În concluziile secțiunii „Umanism în Europa de sud-est” a celui de-al II-lea Congres internațional de studii sud-est europene, Atena, 6—13 mai 1970.

spre una a lui *avoir*, în sensul definit de Gabriel Marcel, mutație capabilă să modifice întregul sens al unei spiritualități, al unei culturi.

Diminuarea respectului pentru autorități dă îndrăzneală spiritului și noii intelectuali nu se mai simt legați de vechile structuri. O altă achiziție definitivă care fundamentează pătura socială a intelectualilor — foarte rivnită și foarte menită succesului — este credința în *innobilarea prin cultură*. Pentru a rămâne în limitele gândirii sud-est europene, ar trebui să numim această convingere „îndreptățirea prin cultură“. Într-o vreme în care demnitățile încep să fie cumpărate, despre o noblețe a ascendenței și a singelui se vorbea mereu mai puțin și Dosoftei, mitropolitul moldovean, putea ironiza în liniște pe boierii care „se nevoiesc, unii și cu plată, să-și facă nume de șleahță pentru cinstea și slava acestei lumi trecătoare, că unii sălesc să să răspundă din coruna leșască, alții din Tarigrad, alții dintr-Antiohia și din Rîm!“²¹⁸. Realismul funciar al intelectualilor sud-est europeni le permite să vadă și să pretindă superioritatea pe care le-o dă învățătura. Mereu mai categoric este afirmat deci noul drept, în citate pe care le-am mai invocat²¹⁹. Dedicînd *Întreptarea Legii* mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei, Daniil Panonianul se oprește îndelung asupra faptului că deși „răsare... și crește dentr-un sat prost și dă nemica, dentru nește oameni oarecum“, patronul său a reușit „cu nevoița lui și cu multă socotință și luare aminte“ să se facă minunat întru lucruri și întru îndreptări, pentru că „bunătatea nu vine, nici se trage după moșneni și după strămoși“. Descriind societatea chineză, Nicolae Milescu spătarul remarcă satisfăcut că în ea „nu se ia în seamă noblețea... la ei cel mai nobil este cel mai învățat și cel care știe mai multă carte, chiar dacă s-a născut din oameni simpli, primește cea mai mare parte“. Amîndouă citatele datează din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Ca și umanistii italieni, noii cărturari învățaseră că un om se poate „face el însuși“, cum spunea cîndva Pontano. Iar achiziția se impune tuturor, pentru că nu știm să se fi opus vreunui candidat la orice dregătorie eclaziastică sau laică în Europa de sud-est a epocii ce ne preocupă obiecția de a nu fi de naștere nobilă. Se crezuse mai înainte în această

²¹⁸ *Psaltirea în versuri*, publicată... de prof. I. Bianu, București, 1887, p. 293—294.

²¹⁹ V. Cândea, *Notele definitorii ale umanismului românesc, Innobilarea prin cultură*, în „Familia“, 2(1966), nr. 10.

regiune a Europei că sfințenia, viețuirea creștină pot mintui; se crede cu tărie acum că pregătirea intelectuală asigură reușita în viața aceasta. Diferența de atitudine este semnificativă.

Necesitatea învățaturii, științei, este o convingere comună cărturarilor acestui veac și cu ușurință s-ar putea alcătui o antologie de „laude ale culturii“, caracteristică pentru setea de cunoaștere a epocii. *Cuvîntul de laudă către... Constantin [Brâncoveanu] Basarab Voevod* al lui Sevastos Kimenitul este un mic tratat despre foloasele studiului, rezumate în declarația: „înțelepciunea și învățatura și cartea e izvorul oricărui bine omenesc“. „Ea este aceea care sprijinește și păstrează lumea întreagă [...]. Ea este aceea ce cirmuiește împărățiile și domeniile lumii; ea este începutul și izvorul care învață pe oameni toate meșteșugurile și științele; ea este aceea care cirmuiește felurile cetăți și stăpîniri ale oamenilor cu legile și orînduiriile ce ea legiuiește și consfințește și impune [...]. Ea este care împodobește și înfrumusețează bisericile lui Dumnezeu [...]. Ea este aceea care poruncește îndobște fiecărui om [...] cum să-și împodobească și să înfrumusețeze moravurile [...]. Ea este care învață pe gospodari [...], pe patriarhi și domnitori și pe împărați cum să conducă fiecare“²²⁰.

Idealul învățaturii nu era însă un apanaj al cărturarilor creștini. Katib Çelebi (Haci Halifa, 1609—1657) afirmă că studiul este „cel mai mare război sfînt“ (*djihad-i akbar*)²²¹ și împotriva celor care nu admiteau cultivarea științelor exacte cita *Coranul* VII, 184: „De ce nu-și întorc privirile către împărăția cerurilor și a pămîntului și către toate lucrurile pe care Allah le-a zidit, ca să vadă dacă nu li se apropie sfrșitul?“.

Din noile orientări culturale, intelectualii deduc un alt ideal de viață. Cum am mai arătat vechiul motiv „Fortuna labilis“ dobîndește acum alte semnificații, atenuate și laice²²². Dacă odinioară, în fața precarității vieții, se propunea omului realizarea postumă, cărturari de autoritate predică, în greacă și română — ca Dimitrie Cantemir în *Divanul* — că există o soluție ca „și de

²²⁰ E. de Hurmuzaki — A. Papadopoulos - Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIII, București, 1909, pp. 220—233. Pentru lărgirea orizontului intelectual în societatea românească din a doua jumătate a secolului al XVII-lea v. și Eugen Stănescu, *Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene*, în *Croniciari munteni*, ed. cit., vol. II, p. XC-XCI.

²²¹ A. Bombacci, *Storia della letteratura turca*, Milano, 1956, p. 367.

²²² V. Căndea, *Le dialogue Orient-Occident, tradition-innovation dans „Le Divan“ de Demetres Cantemir* dans le „Bulletin de la Commission nationale de la R.P. Roumaine pour l'Unesco“, 6 (1964), no. 1—2, p. 41—61.

cea trecătoare, și de cea viitoare viață să te folosești“. Soluția decurge dintr-un *scepticism* care începe a fi formulat față de răspunsurile tradiționale la întrebările grave. Același Cantemir îndrăznește să întemeieze o argumentare anti-tradițională pe obiecția Înțeleptului Solomon: „Cine au văzut duhul omului suindu-se în sus, sau a dobitocului coborîndu-se în gios?“. „Cine, se întreabă Lumea în *Divanul*, dintr-acei ce din mine au ieșit (adecă din cei morți) s-au întors (adecă au înviat) și precum alt bine mai bun decît binele meu au aflat, să vie să-ți spue?“.

Răspunsul conformist pe care-l dă în fraza următoare nu ne convinge. Învățatul moldovean pune în fața cititorilor săi una din problemele cele mai grave pe care gândirea românească și sud-est europeană le putea aborda la sfîrșitul secolului al XVIII-lea: aceea a nemuririi sufletului și a vieții de apoi. Un *scepticism* limpede formulat apare și în versurile contemporanului său mai vîrstnic, Miron Costin:

„Nici voi, lumii înțelepții, cu filosofia
Hălăduiți în lume, nici teologia
V-au scutit de primejdii, sfinți părinți ai lumii,
Ce v-au dus la moarte amară pe unii“²²³.

Nu este vorba să aflăm în scrisul cronicarului moldovean o ieșire curajoasă din dubiile pe care i le stîrnește reflecția asupra vieții omenești. Este suficient că-i constatăm îndoielile, uneori dramatice, pentru că el își dă seama că „Ceriul (deci Dumnezeu, *n.a.*) de gîndurile noastre bate jocurie“. Între noile achiziții ale intelectualului sud-est european este și aceea că problemele fundamentale pot fi: a) *luate în discuție*, b) *abordate de o manieră diferită de cea teologică* și c) *rezolvate în afara soluțiilor tradiționale promovate de Biserică*. Putem vorbi despre apariția unui *spirit critic* în sensul modern al termenului? În coordonatele caracteristice gîndirii vremii, fără îndoială că asistăm la zorile lui.

În anii 1661—1688 au loc în culturile română și greacă fenomene asupra cărora se cuvine să insistăm mai mult. Cu înlesnirile îngăduite de liberalitățile calculate ale principelui Șerban Cantacuzino al Țării Românești, grecii și românii dobîndesc, primii în 1687, ceilalți în 1688, cite o ediție integrală a *Bibliei* pe limba lor. Dar, ecou al comerțului cu reformații care agitase ortodoxia la

²²³ M. Costin, *Viața lumii*, în *Opere*, ed. cit., p. 321—322.

mijlocul secolului al XVII-lea, sau opțiune cărturărească întemeiată pe un studiu comparativ al textelor, amîndouă edițiile iau ca bază, prima reproducînd, a doua traducînd, un efort al filologilor protestanți. La Veneția și la București, se republică deci o *Septuagintă* stabilită de critica protestantă, publicată la Frankfurt-am-Main în 1587. Cărțile *Vechiului Testament* sînt clasate după criteriile lui Martin Luther. Deosebirea față de hotărîrile sinodului din Ierusalim din 1672, care se pronunțase asupra cărților canonice și apocrife ale *Vechiului Testament*, sînt notabile. Sinodul fusese prezidat de Dosithei, patriarhul Ierusalimului, ale cărui idei nici mediul cultural bucureștean, nici cel venețian, din anii 1687—1688, nu le puteau ignora. Dar textul fusese ales încă din 1661—1664, de Nicolae Milescu, care îl traduce în românește, comparîndu-l și cu alte versiuni (*Vulgata*, altă versiune latină după textul ebraic, alta slavonă). El îl socotea „izvod carele-i mai ales decît toate“. La fel Nicolae Glyky, editorul grec venețian, afirmă că textul protestant din Frankfurt ar reprezenta „cea mai bună *Biblie* din cîte s-au publicat ori și unde“. Ediția bucureșteană are și bunecuvîntarea mitropolitului țării, Theodosie. *Sub raport doctrinar, acceptarea ortodoxă a unei ediții protestante a Bibliiei este un adevărat scandal și numai spiritul critic al unor cărturari laici îl pot explica*²²⁴.

Separarea între ceea ce învăța tradiția și ceea ce dicta curiozitatea și discernămintul omului luminat numai de rațiune pare să se fi produs însă, și aceasta nu numai în cîmp creștin. Astfel, Cantemir numește pe unii dintre învățații turci cu care a avut prilejul unui îndelungat comerț intelectual în anii săi de exil la Constantinopol. Unul este Saadi Efendi, matematician și istoric amintit cu elogii în notele *Istoriei Imperiului Otoman*. Într-o discuție cu Saadi, Cantemir remarcă o trăsătură caracteristică a intelectualului otoman al vremii și anume o dependență formală față de concepțiile și prescripțiile religioase alături de o mărturisită angajare în căile științei „noi“ a vremii. „Trebuie să mărturisesc — scrie Cantemir — că nu toți turcii au o credință atît de implicită; există printre ei unii mai luminați decît alții care nu cred tot ce se citește în *Alcoran*, dar își rețin sentimentele și nu îndrăznesc să se declare pe față. Aș da ca pildă potrivnică pe prea învățatul turec Saadi Efendi căruia îi sînt exclusiv dator pen-

²²⁴ Despre tot ce precede v. mai pe larg *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în acest volum, p. 106 și urm.

tru tot ce știu. Mi-am luat libertatea într-o zi să-l întreb cum se făcea că un mare matematician ca el, cunoscător al principiilor lui Democrit, putea crede că Mahomet ar fi rupt o constelație ca luna și ar fi primit în mîneacă o jumătate căzută din cer. Mi-a răspuns că în ordinea naturii aceasta era cu neputință și chiar siluia principiile, dar că această minune fiind scrisă în *Alcoran* ca o realitate, el renunță la rațiune și se supune credinței. Pentru că, adăuga el, Dumnezeu poate face orice vrea²²⁵. Tot Cantemir amintește despre semnificativele curiozități literare ale altor cărturari turci contemporani, ca de pildă istoricul Hezarfen care învățase limba latină.

Cu cîțiva ani înainte, Antoine Galland observase confruntarea, în intelectualitatea otomană, a două atitudini chiar în problemele grave, religioase²²⁶. Este vorba de cazul unui tînar grec care, la cererea unor cunoscuți turci dornici să-i măsoare știința limbilor orientale, pronunță *șahādah* (profesiunea de credință: „Nu există Dumnezeu înafară de Dumnezeu și Mahomed este Profetul lui“). Dar pentru că „pronunțarea ei îl aduce pe credincios în comunitatea musulmană“²²⁷, auditoriul pretindea, firește, că imprudentul grec s-a și convertit. „Stambol Efendi“, căruia i-a fost raportat protestul tînarului hotărît să rămînă creștin, dă un verdict semnificativ pentru noul mod de gîndire al vremii: el decide că *nu forma, ci voința convertirii este determinantă*, și grecul pleacă nesupărat. Ca și noi azi, călătorul francez înregistrează verdictul drept o manifestare a spiritului critic și liberal. Pentru societatea otomană a timpului, faptul trebuie negreșit notat. În același secol al XVII-lea, marele poet Nef'i pierde pentru că în *Satirele sale (Hidjiv)* îl atacase pe marele vizir. Ortodoxia intelectualilor turci începe să prezinte breșe care atrag atenția cărturarilor creștini. Într-o călătorie amintită mai sus Hrisant Notara află de la interlocutori musulmani „lucruri ce nu s-au spus și ascunse adică: în ce chip a făcut Dumnezeu pe om și are să-i facă Domnul nostru Iisus Hristos și Judecata din urmă, cum lămurește *Coranul*“²²⁸. Dintr-un comentariu musulman comprehensiv al suratelor XV și V, care tratează despre Creația lumii și Judecata de apoi, învățatul grec rămăsese cu sentimentul unei simptomatice des-

²²⁵ D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. cit., t. I, p. 32.

²²⁶ A. Galland, *Voyages...*, ed. cit., vol. I, p. 200–201.

²²⁷ H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1943, p. 74.

²²⁸ E. de Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente...*, vol. XIV₁, București, 1915, p. 412.

chideri islamice spre un sincretism creștin — sentiment pe care crede că e bine să-l comunice lui Brâncoveanu. Tema corespondenței dintre cărturarul grec și principele român merită a fi înregistrată ca o mărturie de contacte intelectuale de acum aproape trei secole.

Să-i urmărim pe intelectualii creștini în ceea ce e nou în gândirea și manifestările lor. De exemplu, admirația pe care o proclamă pentru *civilizație*, conștiința *decadenței* culturilor pe care le reprezintă și *încrederea în renașterea acestor culturi*. Miron Costin, martor prețios pentru că reprezintă extremul nord al gândirii sud-est europene din secolul al XVII-lea, evocă „obiceiurile subțiri italiene și romane [...], sămînța cea mai bună semănată mai întîi” în poporul român, pe greci, cei mai nobili dintre popoare. El deplînge decăderea popoarelor antice sub loviturile năvălitorului, iar în *De neamul moldovenilor* ne-a lăsat o descriere admirativă, nostalgică chiar, a Italiei²²⁹. Mai mult ca oricînd, cărturarii peninsulei se întorc spre trecut, nu dintr-o pornire paseistă, ci pentru o instructivă confruntare cu prezentul. Iată cum evocă Athanasie Patellaros în *Stihurile eroico-elegiace închinat lui Vasile* [Lupu] Vodă în 1643, gloria apusă a poporului său:

„Era înainte neamul nostru mindru
 Și plin de tot felul de daruri,
 Avea toate darurile, toate virtuțile înțelepciunii,
 Întrecea pe toți în teologie și în geometrie,
 În retorica cea felurită și în literatura cea trudnică
 Și în poezie și în astronomie,
 Și în cîntările muzicale ale armoniei și în măsurile sonore,
 În ritmurile melodioase și bogate în tonuri.
 Dar acum toate au trecut, s-au pierdut toate și noi
 Sîntem între muritori batjocură și vis.
 Și împărăția ni s-a dus, ni s-a dus slava
 Înțelepciunii care ne era dată din fire.
 Și cu geamăt vărsăm din ochi belșug de lacrimi,
 Neavînd de nicăieri nădejde că ne vom bucura de
 tămăduire“²³⁰.

²²⁹ M. Costin, *Opere, ed. cit.*, p. 227, 246.

²³⁰ E. de Hurmuzaki — A. Papadopoulos - Kerameus, *Documente...*, vol. XIII, p. 447; trad. G. Murnu și C. Litzica, *Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor din anii 1592—1837*, București, 1914, p. 405.

Era rezultatul noului exercițiu al comparării trecutului cu prezentul și al comparării națiunilor sud-est europene între ele. Exercițiu propriu unor intelectuali care reflectează asupra prezentului și viitorului. Care fac, deci, istorie într-o manieră nouă: nu mai e vorba de înregistrarea pasivă a trecutului, ci de folosirea lui ca element capabil să explice prezentul. Călugărul Damaschin știe bine ce înseamnă cultura ateniană a vremii lui pentru călătorii apuseni, el le înțelege însă reacțiile în lumina trecutului. Matei al Mirelor comparase trist decăderea grecească și înflorirea otomană; Constantin Cantacuzino văzuse distanța ce se crease între greci sau români și occidentali; Sofianos făcuse reflecții similare despre neamul său, așa cum Theodosie al Ungrovlahiei plîngea „micșorarea și călcarea neamului nostru cestui românesc, carele odată și el era numărat între puternicele neamuri și între tarii oameni”²³¹.

O concepție nuanțată despre civilizație și despre virtuțile ei are Dimitrie Cantemir, autor ale cărui începuturi literare se situează la pragul dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Superioritatea unui popor trebuie să fie judecată — după el — nu numai după „vechimea lui și lățimea lui în toată sau în cea mai multă și mai mare a rătăzelii pământului parte [...], ce încă spre agonisia acestui titlu trebuiesc bunătățile obiceinice, cunoștința cinstii și nevoița spre dinsa, învățătura și vrednicile, care singure numai cele proaste și varvare obicei a schimba și a strămuta pot și din varvari elini, din păgini romani a-i preface, meșteșugul și mijloacele arată“. El cunoaște cuvintele lui Isocrate (confundat, ce-i drept, cu Socrate): „Nu elin iaste cela ce în Ellada trăiește, ce cela ce obiceiile cele bune și cinsteșe ale elinilor a învățat și le face”²³².

Iată de ce intelectualii secolului al XVII-lea cred într-un rol major al lor, acela de a lumina pe alții. Cele mai multe declarații de acest fel se găsesc în foile de titlu ale lucrărilor pe care le întocmesc, prezentate drept „cărți de învățatură“, „cărți folositoare sufletului“, adresate „întregului lor neam“, „spre luminare“, și în prefețele acelorași lucrări. Motivul lui Ptolemeu Filadelful, care puse să se traducă *Seotuaginta*, este în repetate rânduri folosit pentru principii mecenaiți care editau cărți eclesiastice în

²³¹ În prefața la *Liturghie*, București, 1680. Pentru mărturiile grecești v. C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 69, 100 etc.

²³² Cf. P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 251.

limba poporului. Se consideră ca o datorie a regilor și principilor nu numai să facă dreptate supușilor și să-i aperse, ci mai ales să le dea „mîncare și băutură sufletească“. Cărțile sînt alcătuite, traduse sau tipărite „pentru ca să se îndrepteze neamul țării noastre“. Idei noi, pe care paznicii tradiției le înregistrează cu îngrijorare, se răspîndesc acum cu repeziciune. Una este aceea a necesității traducerii cărților de cult și învățătură în limba poporului. În continuarea unui curent creat în Țara Românească încă din secolul precedent, în special prin opera traducătorului și tipografului Coresi diaconul, se ajunge în a doua jumătate a secolului al XVII-lea la o adevărată politică culturală, menită să pună capăt în cîteva decenii slavonismului în litere și cult. Acest program de traduceri în limba poporului are adesea potrivnici îndrjiti. Cînd, în 1700, Constantin Brâncoveanu vrea să traducă *Tîlcuirile* la cele patru evanghelii ale lui Teofilact al Bulgariei, patriarhul ecumenic Calinic al II-lea îi răspunde printr-o punere la punct întărită nu numai de o amplă argumentare, dar și de semnăturile a încă cinci chiriarhi. Patriarhul opinează că numai o „carte de învățătură“ se adresează tuturor. Teofilact e un autor dificil și chiar dacă prin traducere „vorbele sînt pe înțeles, dar gîndurile pe înțeles tot nu se fac, nici nu pot necărturarii să priceapă ceva, nici nu se face bine de obște [...]. Lumea de obște vrea să audă acele ce le caută ca să se înduioșeze, precum *Viețile sfinților*, precum cuvîntări de laudă și altele ca acestea; dar gîndurile cărturărești și pline de taină nu sînt pentru popor“²³³. Obiecțiile sînt, firește, înregistrate. Cu doisprezece ani mai înainte, se afirmase o nouă idee — asupra căreia am mai atras atenția — că *Biblia* se cuvine a fi citită de toți „și de mici și de mari [...] și bărbați și femei și tineri“. Sub semnătura patriarhului Dosithei, care în 1672, în sinodul de la Ierusalim hotărîse, dimpotrivă, că această carte „să nu fie citită de toți ci numai de cei care cu cercetarea cuvenită“ o studiază și care „cunosc felul în care se cercetează, se învață și în general se citește“ ea, ideea este cu totul nouă în cîmp ortodox. Prezența ei în prefața *Bibliei* românești din 1688 ne îndrumă spre cercul cărturarilor laici care au participat la traducerea și editarea cărții²³⁴.

²³³ E. de Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente...*, vol. XIV₁, p. 329—332.

²³⁴ V. Nicolae Miclescu și *Începuturile traducerilor umaniste în limba română*, mai sus, p. 150—151.

Scrisul în limba vie are ca scop învățătura și îndreptarea poporului. Este vorba deci de o vastă acțiune de educație. Prin ea se îndrumă etic și religios, dar nu numai atât: scrisul, cum spune Miron Costin, ajută și ca „prin cele trecute vremi să pricepem cele viitoare”²³⁵. El trebuie deci să influențeze spiritele, așa încît „ideea de a recurge la tipar pentru a răspîndi cultura și interesul pentru școli caracterizează tot secolul al XVII-lea”²³⁶, în Grecia ca și în țările române. La fel, imaginea trecutului glorios este căutată, reconstituită, expusă în scrieri istorice, difuzată. Pentru a-și hrăni mîndria națională, grecii urcă în timp pînă la Atena antică, a cărei istorie în limba populară o scrie George Cantaris (Veneția, 1675). Ca și în *Plîngerea celebrei cetăți Atena*, publicată șase ani mai tîrziu de Anton Bouboulis (Veneția, 1681), este evocată gloria apusă a republicii, sînt numiți oamenii mari care au ilustrat-o. În aceeași vreme, românii, prin Grigore Ureche, Miron Costin și Constantin Cantacuzino depun efortul de înviere a unor imagini de strălucire pierdută, antica Dacie romană locuită de oameni harnici și viteji, rezistenți împotriva cotorpirilor, liberi, cu înalt nivel de civilizație. La fel, Gundulić, slăvind trecutul Dubrovnikului (în poemul *Osman*) evocă întreaga istorie sîrbă, pe Nemanizi, pe Obilić cel înțelept sau Marko Kraljević.

Predilecția pentru istorie a intelectualilor secolului al XVII-lea răspundea unor rațiuni precise, decurgînd din însăși împrejurările generale pe care le traversa sud-estul european. Cursul evenimentelor își accelerează ritmul și sensul lor devine mereu mai aparent. În a doua jumătate a secolului, prezența noilor factori determinanți pentru soarta peninsulei — Austria și Rusia — se impune pretutindeni, ca și evidența că Imperiul otoman nu poate face față, ca altă dată, inițiativelor europene. Încă de la începutul secolului bosniacul Hasan ibn Turkhan al-Kâfi al Akhisâri (Pruščak, m. 1616) scrie *Principiile înțelepciunii în ordinea lumii (Usûl al-hikam fî nizâm al-‘âlam)* în care expune semnele și cauzele apropiatei decăderi a Imperiului otoman. Opera, neașteptată sub condeiul unui cărturar musulman, îi valorează porecla de „Machiavelli al Bosniei”. Către 1630, albanezul Kocibey, „un Montesquieu turc”, avertizează pe Murad IV într-o *Risala* (raport) despre decadența instituțiilor și moravurilor, care poate primejdui imperiul, și-i sugerează remedii. Cărturarii sud-

²³⁵ M. Costin, *Opere*, ed. cit., p. 244.

²³⁶ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 101.

est europeni încep să participe la Chestiunea orientală. În formă literară, raguzanul Ivan Gundulić expune în poemul *Osman*, mai suscitată, confruntarea victorioasă a creștinilor cu otomanii (e vorba de războiul polono-turc din 1621). P. Bogdan, în 1650, constată că *uires[...] turcicae sunt in his partibus [Balcani, n.n.] exhaustae, ipsi sunt inter se confusi, nullus ordo et magnus timor*²³⁷. Parvević insistă în memoriile sale către ambasadorii apuseni asupra slăbiciunii imperiului și asupra inițiativelor domnilor români de a se ridica „cu popoarele orientale ale Serbiei și Bulgariei, Tracia și Macedonia, pentru a se răzbuca și întoarce la antica libertate creștină”²³⁸. Corespondența diplomatică a cancelariei muntene din anii 1678—1716 îndeosebi (domniile lui Șerban Cantacuzino, Constantin Brâncoveanu și Ștefan Cantacuzino) formează un capitol important al documentației Chestiunii orientale. Alcătuită în cea mai mare parte sub supravegherea stolnicului Constantin Cantacuzino, ea exprimă deopotrivă *speranță și prudență*. În noua configurație politică, popoarele asuprite nu se puteau angaja orbește, dar acum ele trăiau în așteptarea mai optimistă a unor schimbări salutare și știaau că în orice caz ceva se schimbasese deja: „chiar dacă nu-i biruim (pe turci, n.n.), scria Stolnicul lui Hrisant Nottaras, dar nici așa de mai prejos ca dinșii nu sintem”²³⁹.

Observația evenimentelor era confirmată acum de reflecția filozofică și istorică. *Necesitatea transformărilor* devenise încă una din componentele gândirii intelectualilor sud-est europeni din secolul al XVII-lea. De aici frecvența motivului *evoluției ciclice* în opera Stolnicului: „Toate lucrurile cîte sint în lume au și acestea trei stepene duple care se fac, adecâte urcarea, starea și pogorirea, au cum le zic alții adaogerea, starea și plecarea. Deci dară nici un lucru nu iaste carele să nu dea pentr-acestea, ci numai unele mai în grab, altele mai în tîrziu le trec; iară tot la un steajăr să adună și să string în cea de apoi, adecâte în stricăciune și în pierzare dezlegindu-se. Deci dară așa toate fiind, iată și domniilor, crăiilor, împărățiilor, măriilor și tuturor celorlalte cîte sint, așa să întîmplă și le vin” (subl. ns.)²⁴⁰.

²³⁷ I. Pejascevič, *Peter Freiherr von Partchevič*, în „Archiv für Österreichische Geschichte“, 59(1880), p. 491, nr. 5.

²³⁸ *Ibid.*, p. 623—627, nr. 86.

²³⁹ E. de Hurmuzaki — N. Iorga, *Documente... XVI*³, p. 102.

²⁴⁰ *Istoriia Țării Românești*, în *Cronici munteni*, ed. cit., vol. I, p. 63.

Să recapitulăm aşadar noul inventar de idei al intelectualului sud-est european. Acest intelectual de formație nouă este un spirit curios, deschis informației despre alte culturi sau moduri de gândire. Alături de autoritățile tradiționale, care nu-l mai impresionează la fel ca pe înaintașii săi, el face loc altor autorități — clasice, sau contemporane străine. Idealul realizării spirituale scade în favoarea viețuirii „înțelepte“, virtuoză, cu componente antropocentrice, de criticism, erudiție, prudență, reușită socială și un cumpătat hedonism. Învățătura este concepută ca o activitate necesară, capabilă să innobileze pe cărturar, să educe pe cei mulți. Ea trebuie deci promovată prin scris, tipar, răspîndirea cărții și școală. Ea dezvăluie rămînerea în urmă a societăților sud-est europene față de Apusul înaintat, dar și un trecut glorios al acestor societăți, sursă de mîndrie, experiență și imbold pentru restaurarea unor instituții, virtuți și libertăți pierdute. Reflecția filozofică și observația istorică arată că întocmirea lumii este supusă unor schimbări necesare; prefacerile ce vor avea loc dau dreptul la speranță popoarelor asuprite. Cărturarul trebuie să urmărească evoluția evenimentelor și să lucreze în sensul lor. În gîndirea și activitatea sa el este dominat de o puternică notă civică²⁴¹.

ÎNCHEIERE

Înainte de a vedea în ce măsură cunoașterea intelectualilor sud-est europeni din secolul al XVII-lea ne ajută să înțelegem mai bine desfășurarea ulterioară a vieții spirituale din această parte a lumii, am vrea să prevenim împotriva riscurilor de generalizare născute din atenția prea mare dată unor fenomene izolate din ansamblul manifestărilor unor societăți în decurs de un secol. Să nu uităm aşadar că în epoca ce ne preocupă intelectualii reprezintă o slabă minoritate în populațiile sud-est europene; o bună parte din ei, cum am arătat, sînt clerici atașați tradiției Bisericii; tendința conservatoare este și mai accentuată în rîndurile cărturarilor musulmani; intelectualii cu orientări noi nu se

²⁴¹ M. Berza, *Culture roumaine et culture européenne au XVII^e et au début du XVIII^e siècles*, Sinaia, 1967, p. 23 (Université de Bucarest. Cours d'été 1967).

pot manifesta fără respectul, fie el formal, al instituțiilor existente, în primul rând al celor religioase, așa cum în acțiunile lor politice trebuie să țină seamă de ordinea constituită.

Într-un asemenea cadru general, se formează și acționează noii cărturari. Opera lor, deja aparentă, este una de termen lung. Însemnătatea ei o vor pune în lumină trei secole de frământări și prefaceri în gândirea, creația, întocmirile sociale și politice ale Europei de sud-est.

Situați la originile acestor prefaceri, intelectualii noștri sînt capabili să ne explice multe din fenomenele ulterioare. *Ei inaugurează, mai întîi, climatul cultural înnoitor al secolului al XVIII-lea. Cercetări recente²⁴² au arătat în ce măsură programul general și inventarul de idei al epocii Luminilor urmează și în Europa de sud-est efortul umanist al cărturarilor anteriori. Enciclopedismul, spiritul critic, credința în rolul culturii, cultivarea „înțelepciunii”, căutarea imaginii pierdute a trecutului, apelul la autorități străine tradiției, dezvoltarea conștiinței de neam, mîndria originilor, ceoncepția despre legea prefacerilor în trepte, funcțiunea majoră a scrisului și tiparului, atîtea din coordonatele culturale ale secolului al XVIII-lea sînt fixate de înaintașii din epoca pe care am cercetat-o. Continuarea operei începută de intelectualii secolului al XVII-lea arată că ea exprima necesități majore ale societății, că ea corespundea dezvoltării istorice, că fusese întreprinsă cu temeinicie și convingere.*

Considerați nu ca actori din primul act al culturii moderne, ci din ultimul al culturii medievale, noii intelectuali ne pot explica însă și multe din atitudinile Bisericii în secolele XVII-XVIII. Înnoirile adoptate sau propuse de ei provoacă reacțiuni care vor lua mai târziu forma unei deliberate rezistențe față de laicizarea gândirii și instituțiilor, pentru a se reduce la pragul dintre secolul al XVIII-lea și al XIX-lea într-o încercare de adaptare a structurilor religioase la noul climat intelectual biruitor. *Rolul determinant pe care cărturarii laici încep să-l joace încă din secolul al XVII-lea în conducerea patriarhatelor răsăritene este încă un semn al timpurilor; istoria ecleziastică și istoria spirituală a creștinătății ortodoxe va fi continuu împletită, începînd din această perioadă, cu istoria noilor intelectuali.*

²⁴² Al. Dușu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700—1821)*, București, 1968, 398 p.

Bine situați în evoluția societăților sud-est europene, acești intelectuali ne vor explica de asemenea sensul, desfășurarea și ritmul prefacerilor de după ei. Receptarea uneori fără rezistență a ideilor moderne, favoarea modelelor străine, adoptarea rapidă a unui fel de viață nou, atâtea din schimbările care ne surprind într-o lume dominată pînă atunci de atitudini conservatoare se dezvăluie a fi rezultatele unui proces mai îndelungat, cu rădăcini în epoca ce ne-a preocupat. Dar în același timp, în intelectualii secolului al XVII-lea vom afla și cel mai vechi portret al celor moderni. Setea lor pentru inovații, încrederea în cultură, atenția pentru problemele societății în care trăiesc, așa-dar „civismul“ lor, interesul mai pronunțat pentru filozofia practică decît pentru cea speculativă, capacitatea de a adapta etica la necesitățile imediate, de a soluționa problemele esențiale printr-o abilă utilizare a contingențelor, de a da culoare și valoare regională curențelor și filozofiilor de import, toate aceste trăsături existau la cărturarul veacului al XVII-lea.

Orice evocare modernă sau contemporană a „înaintașilor“ se referă, de aceea, pe bună dreptate, la aceste personalități. În dialogul cu trecutul, de care avem atît de des nevoie în cugătarea sau creația de astăzi, îi preferăm pe acești interlocutori, ale căror idei și opere le înțelegem mai bine tocmai pentru că cei dintîi ei făcuseră uriașul efort de a deschide căi noi spre viitor.

ISTORIOGRAFIA UMANISMULUI ROMÂNESC

Problema *umanismului românesc* este relativ recentă în preocupările istoricilor ideilor. Până acum vreo trei decenii faptele din scrisul sau gândirea secolului al XVI-lea, care puteau fi interpretate ca manifestări umaniste, au fost semnalate și tratate izolat, adesea drept simple curiozități literare, ca, de exemplu, cunoașterea limbii latine de către boier moldovean¹ sau versurile în limba italiană compuse de principele valah Petru Cercel². Aceeași categorie de fenomene din secolul al XVII-lea, numeroase și concludente, ar fi trebuit să îndrume pe cercetători către asocierea lor într-o explicație umanistă, dar mult timp acestei încercări i s-au opus două dificultăți de principiu, decurgând din aplicarea mecanică a criteriilor cronologice și morfologice ale istoriografiei culturale occidentale fenomenelor culturale din Europa de est și sud-est. Se constată, astfel, pe de o parte, anacronismul acestor fenomene, iar pe de altă parte absența păturilor sociale cu care să fie ele corelate în cultura românească. Umanismul a fost mult timp considerat drept o ideologie a burgheziei din secolele XIV—XVI, așadar un epifenomen al dezvoltării orașelor. Manifestările umaniste românești (ca și acelea din alte culturi ale Europei orientale sau de sud-est) erau însă mai târzii și datorate unor intelectuali aparținând în bună măsură clerului sau aristocrației. După cum vom vedea, chiar excelenți cunoscători ai mișcărilor culturale din întreaga Europă răsăriteană, ca P.P. Panaitescu au ezitat mult timp să accepte la noi fenomene care nu răspundeau criteriilor istoriografiei occidentale a umanismului, deși în mod evident ele nu țineau seamă de particularitățile evoluției ideilor în țările noastre și în Sud-estul european.

¹ B.P. Hasdeu, *Luca Stroici*, în „Ateneul român”, 1861, sept.-oct., p. 157—178.

² Al. Ciorănescu, *Rugăciunea lui Petru Cercel*, în „Revista Fundațiilor Regale”, 2(1935), nr. 9, p. 660—666.

Cu toate acestea, înmulțirea constatărilor de detaliu, informațiile dobândite despre cărturari, opere, idei, atitudini care vedeau incontestabile participări la curentul umanist — o acumulare istoriografică deocamdată cantitativă — și-a produs în ultimele decenii efectul, deschizând cercetătorilor din Europa de sud-est — cu șansa ca observațiile lor să fie acceptate de istoricii apuseni ai umanismului —, perspectiva unei noi cronologii și unei mai largi înțelegeri a întregului curent. Într-o perioadă în care nu numai „Occidentalismul“, dar chiar „Europocentrismul“ sînt puse în discuție, în favoarea unei viziuni mai limpezi, dacă nu mai echitabile, a aportului fiecărei civilizații și culturi — oricît de „regionale“ sau „exotice“ — la progresul umanității, se afirmă — la noi, ca și în alte școli sud-est europene, lăsate pînă de curînd în „conul de umbră“ al istoriografiei universale —, ipoteza unei prelungiri în timp și spațiu a destinului și operei umanismului. Curentul care în Occident a revoluționat gîndirea tradițională, teologică, provocînd o „Renaștere“, era alimentat de valorile romano-bizantine de care culturile sud-est europene (din hinterlandul spiritual al Imperiului de Jos) nu fuseseră niciodată lipsite³, în asemenea măsură încît un bun cunoscător al culturii românești, Alphonse Dupron, se putea acum două decenii întreba dacă românii — a căror continuitate spirituală latină nu încetase niciodată — au avut efectiv nevoie de o „Renaștere“⁴. Dar, firește, în climatul de gîndire al acestor culturi, apariția insistentă, uneori violentă, a antropocentrismului, noua preocupare pentru valorile clasice, greco-latine, în forme și texte genuine, pe care nu le „creștinase“ efortul erudit și ortodox al epocii patristice, însemna o înnoire, o chemare la reforme și revizuire de atitudine. Vechiul umanism bizantin revenea în veștmintele noi, raționa-

³ Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 301—307; Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, în Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2^e fasc., Paris, 1959, p. 4, 129—134, 138 și urm.

⁴ *Actes du Colloque international des civilisations, littératures et langues romanes*, Bucarest, 1959, p. 138: „În familia romanică voi [românii, n.n.] sînteți un caz singular, o treaptă foarte avansată în ceea ce numim epoca modernă: voi v-ați făcut fără să renașteți. Aceasta reprezintă o evoluție istorică perfect diferențiată în specificitatea ei. Nici o altă țară romanică nu are același privilegiu, care ar putea fi foarte important pentru a lumina intens experiența noastră romană comună a Renașterii [...]. Ar putea fi foarte important să se studieze mai deaproape la ce rezultat duce, ca știință a continuității istorice și autohtone, experiența voastră de a nu avea o Renaștere“ (intervenție pe marginea raportului lui Tudor Vianu, *Asupra caracterelor specifice ale literaturii române*).

liste, prevestitoare de mari reforme, ale umanismului occidental, fie el creștin, catolic, reformat, contrareformat. Cărturarii din Răsărit, fără să ignore chemarea ce li se adresa — și care, desigur, îi ispitesea — au ezitat o vreme în fața acestui asalt capabil să deterioreze vechile rindueli ale unor societăți și atitudini tradiționale. Dar s-au adăugat imperioși factori externi și interni. În Europa de sud-est se confruntau interesele politice ale celor trei mari imperii — habsburgic, țarist și otoman —; teritoriul intrase în zona politică activă a Sfintului Scaun care înțelegea să profite de cicumstanțele tulburi pentru atragerea la catolicism a unor largi comunități ortodoxe — din Ucraina și țările române până la creștinii arabofoni din Siria și Liban —, iar în aceeași vreme culturile acestor locuri slujeau idealuri înalte (afirmarea conștiinței naționale, condiție a luptelor politice pentru unitate și independență) la care convingerile umaniste puteau contribui. Astfel, umanismul a aflat teren fertil în Europa răsăriteană tocmai când în Apusul deja obișnuit cu schimbări și ritmuri alerte el lăsa loc altor curente de gândire. În al XVII-lea secol umanismul cunoștea o mare *translatio* spre Orient. În spațiu — până în Ucraina, Rusia, Balcani și Orientul Apropiat — și în timp —, pentru că manifestări tipice umaniste aflăm în această largă arie până în secolul al XVIII-lea. Iată tot atâtea elemente de largire a istoriei umanismului și, poate, prin contactele lui orientale, de îmbinare a formelor lui europene cu celălalt umanism, arabo-persan, născut pe terenul cultural atât de fertil al Islamului.

Din preludiile cercetării umanismului românesc fac parte o serie de studii sau contribuții mai mărunte privind ecourile Renașterii în țările române sau contactele cărturarilor de aici cu marele curent al cugetării, artei și literelor europene. Din bibliografia acestor preludii — pe care n-o vom recapitula integral am citat articolul din 1864 al lui Bogdan Petriceicu Hasdeu despre Luca Stroici, înalt demnitar moldovean (m. 1610), ale cărui cunoștințe de latină atestă nivelul și orientarea educației în rindurile unei părți — cel puțin — din aristocrația românească a timpului. Importanța acestor mărturii risipite în hirtii vechi, cuprinzînd o semnătură românească în limba latină sau dovada unor studii făcute în colegiile umaniste din străinătate a fost sesizată de cercetătorii de mai târziu. Nicolae Iorga a acordat cuvenita atenție acestui capitol al educației apusene a tinerilor români în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Dar marele istoric putuse descifra și din analiza scrierilor românești vechi semnele unei „renașteri“.

Astfel, în 1901, în introducerea la *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, el sublinia importanța „curentului greco-latin care domină în întâia parte (a secolului, *n.n.*), determinând scrierea de memorii cu forma îngrijită, de disertații erudite, de predici morale: un fel de tîrzie renaștere la un popor întîrziat în dezvoltarea culturii sale, renaștere provocată de cunoașterea elenismului prin curtenii orientali ai domnilor din secolul al XVII-lea, din a doua jumătate mai ales, de cunoașterea latinității prin elevii școlilor polone, fii de pribegi stabiliți în regatul vecin. *Curentul acesta dă poporului român, prin studierea îndepărtatelor și strălucitelor sale origini, prin povestirea trecutului de biruință, o mîndrie națională pe care n-o mai putea dobîndi pe cîmpii de luptă. El stabilește ideea unității și romanității neamului, ideea care a luminat, înălțînd și mîngîind pe cei cufundați în înjosire și durere, pînă în zilele noastre.*“⁵

Partea ultimă a acestui lung citat (subliniată de noi) cuprinde în forma sintetică, definitivă, obișnuită atîtor pagini ale lui Nicolae Iorga, una din trăsăturile umanismului românesc pe care cercetările ulterioare n-au făcut decît s-o confirme: *caracterul său militant, manifestat prin scrieri istorice angajate unei opere de redesteptare a conștiinței de sine a poporului român.*

Dar tot lui Iorga, și tot din 1901, îi datorăm o judecată privind revoluția *literară* pe care întîlnirea cu Renașterea italiană, mediată de școala și scrisul din Polonia, a produs-o în cultura românească a veacului al XVII-lea. Învățațul evocă „glasul armonios al antichității pe care-l auzeau școlarii români din Polonia. Scriitorii comentați în școli erau scriitorii antici și povestitorii la modă, poeții răspîndiți căutau să-și apropie spusele de ale acelor mari și îndepărtați maestri. De aici rezulta pentru ai noștri gustul cetirii, îndemnul la scris, întrevederea de orizonturi nouă, setea de adevăr și presimțirea frumosului, lucruri care nu puteau rezulta din studierea literaturii religioase în slavonește, literatură seacă, moartă, de tîlc și exegeză. Părăsind-o pe aceasta pentru a admira și imita pe cealaltă, spiritul românesc trecea de-a dreptul din întuneric la lumină, din negura medievală slavonă la claritatea modernă latină a Renașterii“⁶.

Reliefarea acestor două dimensiuni ale culturii românești din pragul epocii moderne cuprindea liniile directoare ale unei vizi-

⁵ *Op. cit.*, București, 1901, p. 11.

⁶ *Op. cit.*, p. 24–25.

ziuni valabilă și astăzi. Cercetările din ultimele șapte decenii n-au făcut decât să o confirme, ilustrând-o cu noi analize, cu descoperirea de noi date, opere sau personalități. Se înscriu, așadar, între primele eforturi de netezire a viitoarelor cercetări, o serie de contribuții la istoriografia culturii vechi românești.⁷ Prin ele figuri de cărturari români ai secolului al XVI-lea, ca Nicolae Olahus⁸ și Petru Cercel⁹ au devenit familiare în ipostaza lor umanistă, în operele cronicarilor veacului al XVII-lea au început a fi izolate elementele de erudiție tipice învățaților Contrareformei, fenomenele unei perioade au fost grupate, corelate, permițând evidențierea de idei și atitudini care duceau spre o nouă viziune a fazei de trecere de la medieval la modern în cultura românească și legitimând existența manifestărilor umaniste în conștiința culturală¹⁰.

⁷ Nu vom recapitula această luptă bibliografică a contribuțiilor de defrișare a câmpului cercetării, alcătuite din articole, note, biografii, paragrafe în manuale și tratate de istorie literară. Vezi pentru toate Marin Bucur, *Istoriografia literară românească*, București, 1973, îndeosebi p. 201—207 (*Culturalii*), 215—225 (*Reabilitatea Bizanțului*), 326—342 (*Studiile de istorie literară ale istoricilor*), 404—416 (*Contribuțiile româniștilor*), 417—439 (*Istoria literară veche la apogeu*).

⁸ Ioan Lupaș, *Doi umaniști români în secolul al XVI-lea*, în „Anuarul Institutului de istorie națională”, Cluj, 4(1926—1927), p. 337—363 (și în *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. I, București, 1928, p. 89—108); St. Bezdechi, *Nicolaus Olahus. Primul umanist de origine română*, Aninoasa—Gorj, 1939; personalitatea și opera lui Olahus au fost analizate la colocolviul aniversar organizat la Cluj-Napoca în 1968 (cf. Pompiliu Teodor, *Umanistul Nicolae Olahus*, în „Revista bibliotecilor”, 21(1968), nr. 1, p. 43—45), iar scrierile sale publicate de I. Sulea Firu și Corneliu Albu, *Umanistul Nicolae Olahus (Nicolae Românu)* (1493—1568). *Texte alese*, București, 1968, apoi în ediția Nicolae Olahus, *Correspondență cu umaniști batavi și flamanzi*, antologie de Corneliu Albu, trad. Maria Capoianu. București, 1974 (vezi și ampla bibliografie, p. 323—336).

⁹ M. Romanescu, v. nota 2; lucrarea acad. Șt. Pascu, citată mai jos; vieți romanzate de Al. Cartoian, *Petru Cercel, viața, domnia și aventurile sale*, Craiova, [f.a.] și C. Manolache, *Tragedia lui Petru Cercel*, București, 1940.

¹⁰ Fundamentale, deschizătoare de noi orizonturi rămân studiile lui P.P. Panaitescu: *Nicolas Spathar Milesco (1636—1708)* extras din „Mélanges de l'Ecole Roumaine en France” (1925), 145 p.; *Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin*, în „Academia Română. Memoriile secțiunii istorice”, S. III, 4(1925), 226 p.; *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines* extras din „Mélanges...” 5(1926), 95 p.; *Le prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand*, în „Revue des études slaves”, 6(1926), fasc. 3—4, p. 245—262.

Întârzierea unei lucrări de sinteză despre umanismul românesc explică persistența, în istoriografia literară dintre cele două războaie, a reticențelor, rezervelor, poate chiar a lipsei de curaj în recunoașterea și afirmarea existenței acestui curent în cultura noastră (Pompiliu Constantinescu putea afirma în 1934 că „în secolul al XVII-lea cronicarii moldoveni au cunoscut umanismul în școlile iezuite din Polonia, dar la ei nu se poate vorbi de o conștientă concepție umanistă”¹¹). Rezultatele cercetărilor mai sus menționate îngăduiau inaugurarea unei dezbateri de a cărei oportunitate a fost conștient unul dintre cei mai buni cunoscători ai culturii românești vechi, valorosul istoric P.P. Panaitescu. Acesta era scopul studiului său, *Renașterea și românii*, scris în 1945, dar rămas pînă acum inedit¹². Independent de faptul că această importantă lucrare n-a putut împlini la data redactării ei rolul stimulator scontat de autor, ea trebuie considerată drept cea dintîi încercare de a deschide un capitol nou (*umanismul*) în istoriografia culturii românești.

P.P. Panaitescu recapitulează primele contacte rodnice între umanism și cărturarii români (Nicolae Olahus, Mihai Valahul, Petru Cercel), prin mecenajii străini cu rosturi în cultura noastră (Despot-vodă), împrejurările introducerii învățămîntului umanist la români în secolul al XVII-lea, contactele învățaților noștri cu literatura clasică greco-latină, primele traduceri din asemenea opere, influența Contrareforme („iezuită”, așadar, după opinia lui Panaitescu, o negație a adevăratului spirit umanist). Autorul izolează notele renaștentiste din cultura românească a secolului al XVII-lea, ajungînd la următoarele concluzii: „Nu e vorba de elemente dispersate și întimplătoare, ci de o mișcare organică, o școală umanistă, care a introdus Renașterea, în elementele sale esențiale, în cultura românească, care a lăsat urmări fecunde în istoria noastră. Totuși sînt de făcut unele observații: e vorba de o Renaștere tîrzie, cu două secole după cea apuseană și apoi lipsesc unele caracteristici ale adevăratei Renașteri”, în primul rînd „*individualismul* manifestat prin scriitori culti”. P.P. Panaitescu se referă la tradiționalismul unor scriitori ca Miron Costin și Dimitrie Cantemir, cărora le reproșează ostentația cunoștințelor

¹¹ Articol din „Vremea”, reluat în *Scrieri alese*, București, 1957, p. 88—89; cf. și articolul aceluiași, *Iar d. Șerban Cioculescu și umanismul lui Ureche*, în „Vremea”, 7(1934), nr. 358, p. 7.

¹² Semnalat mie de Dan Zamfirescu și consultat prin bunăvoința doamnei Silvia Panaitescu.

clasice „fără linii clare de gândire“. Explicația ar fi proveniența iezuită a umanismului în cultura românească.

După influența culturii eline la români, prezentarea Renașterii artistice și a spiritului umanist în viața politică, autorul se ocupă de ceea ce consideră drept punctul central al studiului și anume bazele economice și sociale ale Renașterii la români. Concluziile sale sînt că principala cauză care a împiedicat înflorirea Renașterii la români în forme tipice a fost tocmai lipsa unei baze economice și sociale, care a generat acest curent în Apus.

Lăsînd de o parte unele observații și judecăți asupra cărora P.P. Panaitescu însuși va reveni peste două decenii¹³, studiul său avea o importanță deosebită deoarece pentru prima oară concentra informația privitoare la manifestările umaniste în cultura românească, încerca să ateste existența acestui fenomen la noi și să-i explice geneza. Istoricul fusese de la începutul creației sale atras de umaniștii români cărora le consacrase studii fundamentale (Petru Movilă, Grigore Ureche, Dimitrie Cantemir, Miron Costin)¹⁴. Viziunea lui P.P. Panaitescu despre umanismul românesc a fost oscilantă. Lui Ureche abia îi recunoaște influențe umaniste¹⁵. Miron Costin „nu putea fi umanist din două motive: întîi pentru că prin concepțiile sale era un reprezentant al clasei boierești, feudale, pe cînd umaniștii prin ideile lor reprezentau burghezia din orașele bogate ale Italiei și Apusului. În al doilea rînd, epoca umanismului trecuse; în secolul al XVII-lea nu mai exista umanism, Contra-reforma și formarea statelor absolutiste centralizate împiedicau în Apus libertatea de gândire. În veacul al XVII-lea se dezvoltase o formă decadentă a umanismului, școala iezuită, care păstrase din umanism doar înclinarea către studiul antichității clasice. Această nouă școală, acum sprijinită de regi, se adresa nobilimii, era reprezentanta unui umanism feudal, dacă se poate spune astfel, în faza tîrzie a feudalismului și spre deosebire de umanism, care se baza pe libertatea spiritului critic, însemna o încătușare a libertății de gândire, o reacțiune feudală și monarhică.“¹⁶ Așadar, „Mi-

¹³ În *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, P.P. Panaitescu va accepta (împreună cu S.D. Skazkin) că în Europa răsăriteană au existat umaniști care „s-au recrutat nu numai din burghezie“, ci și din aristocrație sau clerul înalt.

¹⁴ Vezi mai sus, nota 10.

¹⁵ *Introducere* la Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, București, 1966, p. 18.

¹⁶ *Introducere* la Miron Costin, *Opere*, București, 1958, p. 19.

ron Costin, elev al școlii iezuite, a cunoscut umanismul, sau mai bine zis cultura clasică, prin prisma acelei școli. Nici nu se putea altfel, el fiind un om al secolului al XVII-lea și un boier, pe când umanismul propriu al Renașterii, de esență orășenească, nu a putut pătrunde în țările noastre, unde i-a lipsit baza socială¹⁷. Adevărata concepție a lui P.P. Panaitescu despre umanismul românesc o vom afla într-un studiu scris peste douăzeci de ani¹⁸, când se eliberase de clișeele conformiste cărora le sacrificase în lucrările citate. Tratînd despre *Umanismul românesc în secolul al XVII-lea*, Panaitescu acceptă că deși „esența Renașterii este creația burghezii, aceasta nu înseamnă că nu pot exista și alte păături sociale, în alte părți ale lumii, în afara Italiei, care să fi adoptat o formulă proprie a Renașterii, legată de nevoile și de dezvoltarea lor”¹⁹. „Baza socială a umanismului românesc stă în marea boierime de tip nou, aceea care valorifică producția domeniilor sale pentru vânzarea pe piață, ale cărei interese erau să deschidă o fereastră spre Occident; ea dispunea de avere suficientă pentru a-și trimite fiii la școlile din străinătate, unde se învăța latinește și grecește. Alături de acești boieri se aflau între oamenii de cultură clasică și elemente orășenești române”²⁰, dar și clerici, ca Dosoftei. Între caracterele umanismului românesc Panaitescu află „aspectele general umaniste” (cunoașterea limbilor și literaturilor clasice, o concepție umanistă a istoriei, cultul civilizației, note de umanism creștin, raționalism, neoaristotelism) dar și „idei” și forme originale, specifice nevoilor societății românești: conștiința romanității poporului român, de unde noblețea originilor sale, ideea solidarității sociale (la Cantemir), tratarea istoriei românești nu pe provincii, ci unitar.

După asemenea contribuții care aduceau noi lumini privind contactele culturii românești cu Renașterea și umanismul, devenise posibilă o abordare a problemei din perspectiva istoriei gândirii, pe care și-a propus-o, pentru a răspunde invitației unei reuniuni internaționale, Tudor Vianu, în 1959. Vorbind în acel an, la Wittenberg, despre *Receptarea Antichității în literatura română* (în cadrul unui congres convocat de Academia de Științe din Berlin cu tema „Renaștere și Umanism în Europa Centrală și Răsări-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 203.

²⁰ *Ibidem*, p. 204.

teană“), învățatul Tudor Vianu rezuma astfel stadiul problemei umanismului românesc: „Cercetătorii români au stabilit de mai multă vreme faptele, fără să le grupeze însă în ceea ce s-ar putea numi Renașterea și umanismul la români, o temă rezervată cercetării viitoare. Această temă nu va putea fi realizată decît atunci cînd vechea literatură română nu va mai fi studiată cu simplul interes lingvistic și istoric-pragmatic, adică drept o colecție de documente pentru atestări de limbă sau ca izvoare de fapte istorice, așa cum s-a întîmplat în toată epoca pozitivismului. Este necesară pentru înțelegerea mai adîncă și pentru aprecierea literaturii române vechi considerarea ei din punctul de vedere al istoriei generale a culturii“²¹.

Mai multe împrejurări au permis în anii următori abordarea complexă a cercetării umanismului românesc considerat ca fenomen de gîndire și scris bine caracterizat. Noi analize ale umanismului ca atare au depășit viziunea lui Burckhardt care studiasse acest fenomen în limitele — mult timp necontestate — ale unei lumi și unei epoci îngust definite. Întemeiați pe fapte ale culturii europene puțin studiate pînă atunci, specialiștii au fost de acord că forme tipice de umanism se pot întîlni și în Răsăritul și Sud-estul continentului, dîncolo de data îndeobște acceptată, așadar chiar în secolele XVII și XVIII, și că agenții umanismului nu sînt neapărat tirgoveți, dar chiar intelectuali recrutați din aristocrație.

Tudor Vianu reia, în același an, într-un raport prezentat la Coloviul internațional de civilizații, literaturi și limbi romanice (București, 1959) judecățile sale privitoare la semnificația umanistă a mutațiilor care au avut loc în cultura românească pe la mijlocul secolului al XVII-lea. El recapitulează contactele cărturarilor români ai timpului cu scrierile latine ale antichității clasice sau ale umaniștilor medievali cu observația că „secolul al XVII-lea este epoca în care cultura antică pătrunde în literatura română“; subliniază „nivelul de cultură umanistă la care ajunseseră scriitorii români de atunci“²²; consideră că „umanismul românesc al secolelor XVII și XVIII este un curent istoric, expresia aspirației poporului român la libertatea națională și socială, expresia unei

²¹ *Die Rezeption der Antike in der rumänischen Literatur, în Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, I. Bd., Berlin, 1962, p. 329 (cf. și Tudor Vianu, *Studii de literatură universală și comparată*, ed. 2-a, București, 1963, p. 560).

²² *Sur les caractères spécifiques de la littérature roumaine, în vol. cit.*, p. 127.

voințe generale de a se smulge jugului apăsării otomane și feudale, o manifestare a patriotismului românesc²³. Iar dacă „accesul la literatura antică nu a generat la noi o literatură originală de tipul Renașterii și umanismului“, faptul s-ar datora, afirmă Vianu, „lipsei libertăților publice, într-o lume feudală încă puternică, [ceea ce] a împiedicat manifestările cugetării libere, atitudinile critice față de instituții și potențați“²⁴. În fapt, cercetările anilor următori au demonstrat nu numai manifestări ale spiritului și atitudinilor critice, dar chiar capacitatea alcătuirii de opere originale, ca tratatul *Despre dărnicie* scris în 1649 de Udriște Năsturel²⁵. Vianu căuta încă dovezi ale *transmisiei* valorilor clasice, după modelul culturilor occidentale, deși el însuși sugerase într-o altă comunicare din 1958²⁶ o abordare diferită a fenomenului, incompatibil mai rodnică în cazul umanismului românesc: „O influență literară, scria Tudor Vianu, este un proces care poate fi privit ca *transmisiune* sau ca *receptare*. Istoria literară, așa cum s-a constituit în secolul al XIX-lea și s-a dezvoltat ca studiu al izvoarelor externe în comparatism, a urmărit mai mult transmisiunea decât receptarea [...]. În stadiul actual al cercetărilor noastre, devine necesar și posibil studiul influențelor antice în Renaștere, apoi în întreaga cultură modernă, din unghiul receptării lor, adică studierea acestor influențe ca *evenimente ale lumii moderne*, adică întreșesute în dezvoltarea ei, cu tendințele și curente de opinie care au străbătut-o [...]. Simpla identificare de izvoare, alăturarea de texte, nu pot da toate rezultatele așteptate. Este necesară o *înțelegere a influențelor în spiritul istoriei, ca o forță a prezentului*“ [sublinierile noastre]. Iată idei care îngăduie identificarea manifestărilor umaniste în cultura românească în spiritul *selectiv și pragmatic* al acestei culturi caracterizată prin adoptarea originală a valorilor din cugetarea și literele europene sau orientale, după exigențe proprii și fără a sacrifica „modelor“.

Istoria umanismului românesc a constituit o atentă preocupare a profesorului Mihai Berza în ultimii ani ai activității sale. Regretatul istoric a tratat despre umanismul civic într-o conferință

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Vezi în acest volum, p. 51 și urm.

²⁶ *La Renaissance et l'Antiquité*, în *Il mondo antico nel Rinascimento, Atti del V Convegno internazionale di studi sul Rinascimento*, Firenze, 1958, p. 107–110; cf. și Tudor Vianu, *Studii de literatură comparată și universală*, p. 37–38.

prezentată la Cursurile de vară de la Sinaia în 1967²⁷ și a rezumat trăsăturile umanismului din culturile balcanice punând concluziile dezbaterilor pe această temă la cel de-al II-lea Congres internațional de studii sud-est europene (Atena 1970). În același an revine asupra umanismului în articolul *Problèmes majeurs et orientation de la recherche dans l'étude de l'ancienne culture roumaine*²⁸. Într-un studiu despre relațiile culturale în secolul al XVIII-lea, publicat în 1975²⁹, Mihai Berza rezumă astfel convingerile sale privind caracterele umanismului românesc: „În peisajul cultural român al secolului al XVII-lea, în care elementele tradiționale sînt încă numeroase și factorii de rezistență destul de puternici, specialiștii au încercat în ultima vreme — și, după mine, au reușit — să stabilească existența unei mișcări umaniste cu unele trăsături distinctive. Umanism tîrziu, dar care se leagă de marele umanism italian și european ca una din ultimele sale forme, și, în special, se înscrie într-un curent umanist sud-est european, la rîndul lui obiect recent de studiu. Între caracteristicile umanismului român se pot nota: o conștiință vie a valorilor antichității clasice, întemeiată pe contactul direct cu operele literaturii antice și pe interpretarea ei renascentistă, o trezire a spiritului critic care stimulează o incipientă critică a surselor, o mai largă curiozitate intelectuală legată de un sentiment nou al valorilor umane, convingerea că cultura, dezvoltînd capacitățile spirituale și morale, îl înobilează pe om, această ultimă trăsătură asociindu-se cu ideea unei misiuni speciale a cărturarului, care face din umanist un militant pentru ridicarea poporului său din condițiile de viață în care se găsea. Ideea centrală și deosebit de rodnică a mișcării umaniste a fost aceea a descendenței romane a românilor.“

Sub titlul *Umanesimo romano* Petru Iroaie a publicat în 1967³⁰ o serie de studii consacrate unor aspecte diverse ale culturii românești vechi, autorul oprindu-se îndeosebi asupra *Conștiinței latine a românilor* și asupra unor umaniști între care Petru Cercel. Iroaie încearcă să izoleze, înaintea umanismului erudit și literar, un „umanism popular“ românesc, un substrat etic ancestral al ideii de om

²⁷ M. Berza, *Culture roumaine et culture européenne au XVII^e et au début du XVIII^e siècle*, Sinaia, 1967, p. 23.

²⁸ „Revue Roumaine d'Histoire“, 9(1970), p. 491—496.

²⁹ *Rapporti culturali italo-romeni nel Settecento*, în „Archivio storico lombardo“, 101(1975), extras, Milano, 1975, p. 4.

³⁰ Trapani, Editore Celebes, 398 p.

sintetizat în conceptul de „omenie”³¹. De un „umanism popular de substrat” corelat valorilor etice geto-dacice s-a ocupat și I.C. Chițimia³². Zoe Dumitrescu-Bușulenga crede, la fel, într-o „vocație a umanismului” la români — cum vom vedea îndată — dar datorită originii noastre latine³³.

I.S. Firu, G. Hajos, și C. Göllner au dat o primă prezentare, sumară, a manifestărilor umanismului pe teritoriul țării noastre în *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*³⁴. Noua versiune a tratatului de *Istoria filozofiei românești* (1972) consacră *Epocii umanismului* trei capitole datorate lui I.S. Firu (*Umanismul în țările române*) și Petru Vaida (*Dimitrie Cantemir; Neoaristotelismul în țările române*)³⁵. Umanismul cărturarilor români din secolul al XVII-lea este văzut drept un curent „cu tendințe practice educative, urmărind făurirea unei conștiințe istorice, premisă necesară pentru formarea conștiinței naționale, a unei conștiințe patriotice și a unei culturi proprii românești”³⁶. Se distinge între umanismul boierimii (limitat) și al orășenilor („platformă a luptei împotriva feudalismului”). Dimitrie Cantemir este „cununa” umanismului românesc, iar neoaristotelismul, „episod al pătrunderii clasicismului în țările române, al trezirii interesului

³¹ *Op. cit.*, p. 7—24 (studiul datează din 1945).

³² *Umanism occidental și umanism sud-est european*, în „Revista de istorie și teorie literară”, 21(1972), nr. 1 p. 23—30.

³³ Am folosit și noi expresia „umanism popular” pentru a desemna adresa largă, națională a umanismului românesc (vezi mai sus, p. 2-22); în alt sens expresia este folosită de Liliana Botez, *Elemente de umanism popular în legendele turcești receptate de Dimitrie Cantemir*, în „Revista de istorie și teorie literară”, 25(1976), nr. 1, p. 127 și urm.

³⁴ București, 1964, p. 53—57: *Umanismul și raționalismul în țările române*.

³⁵ *Op. cit.*, București, 1972, p. 37—118. Neoaristotelismul, pătruns la noi îndeosebi prin opera învățatului grec Teofil Coridaleu a fost studiat de Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique en Roumanie et la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée*, Bucarest, 1948 (ed. I-a), Thessaloniki, 1967 (ed. 2-a); Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române în secolele XVII-XVIII*, în „Studii clasice”, 9(1967), p. 253—266; Valeriu Streinu, *Doctrina despre logică la Teofil Corydaleu, în Probleme de logică*, vol. I, București, 1968, p. 201—231; Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București 1969, p. 871—882: *Aristotel în România*. Publicarea operelor lui Coridaleu în ediție critică și traducere franceză a fost întreprinsă de C. Noica (au apărut tomurile I. *Introduction à la Logique*, Bucarest, AIESEE, 1970, 273 p. și II, *Commentaires à la Méta-physique*, Bucarest, 1972, 356 p.)

³⁶ *Op. cit.*, p. 56 (I.S. Firu).

pentru cultura antică, poate fi considerat ca o parte integrantă a umanismului românesc.³⁷

Umanismul și cultura românească veche a mai fost prezentat într-un studiu de sinteză de acad. Ștefan Pascu (1971)³⁸, care dăduse cu ani înainte o altă contribuție importantă la istoria umanismului românesc³⁹. Din anul următor datează recapitularea noastră privitoare la aceeași temă⁴⁰. Tot o considerare de ansamblu a temei propune Liliana Botez, într-un articol recent⁴¹.

Aceste studii — toate provizorii — au avantajul de a fi oferit o viziune de ansamblu asupra umanismului românesc și de a-i fi asigurat un loc de nimeni contestat azi în istoria gândirii și a culturii noastre. În ultimii ani cercetătorii au sporit cunoașterea fenomenului fie prin eforturi comparatiste de descifrare a specificului umanismului nostru, în cadrul celui european, fie prin noi contribuții asupra umaniștilor români și a operelor lor.

Teme profunde pentru studiul umanismului românesc propune Zoe Dumitrescu-Bușulenga în volumul *Valori și echivalențe umanistice, excurs critic și comparatist*⁴², îndeosebi în prima parte (*Sinteză de cultură românească*), în care autoarea, înfățișînd *Spiritul umanismului românesc în umanismul european*, recapitulînd personalitățile și operele de obicei citate în tratarea acestei teme, afirmă curajos: „Ni se par mult mai grele în cumpăna umanismului nostru, cum îl înțelegem, personalități ca Ștefan cel Mare și Neagoe Basarab, decît acelea ale lui Petru Cercel ori Olahus⁴³. Așadar, fără a ignora capacitatea lui Petru-vodă de a se impune lui Stefano Guazzo în ale sale *Dialoghi piacevoli* (Veneția, 1586), ca „unic învățător al legilor, prea fericit slujitor al prozelor și rimelor toscane, curtezan desăvîrșit, iscusit diplomat și gentilom

³⁷ *Ibidem*, p. 103 (Petru Vaida).

³⁸ *L'humanisme et la culture roumaine ancienne*, Cluj, 1971, 36 p., versiune românească în „Tribuna“, 16(1972), nr. 1—5 și 7—13.

³⁹ *Petru Cercel și Țara Românească la sfîrșitul secolului al XVI-lea*. Sibiu, 1944, 280 p.

⁴⁰ Vezi volumul de față, p. 9-31.

⁴¹ *Umanism românesc — tradiții și împliniri în secolul al XVII-lea*, București, 1979, 21 p. (sub tipar).

⁴² București, Editura Eminescu, 1973. Deja în volumul *Renașterea. Umanismul și dialogul artelor*, București, 1971, p. 85, autoarea judeca atitudinea ca aceea a lui Cantemir, care exprima „filozofia de mijloc, clasicizantă, pe calea indiscutabilă a descendenței romane“, cugetare de inspirație umanistă.

⁴³ *Op. cit.*, p. 15.

universal⁴⁴, Zoe Dumitrescu-Buşulenga recomandă altă abordare a studiului umanismului românesc, o cale spinoasă, laborioasă, dar cît de fecundă, cale parcursă de la „originea noastră din partea Romei [care] ne-a dat vocația umanismului odată cu limba și cu singele“, pînă la „viziunea echilibrată asupra lumii“, a căii de mijloc în „*Învățăturile* lui Neagoe“⁴⁵. Etapele obligatorii ale cercetătorului acestui subiect dificil dar fascinant sînt: confluențele daco-greco-romane și bizantine pe pămîntul nostru, contribuția creștinismului la alcătuirea unei *forma mentis* românești, analiza atentă a creației folclorice, opera „unui domn activ ca Ștefan cel Mare ori a unui moralist-contemplativ ca Neagoe Basarab“. La capătul cercetării Zoe Dumitrescu-Buşulenga făgăduiește, pe bună dreptate, că îi vom vedea pe români „în vremea Renașterii europene [...], ca totdeauna în istoria lor, la fel cu popoarele europene, dar și altfel decît acestea.“ Autoarea a dat astfel îndemn și orientare unor investigații în care cercetătorii se angajau cu speranța de a afla „filosofia măsurării noastre, a unui popor cu o viziune rațională, armonioasă asupra lumii, de regăsit în toată cultura românească, în toate produsele ei țînînd de cuvînt, de culoare, de formă, de sunet“⁴⁶.

În cercetarea umanismului românesc Alexandru Duțu a pătruns treptat, după ce își stabilise o întemeiată autoritate în studiul mentalităților, atitudinilor și al circulației ideilor în secolul al XVIII-lea. Demersul său este metodic și, în căutarea antecedentelor fenomenelor pînă atunci studiate, cercetătorul află „un program cultural care persistă în secolul al XVIII-lea, menținîndu-se sub forma unei tradiții de gîndire, prin succesive procedee de transformare, în umanismul care nu mai este o categorie istorică, ci o permanență de civilizație“⁴⁷. Analizînd faptele de cultură într-o largă perspectivă, Alexandru Duțu, ajunge, ca în toate contribuțiile sale științifice, la rezultate limpezi, fondate pe amplă informație, judecăți pătrunzătoare și bine cumpănite. „Schimbarea din mentalitate, în prima

⁴⁴ În textul original citat de George Lăzărescu și Nicolae Stoicescu, *Țările Române și Italia pînă la 1600*, București, 1972, p. 128: „Unico dottore di leggi, felicissimo servitore di prose e di rime toscane, gentilissimo cortteggiano, destrissimo negoziatore e gentil huomo universale“.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 17, 20.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 20.

⁴⁷ Al. Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, 1972, p. 119.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 123.

jumătate a secolului al XIX-lea, se reliefează cu claritate, dar ea nu-și va dezvălui întreaga semnificație dacă nu va fi raportată la mutația care s-a petrecut în cultură în a doua jumătate a secolului al XVII-lea⁴⁸. Umanismul românesc „contribuie masiv la cristalizarea și dezvoltarea conștiinței naționale. Un contact direct cu realitatea social-politică și absența speculației, clădită cu umbrele lucrurilor, conferă acestei mișcări culturale un caracter militant⁴⁹. „Accentele specifice ale umanismului român [sint] patriotismul, toleranța, înțelepciunea rațională⁵⁰. Alexandru Duțu izolează pertinent notele cugetării și scrisului umaniștilor români, convingerile și politica lor culturală⁵¹. Observațiile sale, tot atâtea pietre de vad în cercetarea fenomenului, sint reconfortante pentru studiile viitoare pe care le sugerează și le luminează⁵². În *Umaniștii români și cultura europeană* Alexandru Duțu, arătînd că „prima obligație care revine cercetării este de a se atașa studiului interdisciplinar, capabil să restituie evoluția mentalităților“ (domeniu ilustrat prin numeroase lucrări ale sale de pionierat), își exprimă convingerea că „cercetarea structurii culturale din epoca umanismului român poate dezvălui rolul pe care l-au jucat factorii de stabilitate și cei de deplasare în formarea proiectului existențial colectiv⁵³. Cartea, stimulantă în multe din articulațiile sale, propunînd piste de adîncire a studiilor dar, în același timp, cutezînd cu fericită intuiție imagini de ansamblu chiar cînd investigațiile de detaliu lipseau⁵⁴, ne îngăduie să măsurăm golul acoperit în numai cincisprezece ani de istoriografia culturii românești în ce privește cunoașterea unuia dintre cele mai fertile curente ale acestei culturi. Să măsurăm siguranța dobîndită de cercetători în relativ puțini ani (1958—1974), comparînd bilanțul relativ sărac și recomandările unor ample cercetări

⁴⁸ *Ibidem*, p. 122—123.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁵¹ Vezi tot capitolul *Umanismul civic* din lucrarea citată, p. 90—123 (și bibliografia, p. 250—251). Cf. și studiile aceleiași, *Valeurs intellectuelles et valeurs sentimentales dans la culture roumaine au 17-e siècle* în *Etudes Européennes. Mélanges offerts à Victor L. Tapié*, Paris, 1973, p. 371—379; *Il tema della „Translatio studii“ negli storici romeni della fine del seicento*, în „*Revista storica italiana*“, 85(1973), nr. 3, p. 507—513.

⁵² *Op. cit.*, București, 1974, p. 20.

⁵³ *Op. cit.*, p. 21.

⁵⁴ Al. Duțu deplînge adesea în lucrarea sa (p. 8—43) carența studiilor speciale asupra diferitelor opere, manifestări, personalități ale umanismului românesc.

făcute de Tudor Vianu⁵⁵, cu viziunea încheată din cartea citată a lui Alexandru Duțu⁵⁶.

Contribuții importante la cunoașterea rolului umanismului în dezvoltarea și afirmarea conștiinței naționale românești au adus cercetătorii care s-au ocupat de izolarea informațiilor pe care vechii noștri cărturari le-au avut cu privire la latinitatea poporului român și a limbii lui. Încă de la începutul secolului problema fusese studiată de V.A. Urechia⁵⁷. Ea a fost reluată de autorii care s-au ocupat de ideile cronicarilor referitoare la originea românilor⁵⁸. Cercetări speciale au întreprins Eugen Stănescu⁵⁹ și Șerban Papcostea⁶⁰ iar considerații sintetice asupra temei a făcut Adolf Armbruster în remarcabila sa teză de doctorat din 1971⁶¹.

După cum s-a putut observa din chiar titlurile lucrărilor citate mai sus, multe din ele tratează problema umanismului în perspectivă fie temporală, fie spațială mai largă. Aceste abordări ale temei sînt explicabile nu numai prin exigențele interdisciplinare ale

⁵⁵ *Die Rezeption der Antike*, v. mai sus, nota 21.

⁵⁶ Vezi și contribuțiile ulterioare ale lui Al. Duțu, *L'humanisme et l'évolution des rapports culturels européens aux XVII^e—XVIII^e siècles*, în „Revue Roumaine d'Histoire“, 16, 1977, 1, p. 3—16 și *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, 1978, p. 5—84, capitolele: *Unitate și diversitate în epoca umanistă europeană și Formarea filosofului și a patriotului*.

⁵⁷ *L'idée latine chez les Roumains*. Alois, 1900.

⁵⁸ Așa, de pildă, P.P. Panaitescu în studiile sale despre Grigore Ureche (1955) și Miron Costin (1958), vezi *Contribuții la istoria culturii românești*, București, 1971, p. 493—495 și 551—555. Vezi și I.C. Chițimia, *Bazele istorice și izvoarele ideii originii latine a poporului și a limbii române la Gr. Ureche și M. Costin*, în „Analele Universității București“, Seria științe sociale, filologie, 14(1965), p. 23—59 (reluat în volumul celuiiași, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, București, 1972, p. 159—196); Fr. Pall, *Fragen der Renaissance und der Reformation in der Geschichte Rumäniens*, în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde“, 9(1966), nr. 2, p. 5—27; P. Teodor, *Evoluția gândirii istorice românești*, Cluj, 1970; Al. Piru, *Valori clasice*, București, 1978, p. 7—22: *Umanismul cronicarilor* (concepția istorică, dar și motivele umaniste în gândirea și scrisul lor).

⁵⁹ *Premisele medievale ale conștiinței naționale românești. Mărturiile interne*, în „Studii“, 17(1964), nr. 5, p. 967—1 000; același, *Numele poporului român și primele tendințe umaniste interne în problema originii și continuității* în „Studii“ 21(1969), nr. 2, p. 189—206.

⁶⁰ *Les Roumains et la conscience de leur romanité au moyen-âge*, în „Revue Roumaine d'Histoire“, 4(1965), nr. 1, p. 15—24.

⁶¹ *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, București, 1972, în special p. 183—213: *Epoca de aur a culturii medievale românești*; cf. și bogata *Bibliografie*, p. 251—254.

cercetării (curentul se manifestă deopotrivă în gândire, litere și arte) dar și prin avantajele asocierilor și comparațiilor cu umanismul central și sud-est european în general sau ale încadrării fenomenului într-o evoluție culturală mai lungă. Așa, de pildă, după cum arătam mai sus, discuțiile recente despre barocul în literatura noastră au prilejuit frecvente referiri la umanism⁶², după cum prezentarea clasicismului⁶³ sau a iluminismului românesc⁶⁴ implică necesare corelări cu motive și manifestări umaniste.

Pentru Mircea Muthu (*Literatura română și spiritul sud-est european*, București, 1976), „umanismul românesc (și nu numai el) este impregnat de atitudinea antiotomană fățișă după dezastrul de la 1683, când devenea limpede agonia Imperiului otoman“. Observația autorului nu privește însă exclusiv pe Cantemir și a lui „dramă intelectuală“⁶⁵; Muthu consideră întreagă „schimbarea axei noastre de orientare culturală și politică de la Răsărit spre Apus.“⁶⁶ Ea începuse, credem, mai înainte decît o vede autorul („odată cu stolnicul Cantacuzino și Dimitrie Cantemir“) și o revenire asupra temei, cu preocuparea pentru amănunt și interpretarea corectă dovedite în lucrarea citată ar aduce, neîndoielnic, noi lumini în cunoașterea acestei epoci, de cultură românească. Dar îi datorăm lui Mircea Muthu o excelentă considerare a momentului cantemirian, a legăturilor lui umaniste⁶⁷.

Am lăsat la urmă din considerente de metodă studiile de detaliu privind *cărturarii*, și *instituțiile* (școli, tipar, biblioteci) sau *edițiile de scrieri umaniste*, apărute în anii din urmă, deși este de la sine înțeles că în cea mai mare măsură tocmai asemenea contribuții condiționează lărgirea continuă a înțelegerii acestui capitol al cul-

⁶² Vezi îndeosebi lucrările lui Dan Horia Mazilu și Edgar Papu, citate mai sus, p. 29.

⁶³ D. Păcurariu, *Clasicismul românesc*, București, 1971, p. 13 și urm. Autorul își încheie astfel considerațiile preliminare: „Se poate vorbi de o „vocație“ clasică a literaturii române? Există la noi un fond de echilibru, o măsură a lucrurilor, o pondere și un „bun simț“, care ne sînt esențiale, pe care folclorul și creația românească cultă le exprimă și care ne face, poate, în mod deosebit receptivi la arta clasică“ (p. 28—29).

⁶⁴ Așa, în studii ale lui Al. Dușu; D. Ghișe și P. Teodor, *Fragmentarium iluminist*, Cluj, 1972, p. 5—20 (Repere în studiul iluminismului românesc), definind o perioadă preiluministă în cultura noastră ar vădi (după M. Berza, *Raporturi culturale romeni me Settecento* p. 15, nota 32) „tendența de a lărgi prea tare noțiunea, absorbînd aproape epoca umanismului“.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 55.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 56.

⁶⁷ Capitolul *Între balcanitate și balcanism*, *op. cit.*, p. 55—92.

turii noastre. Eforturile erudite și pasionate ale lui Dan Zamfirescu au atestat definitiv apartenența *Învățăturilor lui Neagoe Basarab* creației spirituale românești a secolului al XVII-lea⁶⁸, ceea ce a încurajat primele valorificări ale motivelor umaniste din această operă⁶⁹. Dumitru Velicu a consacrat ultimele sale monografii lui Grigore Ureche și Miron Costin, relevând cu convingere notele umaniste din operele celor doi cronicari⁷⁰. S-a scris mult despre spătarul Nicolae Milescu și stolnicul Constantin Cantacuzino, îndeosebi cu prilejul aniversărilor de 250, respectiv 300 de ani de la nașterea cărturarilor⁷¹. După substanțialele monografii ale lui P.P. Panaitescu și Dan Bădărau, care pun în lumină umanismul lui

⁶⁸ Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Probleme controversate*, București, 1973 (cu referiri și la celelalte contribuții ale cercetătorului la stabilirea paternității lui Neagoe și bibliografia subiectului, p. 403—412).

⁶⁹ Cornelia Comorovschi în *Studiu introductiv la Literatura umanismului și Renașterii*, vol. I, București, 1972, p. LXI-LXII, CVII-CVIII; vezi și vol. III, p. 222—232; Dan Zamfirescu în „Ateneu” 5 (1968) nr. 5, ancheta *Literatura română veche*.

⁷⁰ Grigore Ureche, București, 1979, p. 333—338; *Miron Costin*, București 1973, p. 72—75, 162—181; vezi și Puiu Enache, *Viața și opera lui Miron Costin*, București, 1975. Sugestive prin multe din observațiile și judecățile autorilor, două lucrări întinse despre cronicarii secolului al XVII-lea, G.G. Ursu, *Memorialistica în opera cronicarilor* și Eugen Negrici, *Narațiunea în cronicile lui Gr. Ureche și Miron Costin* (ambele publicate în 1972 de Editura Minerva în colecția „Universitas”) nu vădesc preocuparea izolării atitudinilor, influențelor sau contaminărilor umaniste în operele analizate. Justiificabile prin criteriile în primul rînd literare ale celor doi cercetători, absența acestei analize ne privează de constatări — neîndoielnic valoroase — pentru istoria gândirii și a culturii noastre abordată în perspectivă comparativă. În remarcabilul studiu despre *Portraits roumains et interférences stylistiques en Moldavie dans la première moitié du XVII-e siècle*, în „Revue des études sud-est européennes”, 16(1978), nr. 4, p. 704—705, Răzvan Theodorescu relevă „triumful vizualului” caracteristic epocii, manifestat în cultura românească nu numai prin iconografia atât de „europeană” a Movileștilor, dar și în scrisul „cronicarului moldovean celui mai celebru al secolului al XVII-lea, umanistul filo-polonez și aproape baroc, care a fost Miron Costin”. Așteptăm cu interes un studiu al lui Răzvan Theodorescu asupra umanismului românesc reflectat în artele plastice și, după exigenta dar atât de fertila metodă interdisciplinară a autorului, mereu corelat cu creația literară, cu ideile și atitudinile timpului.

⁷¹ Vezi mai sus, p. 83 și P.V. Haneș, *Studii de istorie literară*, București, 1970, p. 7—42: *Cercetări vechi și noi despre Nicolae Milescu-Spătarul*; Corneliu Dima-Drăgan și Livia Bacîru, *Constantin Cantacuzino Stolnicul*, București, 1970 (și bibliografie, p. 331—334); Virgil Cândea, *Stolnicul între contemporani*, București, 1971.

Dimitrie Cantemir⁷², Petru Vaida a consacrat acestei dimensiuni definitorii a gândirii și operei Principelui un întreg volum⁷³, fundamental pentru cunoașterea întregului umanism românesc.

Edițiile critice ale scrierilor din literatura română a secolelor XVI-XVII fac parte din aceeași categorie de eforturi preliminare indispensabile cercetărilor de istorie a umanismului. Nu vom da aci bibliografia acestor ediții⁷⁴, observînd numai că operele principalilor autori ca și cele anonime interesînd cunoașterea acestui curent au fost publicate sau sînt în curs de editare, însoțite de valoroase studii introductive. Ne referim la autori ca Neagoe Basarab (editat de Florica Moisil, Dan Zamfirescu), Petru Cercel (Al. Ciorănescu), Nicolaus Olahus (I.S. Firu, Corneliu Albu), Udriște Năsturel (Virgil Cîndea), Grigore Ureche (editat de P.P. Panaitescu), Miron Costin (ed. P.P. Panaitescu), Nicolae Milescu (Corneliu Bărbulescu, I. Ciurea, P.V. Haneș, Virgil Cîndea), Dimitrie Cantemir (P.P. Panaitescu, Ion Verdeș, Gh. Guțu, Virgil Cîndea, Stela Toma), Constantin Țantacuzino (Mihail Gregorian), Radu Greceanu (Mihail Gregorian), Dosoftei (N.A. Ursu), Radu Popescu (Mihail Gregorian) sau la opere anonime cum sînt cronicile muntene ale secolelor XVI-XVIII (Mihail Gregorian), *Carte românească de învățătură și îndreptarea legii* (ambele îngrijite de colectivul de drept vechi românesc al Academiei R.S. România). La aceste texte editate

⁷² P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 250—252; Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964, p. 198—226.

⁷³ Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, 1972, 311 p. (și bibliografie, p. 273—282). Mai numeroase sînt lucrările consacrate limbii (Șt. Giosu), stilului (Dragoș Moldovanu), artei literare (Manuela Tănăsescu, Doina Curticăpeanu, Elvira Sorohan) în opera lui Cantemir, lucrări care au în comun — ca și acelea despre umanismul Principelui — situarea lui hotărîtă în perioada modernă a culturii românești, reprezentînd astfel tot atîtea contribuții la o nouă cronologie, mai îndrăzneată și, în opinia noastră, mai corectă, a acestei culturi (Cantemir este încă inclus de tratatele academice în perioada „veche” a culturii noastre, la un loc cu Neagoe Basarab sau Varlaam). Bibliografia lucrărilor publicate pînă în anul tricentenarului Cantemir (1973). la Mariana Iova, *Dimitrie Cantemir, domnitor român și savant de reputație mondială*, București, 1973, 77 [-192]p. Deosebit de importante pentru umanismul lui Cantemir sînt comunicările prezentate la al X-lea Colocviu al Societății de studii germano-române „Mihai Eminescu” din Freiburg (decembrie 1973) și publicate în „Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität”, 2(1974), de M. Mălița (Cantemir and Leibniz), E. Papu, M. Moraru etc.]

⁷⁴ Pentru edițiile apărute pînă în 1969 a se vedea I. Coteanu și J. Dănăilă, *Introducere în lingvistica și filologia românească. Probleme, bibliografie*, București, 1970, p. 292.

integral sau fragmentar se adaugă antologii ca *Literatura română veche* (G. Mihăilă și Dan Zamfirescu); *Cărțile populare în literatura românească* (Ion C. Chițimia și Dan Simonescu), *Literatura umanismului și renașterii* (Cornelia Comorovschi), *Din istoria filozofiei în România*. Preocupările de istoriografie universală în scrisul nostru vechi studiate acum patru decenii de Demostene Russo și Iulian Ștefănescu⁷⁵ solicită din nou atenția specialiștilor⁷⁶; problema este de un interes deosebit pentru istoria umanismului, ca orice fenomen care exprimă tendințe de lărgire a orizontului cultural, apelul la erudiție, cultivarea istoriografiei ca sursă de informație, suport de reflecție morală sau mijloc de educație.

În domeniul editării și analizei textelor care ilustrează evoluția umanismului românesc mai sînt încă multe de făcut. Operele lui N. Milescu sau D. Cantemir nu sînt încă integral editate, după manuscrisele originale; atribuirile a numeroase scrieri din secolul al XVII-lea sînt încă discutate⁷⁷; cită vreme manuscrisele românești din același secol sînt insuficient cercetate și valorificate, despre o cunoaștere exhaustivă a scrisului umanist românesc nu se poate vorbi.

Trebuie incluse în bibliografia curentului studiile privind prefacerile în *învățămîntul românesc* al secolelor XVI-XVIII prin înființarea de școli cu program umanist, laic și cu predarea în limbile

⁷⁵ Demostene Russo, *Studii istorice greco-române*, t. I, București, 1939 p. 91—100; Iulian Ștefănescu, *Cronografele românești de tipul Danovici*, în *Opere istorice*, București, 1942.

⁷⁶ P. Cernovodeanu, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine aux XVII^e et XVIII^e siècles*, în „Revue Roumaine d'Histoire”, 9(1970), nr. 4, p. 677—697; 10(1971), nr. 2, p. 293—312; 11(1972), nr. 1, p. 53—77; 13(1974), nr. 1, p. 73—94; G. Mihăilă, *Cultură și literatură română veche în context european. Studii și texte*. București, 1979, p. 380—404; *Începuturile istoriografiei universale în limba română: Cronica lui Mihail Moza (1620) și izvoarele sale*.

⁷⁷ A se vedea, de pildă, încercările de atribuire de opere lui N. Milescu (de către P.V. Haneș) sau lui Dosoftei (de către N.A. Ursu), cf. mai sus, p. 82-83 164-171 și 221 încercări care vădesc insuficienta studiere a textelor revendicate.

⁷⁸ A se vedea îndeosebi: Șt. Bârsănescu, *Schola latină de la Cotnari, biblioteca de curte și proiectul de academie al lui Iacob Eraclide Despotul*, București 1957; același, *Academia domnească din Iași, 1714—1821*, București, 1962; Victor Papacostea, *Originile învățămîntului superior în Țara Românească*, în „Studii” 14(1961), p. 1152 și urm. (cf. și versiunea franceză în „Revue des études sud-est européennes”, 1(1963), n. 1—2, p. 7—40); Gh. Pârnuță, *Școala de la Sf. Sava în sec. XVII-XVIII*, în „Revista de pedagogie”, 1961, nr. 10; Șt. Bârsănescu, *Schola graeca et latina din Tîrgoviște*, în volumul *Din istoria pedagogiei românești*, vol. II, București, 1966; Gh. Cronț, *L'Aca-*

antichității clasice. Este vorba de școlile domnești („academii“) de la Cotnari, Tirgoviste, București și Iași.⁷⁸ Rațiunile înființării lor, programele de învățământ, profesorii — adesea cunoscuți reprezentanți ai umanismului occidental sau din Levant —, elevii și îndeosebi proveniența lor socială, iată informații capabile să ne lămurească asupra împrejurărilor în care educația tradițională societății românești se modifică în spiritul nou al umanismului Contrareformeii.

Bibliotecile secolelor XVII-XVIII, ca tezaure de lucrări clasice, erudite, dar și ca expresie a unei noi atitudini intelectuale au fost la rindul lor studiate ca un capitol al istoriei umanismului⁷⁹; între aceste biblioteci, de interes particular, s-au bucurat acelea ale familiilor Cantacuzino și Mavrocordat⁸⁰, reprezentative pentru educația, preocupările și relațiile culturale întinse la care ajunseră cărturarii români de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Complectate cu studii de istorie a tiparului românesc⁸¹, asemenea lucrări au furnizat informațiile necesare descifrării unui „mesaj umanist care — cum observa Al. Duțu — s-a impus cititorilor contemporani

démie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII^e siècle. Le contenu de l'enseignement, în „Revue des études sud-est européennes“, 4(1966), nr. 2, p. 437—473; Gh. Pârnuță, *Istoria învățământului și gândirea pedagogică din Țara Românească (sec. XVII-XIX)*, București, 1971; Ariadna Camariano-Cioranu, *Academiile princiare din București și Iași*, București, 1971 (și ed. franceză, Thessaloniki, 1974). Încercări de interpretare a unor vechi mențiuni documentare din care s-ar putea deduce evoluția culturii și a educației prin școală la români în secolele X-XVI mai face Șt. Bărsănescu în volumul său *Pagini nescrise din istoria culturii românești*, București, 1971. Încheierile autorului nu sînt totdeauna convingătoare, ca și multe din „descoperirile“ sale, „neașteptate“ (așa, de pildă, „proverbul din 1387 la români“ analizat de p. 84—86: „Părinții mănincă aguridă și copiilor li se strepezesc dinții“, parafrazat într-un document muntean, nu e nici popular, nici românesc, ci numai o referire sapiențială biblică — *Ieremia*, 31, 29).

⁷⁸ Corneliu Dima-Drăgan, *Biblioteci umaniste românești*, București, 1964; același, *Bibliothèques roumaines anciennes (XVI^e—XVIII^e siècles)*, în „Gutenberg Jahrbuch“, 1978, p. 347—357.

⁸⁰ Corneliu Dima Drăgan, *Biblioteca unui umanist român — Constantin Cantacuzino Stolnicul*, București, 1967, Mario Ruffini, *Biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino*, trad. de D.D. Panaitescu și Titus Pîrvulescu, București, 1973; Corneliu Dima Drăgan „*Bibliofilia Mavrocordaților*“, în *Ex-libris*, București, 1973, p. 171—180; Jakó Zsigmond, *Legăturile bibliofile și științifice cu Țara Românească ale lui Kőleséri Sámuel*, în culegerea de studii ale aceluiși *Philobiblon transilvan*, trad. Livia Bacîru, București, 1977, p. 227—236.

⁸¹ Mircea Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi pînă în 1918*, București, 1968 (cu bogată bibliografie).

ai cărților și manuscriselor elaborate în epoca brincovenească. Umanismul român a imprimat civilizației cărții din sud-estul european un impuls care nu poate fi explicat decât dacă se ține seama de faptul că nici un alt centru sud-est european nu a propus popoarelor balcanice un program de proporții și cu o perspectivă similare⁶².

Dacă progresele înregistrate în reconstituirea umanismului românesc, operă, cum am văzut, nu mai veche de două-trei decenii, au cerut permanente incursiuni în istoria generală a umanismului european și a relațiilor culturii noastre cu gândirea, istoriografia și literalele Europei apusene și centrale⁶³, este evident faptul că cercetările viitoare vor trebui să țină mereu mai mult seamă de manifestările umaniste de pe întreg teritoriul României, de operele cărturarilor maghiari și sași din Transilvania, de activitatea școlilor și tiparnițelor, bibliotecilor maghiare și germane. Mult timp istoria umanismului în țara noastră în diferitele lui expresii culturale a fost studiată separat și numai rareori s-au făcut obligatorii raporturi între fenomene, când era vorba de cărturari sași la curtea lui Despot-vodă, citate de Laurențiu Toppeltin în opera lui Constantin Țanacuzino, sau de legăturile Mavrocordaților, cu Ștefan Bergler sau Samuel Köleseri. Dar în ultimii ani, pe lângă lucrări noi adăugate unei bibliografii destul de ample⁶⁴ se remarcă preocuparea tratării umanismului în România în variatele sale manifestări culturale în mod global, comparatist⁶⁵. Amplificarea

⁶² Al. Dușu, *Locul culturii române în dezvoltarea civilizației cărții în Sud-estul european*, în culegerea de studii *România în sud-estul Europei*, București, 1979, p. 42. *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969, cap. *Carte și societate în secolul al XVIII-lea și originalitate în cultura română*, București, 1972.

⁶³ Între lucrările recente privind relațiile cu Italia, patria umanismului, a se vedea G. Lăzărescu și N. Stoicescu, *Tările Române și Italia, până la 1600*, București, 1972, și Mario Ruffini, *L'influsso italiano in Valacchia nell'epoca di Constantino Voda Brâncoveanu (1688—1714)*, Monachii, 1974 (Societas Academica Dacoromana, Acta Historica, XI); cf. și Al. Marcu, *Il rinascimento rumeno e l'Italia in cerca della latinità dei romeni*, Bucarest, 1940.

⁶⁴ A se vedea A. Dankanits, *XVI századi olvasmányok*, București, 1974; Zs. Jakó, *Irás, könyv, értesílmiség*, București, 1976; același, *Philobiblon transilvan*, București, 1977 (traducere a părții a III-a din lucrarea precedentă); Carol Göllner, *Johannes Honterus*, București, 1960; Bernhard Capesius, *Sie förderten den Lauf der Dinge. Deutsche Humanisten auf der Boden Siebenbürgens*, Bukarest, 1967; același, *Deutsche Humanisten in Siebenbürgen*, Bukarest, 1974.

⁶⁵ Cităm în acest sens cele două tratate de istorie a filozofiei românești (vezi mai sus, p. 338), lucrările deja menționate ale lui Jakó Zsigmond și valoarea teză de doctorat a Ilenei Bitay, *Antichitatea greco-romană în cultura*

acestor cercetări va aduce fără îndoială un spor de înțelegere nu numai a umanismului românesc, dar deopotrivă a umanismului maghiar și săsesc din Transilvania, prin punerea în lumină a unor trăsături comune acestor fenomene datorită condițiilor istorice identice în care s-au produs ele, și exigențelor social-politice, aceleași, care le-au determinat: apărarea împotriva permanentei amenințări din afară, imperatiivele educării poporului în limbi vernaculare, necesitatea modernizării instituțiilor și a economiei.

Iată cum, dintr-o ipoteză de lucru, pînă nu de mult timid avansată, umanismul românesc a reușit într-un interval relativ scurt să-și ocupe locul cuvenit în istoria culturii noastre. De mai buna cunoaștere a acestei mișcări de gîndire și creație spirituală pe care o vor aduce cercetările viitoare depinde nu numai înțelegerea corectă a prefacerilor din cultura secolului al XVIII-lea, dar și aprofundarea unor trăsături de gîndire și atitudine față de lume și viață, care definesc *forma mentis* românească.

umanistă din Transilvania, Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai“, 1978, care cuprinde și capitolul *Privire asupra fenomenelor similare în cultura Moldovei și Țării Românești*; vezi, în importanta bibliografie a tezei, și alte lucrări cu această perspectivă comparatistă, ale Ilenei Bitay sau ale altor autori.

NOTA AUTORULUI

Capitolele cărții de față reprezintă studii publicate sau inedite din anii 1961—1979, a căror editare împreună se justifică nu numai prin tematica lor comună, dar și prin cuprinsul lor revizuit și amplificat sau prin faptul că unele, apărute mai întâi în limba franceză, sînt *pentru prima oară prezentate publicului românesc*.

Umanismul românesc este o lecție ținută la Cursurile universitare de vară și colocviile științifice de limbă și cultură românească (Sinaia, 23 iulie — 19 august 1972), apărută în broșură, Sinaia, 1972, 21 p. (și în limba franceză, sub titlul *L'humanisme roumain*, Sinaia, 1972, 25 p.). A fost reluat în „Studii și articole de istorie“, 17(1972), p. 13—14. Textul a fost *modificat și adăugit* îndeosebi în partea sa finală privind *ideile reprezentative ale umanismului românesc*.

Umanismul lui Udriște Năsturel și agonia slavonismului cultural în Țara Românească este *pentru prima oară publicat în limba română*. Studiul a apărut mai întâi, în limba franceză, în „Revue des études sud-est européennes“, 6(1968), nr. 2. p. 239—288. Un fragment intitulat *Udriște Năsturel și începuturile umanismului românesc* a fost publicat în „România literară“ 2(1969), nr. 11 (23), p.23, reluat de „Familia“ 5(1969), nr. 8, p. 15. Așadar opusculul *Despre dărnicie* redactat de Udrișe Năsturel în slavonă ca epistolă dedicatorie la *Triodul-Penticostar*, Tîrgoviște, 1649, și pe care îl considerăm drept prima scriere umanistă originală scrisă de un cărturar român, *apare acum pentru întâia oară în românește*.

Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română a apărut mai întâi în „Limbă și literatură“, 7(1963), p. 29—76 și în extras, București, 1963, 48 p. Textul este publicat *revizuit, actualizat, amplificat* cu argumente care apără paternitatea lui Milescu asupra traducerii *Vechiului Testament*, în legătură cu noile ipoteze ale lui N.A. Ursu. Schema traducerilor din secolul al XVII-lea ale *Vechiului Testament* a fost refăcută pentru o mai bună înțelegere a relațiilor între originale, primele versiuni, și cele derivate.

Am inclus în prima parte textul *Cărții cu multe întrebări*, cea dintâi traducere a lui Milescu, editată pentru prima oară integral, după cum demonstrez după comparații cu textul publicat de P.V. Haneș.

În același grup de studii despre activitatea de traducător a lui Milescu au fost grupate trei alte articole:

Tratatul „Despre rațiunea dominantă”, prima operă filozofică publicată în limba română (1688) este forma amplificată a unui articol publicat, în rezumat, sub un titlu apropiat, în „Viața românească” 16(1963), nr. 3, p. 84—89, însoțit și de *reproducerea prescurtată a textului tratatului după ediția din 1688, cu o versiune în româna de azi*.

O epigramă grecească tradusă de Nicolae Milescu, notă publicată în „Limba română”, 12(1963), p. 291—295 este reimprimată cu *adaosuri privind istoricul prototipului bizantin* și cu argumente în m. potrivă atribuirii acestei traduceri mitropolitului Dosoftei așa cum propune N.A. Ursu.

„*Franțozii*” în bibliile românești din secolul al XVII-lea este o notă din „Limba română”, 19(1970), nr. 2, p. 139—140.

Pentru situarea umaniștilor români în mediul de cultură al zonei noastre geografice am inclus în volum, pentru prima oară în *limba română* studiul:

Intellectualul sud-est european în secolul al XVII-lea, publicat sub titlul *Les intellectuels du Sud-est européen au XVII^e siècle* în „Revue des études sud-est européennes”, 8(1970), nr. 2, p. 181—230 și nr. 4, p. 623—688, cu actualizarea referințelor bibliografice.

Istoriografia umanismului românesc reprezintă un capitol redactat anume ca încheiere a acestui volum.

THE SUPREMACY OF REASON

Contributions to the History of Romanian Humanism

The Supremacy of Reason is a short treatise of moral philosophy written in the first century A.D. by a philosopher from Alexandria belonging to Poseidonius school. For a long time being attributed to the Jewish historian Josephus Flavius, the work was introduced to the modern literature in the early sixteenth century. It was translated into Latin by Erasmus of Rotterdam (1524) under the title *De imperatrice ratione*. J. Freudenthal, who published the main study upon this work, quotes many other translations in English, French, German, Italian, Spanish, Dutch and Czech but, like other scholars, he ignored that *The Supremacy of Reason* had also been translated into Romanian (1661—1664) and had been printed at Bucharest in the *Bible* of prince Șerban Cantacuzino (1688). Since *The Supremacy of Reason* represents the first philosophical work published into Romanian, Virgil Căndea* gave the same title to his studies on the history of the Romanian Humanism.

First of all, the Author makes a general presentation of this trend in the history of the Romanian culture (pp. 9—32), the period and ways the humanist ideas got into the Romanian culture and the great personalities who thought and wrote in a humanist spirit. The Romanian Humanism represents a specific chapter of that

* Virgil Căndea — corresponding member of the Academy of Social and Political Sciences of Romania, Doctor of Philosophy, wrote several studies on Romanian and South-Eastern European ideas. He edited the works of Demetrius Cantemir, Alexandru Odobescu, Nicolae Bălcescu (*in collaboration*), and published a monograph on Constantin Cantacuzino (*Stolnicul între contemporani*, i.e. *The High Steward and his Time*). He also contributed to the knowledge of the international relationships of the Romanian people, to the identification of manuscripts and other Romanian works found abroad, as well as the discovery of the Melkite art. Translations from the world literature (Dante, Francis Bacon, etc.).

trend in the European culture and, at the same time, it was used to shift humanist ideas and works both in the literature of the Balkans and of the Near East. All the main characteristics of the Humanism (the critical spirit, the interest in the ancient literatures, the development of philology, the idea of civilization and of becoming noble through culture etc.) find themselves in the Romanian thinking and literature of the sixteenth and the seventeenth centuries.

In 1649, Udriște Năsturel, a great Romanian scholar and statesman wrote in Slavonic a short treatise on generosity. This work is first published in Romanian in this volume with the photographic reproduction of the original text (pp. 70—77). In the commentaries, Virgil Căndea gives the reasons Udriște Năsturel tried to cultivate a Romanian humanism of Slavonic expression (*The Humanism of Udriște Năsturel and the Agony of Cultural Slavonism in Wallachia*, pp. 33—69), stating that such an attempt could not be successful under the circumstances when the Romanian scholars were making efforts to introduce the vernacular language in writing and printing.

The Author also examines the works of other seventeenth century Humanists such as Nicolae Milescu, dignitary at the Court of Moldavia, of Wallachia, then of Russia, well known in the European history for his famous embassy in China between 1675—1678. Besides his translation of *The Supremacy of Reason* (published in excerpts, pp. 190—214), V. Căndea analyzes other translations done in the same humanistic spirit by Milescu such as: *The Book with many questions*, a compilation of the works of St. Athanasius of Alexandria (the whole text, pp. 89—105), *The Old Testament* (the first complete version in Romanian) and an anonymous epigram dedicated to the king David (pp. 215—221). A short notice explaining the reason Milescu translated as *French* (Rom. „franțozi”) the word *galateni* of II *Maccabees* 8,20 completes the studies about *Nicolae Milescu and the Beginnings of the Humanist Translations into Romanian* (pp. 79—223).

The Romanian humanists arose as a result of the shifts in the thinking and the attitudes of the scholars from the South-Eastern Europe and Levant during the seventeenth century. The author explains the reasons of these shifts and the efforts for moderniza-

tion. He also presents the main protagonists of the new ideas in the Greek, Romanian, Bulgarian, Serbian, Bosniac, Croat, Turkish and Christian Arabic cultures, in his study entitled *The South-Eastern European Intellectual in the seventeenth century* (pp. 225—326).

The chapter *The Historiography of the Romanian Humanism* (pp. 327—349) is a survey of the literature published so far on this topic.

LISTA ILUSTRĂȚIILOR

1. Tirgoviștea la mijlocul secolului al XVII-lea, principalul centru cultural al Țării Românești, unde funcționa Școala greco-latină și creau cărturari umaniști ca Udriște Năsturel, Daniil Panonianul, Paisie Ligaridis. Gravură contemporană. (Biblioteca Academiei R.S. România, Cabinetul de stampe).

2. Matei Basarab, domnul Țării Românești (1632—1654), patronul politicii de redresare culturală de concepție tradițională, medievală. Gravură contemporană. (Biblioteca Academiei R.S. România, Cabinetul de stampe).

3. Mănăstirea sirbească Hilandar de la Muntele Athos, pentru obștea căreia a fost imprimat, la Tirgoviște, în 1649, *Triodul-Penticostar*. (Foto C. Simionescu).

4. Doamna Elina, soția lui Matei-vodă Basarab, patroana *Triodului-Penticostar* din 1649 și semnatara *Predosloviei* (micul tratat umanist despre dărnicie redactat de fratele doamnei, Udriște Năsturel). Portret din *Tetra-vanghelul*, manuscris din 1644. (Atena, Muzeul bizantin).

5. *Triod-Penticostar*, în limba slavă, Tirgoviște, 1649. Foaia de titlu. (Biblioteca Academiei R.S. România, Secția carte rară).

6. *Triod-Penticostar*, Tirgoviște, 1649. Emblema Elinei Basarab, patroana cărții, și versurile dedicatorii alcătuite de Udriște Năsturel, în care se aduc laude doamnei pentru dărnicia sa (Biblioteca Academiei R.S. România, Secția carte rară).

7. Micul tratat [*Despre dărnicie*] scris de Udriște Năsturel, prima operă umanistă din literatura română, publicat ca predoslovie a *Triodului-Penticostar* din 1649, f. 2^v—4^v și semnat de Elina Basarab, sora autorului. Începutul textului. (Biblioteca Academiei R.S. România, Secția carte rară).

8. Udriște Năsturel, [*Despre dărnicie*], f. 3^r.

9. Udriște Năsturel, [*Despre dărnicie*], f. 3^v.

10. Udriște Năsturel, [*Despre dărnicie*], f. 4^r.

11. Udriște Năsturel, [*Despre dărnicie*], f. 4^v.

12. Constantinopol la sfârșitul secolului al XVII-lea, centrul de cultură în care au creat umaniști români — Nicolae Milescu și Dimitrie Cantemir. Gravură contemporană. (Biblioteca Academiei R.S. România, Cabinetul de stampe).

13. *Carte cu multe întrebări...*, compilație din scrierile Sf. Athanasie al Alexandriei, tradusă de Nicolae Milescu. Ms rom. 494, f. 269^v: în rindurile 9—11 Spătarul intercalează în text observația că „mai jumătate den limba rumânească [este] luată de la letini”. (Biblioteca Academiei R.S. România, Secția manuscrise).

14. *Biblia*, Frankfurt, 1597. Foaia de titlu. După această ediție a tradus Nicolae Milescu *Vechiul Testament* și a fost definitivată versiunea românească

a *Bibliei de la București* (1688) (Biblioteca Academiei R.S. România, Secția carte rară).

15. Traducerea *Vechiului Testament* de Nicolae Milescu revizuită de alți „dascăli ai locului“. Ms. rom. 45, f. 2^v (Cluj-Napoca, Biblioteca Filialei Academiei R.S. România).

16. *Cuvîntu innaintea cărții aceștiia cătră Prea Sfințitul Mitropolit*, epistolă dedicatorie a copistului Dimitrie din Cimpulung către Theodosie Veștemeanul, mitropolit al Ungrovlahiei. Ms. rom. 45, f. 1^v (Cluj-Napoca, Biblioteca Filialei Academiei R.S. România).

17. *Cuvîntu innainte cătră cititori*, din ms. rom. 45, f. 456^v. (Cluj-Napoca, Biblioteca Filialei Academiei R.S. România).

18. *Doslușirea cărții aceștiia, cum vei putea înțelege cetîndu-o mai preiușor*, notă explicativă asupra aparatului critic al ms. rom. 45, f. 467. (Cluj-Napoca, Biblioteca Filialei Academiei R.S. România).

19. Șerban Cantacuzino, domnul Țării Românești (1678—1688), patron al versiunilor greacă (Veneția, 1687) și română (București, 1688) ale *Bibliei*. Reproducere după tabloul votiv de la mănăstirea Hurez. (Foto M. Panaitescu).

20. *Biblia*, Veneția, 1687, editată cu sprijinul material al lui Șerban Cantacuzino. Foaia de titlu. (Biblioteca Academiei R.S. România).

21. *Biblia lui Șerban*, București, 1688. Foaia de titlu. (Colecția autorului).

22. Emblema lui Șerban Cantacuzino și versurile dedicatorii alcătuite de Radu Greceanu în *Biblia* din 1688. (Colecția autorului).

23. *Pentru singură țiuțoare gîndirea*, traducerea românească a tratatului *Despre rațiunea dominantă* efectuată de Nicolae Milescu. Ms. rom. 45, f. 447^v. (Cluj-Napoca, Biblioteca Filialei Academiei R.S. România).

24. *Despre rațiunea dominantă*, originalul grec imprimat în *Biblia* de la Veneția, 1687, p. 894. (Biblioteca Academiei R.S. România).

25. *Pentru singurul țiuțoriul gînd*, traducerea lui N. Milescu revizuită de „dascălii locului“ în *Biblia lui Șerban*, p. 740 b. (Colecția autorului).

26. Alexandru Mavrocordat Exaporitul (1641—1709), mare dragoman al Porții, prototip al intelectualului modern din Turcografia secolului al XVII-lea. Portret contemporan. (Demostene-Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. II, București, 1939, planșa 41).

27. Postelnicul Constantin Cantacuzino (m. 1663), înalt demnitar al Țării Românești, cărturar, întemeietorul bibliotecii umaniste de la Mărgineni. Gravură contemporană. (Viena, Oesterreichische Nationalbibliothek, Bilderarchiv).

28. Stolnicul Constantin Cantacuzino (1640—1716), om politic și storic, reprezentant al umanismului civic românesc. Portret contemporan în tabloul votiv al mănăstirii Hurez.

29. Mihnea (Mihai) al III-lea Radu, domn al Țării Românești (1658—1659) provenit din noua pătură a cărturarilor levantini, poet, caligraf, cunosător al limbilor clasice și orientale. Gravură contemporană. (Nicolae Iorga, *Domnii români după portrete și fresce contemporane*, Sibiu, 1930, p. 112).

30. Constantin Brincoveanu, domn al Țării Românești (1688—1714), patron de opere innoitoare în cultura românească și a popoarelor din Balcani și Orientul Apropiat. Portret contemporan. (Biblioteca Academiei R.S. România, Cabinetul de stampe).

31. Dimitrie Cantemir (1673—1723), domn al Moldovei (1710—1711), învățat polihistor, reprezentant de seamă al umanismului românesc. Portret contemporan. (Biblioteca Academiei R.S. România, Cabinetul de stampe).

32. Nicolae Mavrocordat, mare dragoman al Porții, apoi domn al Moldovei (1709 și 1711—1715) și al Țării Românești (1716 și 1719—1730). A inaugurat epoca „fanariotă” în conducerea țărilor române. Erudit, clasicizant, autorul unui tratat de etică, bibliofil de renume europeană, a fost o personalitate exemplară în galeria intelectualilor „moderni” din Europa de sud-est a secolelor XVII-XVIII. Gravură contemporană. (Biblioteca, Academiei R.S. România, Cabinetul de stampe).

33. Dosoftei (Dimitrie, Barila, 1624—1693), mitropolit al Moldovei, cărturar poliglot, primul mare poet al literaturii române, figură proeminentă între intelectualii clerici din secolul al XVII-lea. Replică modernă a unui portret contemporan. (Iași, Colecția Mitropoliei Moldovei).

34. Hrisant Notara, patriarh al Ierusalimului, reprezentant al intelectualității sud-est europene de la începutul epocii moderne, frecvent oaspete al curților domnești de la București și Iași, prieten și corespondent al umaniștilor români ai vremii. Portret contemporan. (Demostene Russo, *Studii istorice greco-române*, București, 1939, vol. I, pl. 20).

35, 36, 37. Reprezentanți ai societății și culturii moderne din Levantul secolelor XVI-XVII: medic evreu și negustori (raguzan, armean, evreu) din Constantinopol. Schițe de epocă. (N. Nicolay, *Navigations et Pègrinations*, 1568. Londra, British Museum).

38. Turci cultivați din secolul al XVII-lea: derviși mevlevi. Miniatură de epocă. (Paul Coles, *The ottoman impact on Europe*, London, 1968, p. 55).

INDICE

- A**
- Abdallah' Abdī ibn Muhammed al Bosnawī, v. Bosnawī.
Abdia, profetul 157.
Aber Macabeul 184, 212.
Abisinia 244, 247.
Abū'l Faradj, scriitor arab 194.
Achas Macabeul 194, 212.
Accolti, Benedetto, umanist italian 231.
Aconcio, Giacomo, ginditor protestant 269.
Adnan, Abdulhak 284.
Adrianopol 257.
Aelianus, scriitor elin 98.
Africa 229, 230.
Agapie Cretanul, scriitor grec 84.
Agathange de Vendôme, P., misionar francez 244.
Agathias, autor bizantin 217.
Agheu, profetul 157.
Agrafa (Grecia) 244, 249.
Ahasverus, personajei legendar 302.
Ahmed Sūdī al-Bosnawī, cărturar bosniac 287.
Akhlasi Shaikh, Mehemmed Efendi, traducător 285.
'Ala' ad-Din Tābit, poet bosniac 288.
Alba Iulia 25, 55, 116, 135, 251.
Albanese, Albanio, profesor la Padova 267.
Albania 238, 242, 252, 253, 309.
Albrich, Martin, cărturar sas din Transilvania 151.
Albu, Corneliu 331, 345
Alep 277, 300, 309.
Alexandrescu-Dersca, Maria-Matilda 48.
Alexandri, nunțiu papal 126.
Alexandria 64, 159, 161, 174, 246, 303.
Alexandru cel Mare 176, 204.
Alexandru Iliș, domn al Țării Românești 35, 37.
Alexandru Scarlat Ghica, domn al Țării Românești, 278.
Alexe Mihailovici, țarul 129, 230, 308.
Alger 236.
'Ali ibn Abdillāh' Alī, poet bosniac 288.
Allatius Leo cărturar italian 218, 249.
America 285.
Ammianus, istoric latin 98.
Amos, profetul 157.
Ana, mama Macabeilor.
Anastasiu din Nausa, cărturar grec 249.
Anatolia 253—254.
Andronache, cărturar bibliofil din Țara Românească 247.
Andruș, Hristu 149, 151.
Anghel, Paul 29.
Anglia 162, 164, 234.
Antim Ivireanu 68, 149, 218, 230, 261, 272, 278—280, 290.
Antioh, arhon (boiaru) 84—87, 100—101, 105.
Antioh al III-lea cel Mare rege seleucid 204, 222.
Antioh al IV-lea Epiphanes, rege seleucid 176—177, 183—184, 194, 205—206, 210—214.
Antiohia 26, 50, 314.
Antistene, filozof elin 53, 72.
Antivari 254.
Antologhionul slav 16, 43, 69.
Antoniadis, Sophie 260.

- Antonie de la Moldovița, cărturar moldovean 131–132, 150.
 Antonie Vodă din Popești, domn al Țării Românești 109.
 Anvers 119.
 Apollon 183.
 Apollonius, guvernator al Siriei 205.
Apophthegmata patrum 275, 304.
Apostolul (1683) 110–111.
 Aquila din Sinope, traducător al *Bibliei* 122, 160–161.
 Aquileia 58.
 Ardeal, v. Transilvania.
 Areth Macabeul 194, 212.
Arghirie și Anadan 182.
 Argos 76.
 Aristeia, autor antic 160.
 Aristofan 17, 53, 72.
 Aristotel 17, 53, 67, 73–74, 80, 148, 175, 191, 194–196, 263–264, 267, 278, 286, 313, 338.
 Armbruster, Adolf 23, 342.
 Arnakis, George G. 310.
 Arnota, m-rea 42.
 Arta (Grecia) 302.
 Artemis 183.
 Arvieux, d', consul francez, 309.
 Asaf, psalmist 216.
 Ashmuna, v. Maccabea.
 Asia 76, 204–205, 229–230, 246.
 Asim, Necib 283.
 Asola 117.
 Assulanus, Andrea, v. Torresano, Andrea.
 Atanasie al Alexandriei, sf. 83–105.
 Atanasie Dabbas, patriarhul Antiohiei 303.
 Atena 112, 159, 242, 244, 249, 302, 322.
 Athos, muntele 12, 17, 37, 45, 48, 71, 171, 244, 250, 259, 261, 270.
 Atkinson, G. 241.
 Aubouin, Pierre 240.
 August, Octavian, împărat roman 74.
 Augustin, fer. 172, 274.
 Austria 237, 251, 322.
 Avacum, profetul 157.
 Aviron, personaj biblic 201.
 Avraam, patriarhul 209, 214, 312.
- B**
 Babilon 147, 222.
 Babinger, Fr. 284, 286, 287, 235, 242, 254.
 Baciru, Livia 344, 347.
 Bacon, Francis 255, 263.
 Baiazid al II-lea, sultan 254.
 Bailly, Anatole 145.
 Bakšić, Petru Bogdan, misionar catolic 38–39, 292, 306, 323.
 Balcași, 43, 52, 254, 295 și urm., *passim*.
 Balić, Smail 252, 287.
 Bandini, Marco, misionar catolic în Moldova, 16; 38, 307.
 Bandulović, v. Bandini.
 Banduri, A. 307.
 Bar (Polonia), colegiu 15, 19.
 Barnea, Gh. 188.
 Barnes, Dr. 177.
 Baruh, profetul 157.
 Bašagić, Safvet 287.
 Bascha, Constantin 13.
 Basel 80, 117, 178.
 Bausani, A. 285.
 Bazin, Louis 248, 288.
 Bădărău, Dan 344–345.
 Băjan, D.I. 109
 Bălan, I. 113, 116, 147, 135, 134.
 Bălgrad, v. Alba Iulia.
 Bălteni, jud. Ilfov, biserica din 35.
 Bărbulescu, Corneliu 26, 79, 345.
 Bărsănescu, Ștefan 346, 347.
 Bekker, August Immanuel 189.
 Belgrad 120, 283.
 Bellerus, editor, sec. XVII 59.
 Bensly, R.L. 117, 193.
 Berat 254.
 Bergler, Ștefan 123, 348.
 Bernard de Chartres, umanist 231.
 Bersuire, Pierre, moralist francez 269.
 Berza, Mihai 22, 36, 82, 165, 238, 313, 324, 336–337, 343.
 Bessarion, cardinalul 12.
 Beurlier, E. 175.
 Beza, Marcu 45, 251.
 Bezdechi, Ștefan 331.
 Bezviconi, G. 36, 52, 59.

- Bianu, Ioan 25, 36, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 57, 61—64, 70, 73, 75, 84, 106, 107, 109, 111, 119, 120, 128, 131, 150, 164, 184, 187, 190, 245, 278, 314, 316, 317.
- Biblia* 80, 106—171, 268—269, 316—317, 321, *passim*.
- Biblia de la Blaj* 128, 151, 186.
- Biblia lui Șerban* 108, 114—128, 132, 135—153, 173, 190—214, 215, 222—223, 316—317, *passim*.
- Billacois, F. 235, 236, 239—240.
- Biogio, Paolo, vicar apostolic 294.
- Bistrița, m-rea 63.
- Bitay, Ileana 348—349.
- Bizant 65, 240, 277.
- Bizzi, Marino, arhiepiscop 254.
- Blaj 107, 108, 128, 151, 186.
- Blasios, Gabriel, cărturar și profesor grec 50, 63, 82.
- Blau, Otto 287.
- Bodin, Jean 241.
- Bodogae, Teodor 45, 48, 71, 251.
- Bogaz Hisari, v. Helespont.
- Bogdan, Damian P. 42, 51, 71, 36, 54.
- Bogdan, P., v. Bakšić.
- Bogrea, Vasile 48.
- Boliac, Cezar 41.
- Bologna 20, 265, 299.
- Bombacci, Aloisio 315.
- Bonfini, Antonio, istoric italian 14.
- Bortoli, Andrea, tipograf venețian 88.
- Bosnawi, Abdallah Abdi ibn Muhammed al-, cărturar bosniac 226, 230, 287.
- Bosnia 52, 238, 252—253, 287.
- Botez, Liliana 338—339.
- Bouboulis, Anton 322.
- Bousquet, R. 47.
- Bran, Gh. 44.
- Brancovici, Gheorghe, cărturar sîrb 59, 299.
- Brancovici, Longhin, cărturar sîrb 50.
- Brașov 151.
- Braudel, F. 240.
- Bréhier, Emile 328.
- Briot, Monsieur, cărturar francez 234.
- Brîncoveanu, familia 15—16, 34 276; Constantin voievod ~ 45, 110, 149, 151, 170—171, 230, 251, 265, 271—273, 276, 279—280, 305, 315, 319, 321, 323; Preda, ~ 48.
- Brincoveni, m-rea 42.
- Brockelmann, Carol 287.
- Brunet, J.C. 117.
- Bruxelles 218.
- Bucur, Marin 331.
- București 66, 82, 126, 151, 153, 171, 229, 237, 241, 244, 245—251, 270, 272, 286, 290, 302, 306, 317, 347.
- Budaeus, Guilielmus, umanist francez 11, 80.
- Budé, Guillaume, v. Budaeus.
- Bulat, T.G. 43.
- bulgari 224, *passim*.
- Bulgaria 45, 224, 252, 323.
- Burckhardt, Jacob 335.
- Busbecq, O.G. 240.
- Butterfield, H. 256.
- Buzău 151, 186.

C

- Cacavela, Ieremia, cărturar cretan 273.
- Cairo 159, 229, 245—246, 248, 258.
- Caligula, împărat roman 175.
- Calinic al II-lea, patriarhul Constantinopolului 321.
- calvini 251.
- Camariano-Cioranu, Ariadna 347.
- Cambridge 122, 174.
- Camenita 235.
- Campos, G. 240.
- Candia 244, 292.
- Cange, C. Du Fresne, sieur, du 139.
- Cantacuzino, familia 15, 34, 68, 109, 151, 247, 276, 347; Constantin postelnicul ~ 66; Constantin stolnicul ~ 16, 18, 21—24, 28, 43, 50, 58, 68, 111, 138, 150, 180—185, 170—171, 179, 190, 217, 247, 265—268, 271—272, 276, 299, 300—302, 305, 308, 311, 313, 320—323, 344—345, 348; Drăghici, ~ 43; Păuna doamna ~ 272; Șerban voievod ~ 43, 68, 82,

- 106—107, 110, 113, 116, 118, 122, 125, 132, 136, 148—151, 273—277, 307, 323, 326, v. și *Biblia lui Șerban*; Ștefan voievod ~, 323.
- Cantaris, George, istoric grec 322.
- Cantemir, Dimitrie 16, 18, 20—30, 39, 58—59, 83, 100, 147—150, 172—173, 183, 191, 223, 230, 245—249, 263, 269, 272, 280—285, 299, 311—320, 331—334, 338—339, 343, 345—346.
- Capesius, Bernhard 348.
- Capoianu, Maria 331.
- Caracas, Remus 84.
- Cariofil, Ioan, cărturar grec 82, 151, 184, 249, 272—273, 312.
- Carion, Johannes, istoric 313.
- Carol I Stuart, regele Angliei 234.
- Carpentras 240.
- Carré, J.M. 239.
- Cartagina 223.
- Carte românească de învățătură* 345.
- Cartoian, Nicolae 43, 61, 64, 106, 128, 182, 331.
- Casia, poetă bizantină 260.
- Cassien, călugăr capucin 247.
- Castel, Jacques du 236.
- Castellucci, A. 244.
- Castoria 249.
- Cazania lui Varlaam* 68.
- Căldărușani, m-rea 42.
- Călinescu, George 39, 60, 75, 187.
- Căndea, Virgil 18, 21—22, 27, 31, 47, 58, 63, 65, 70, 98, 100, 108, 136, 138, 149, 223, 247, 268—269, 272, 276, 292, 305, 314, 315, 344, 345.
- Cephaleum, Vuolphium 178.
- Cernovodeanu, Paul 346.
- Cerviconus, E. 178.
- Cezareea 161, 171.
- Chassiotis, G. 249, 259, 266.
- Chaunu, Pierre 227.
- Chefalonía 302.
- Chesarie, episcopul Rîmnicului 47
- Chiara Domna, v. Mavrocordat.
- Chierzonesus, v. Crimeea.
- Chiffetus, editor (sec. XVII) 59.
- China 19, 26, 303, 305.
- Chios, insula 223, 244, 249, 286.
- Chiricescu, I. 187.
- Chiril monahul 84.
- Chiril, sf. 123.
- Chiril al VI-lea, patriarhul Antiohiei 13.
- Chițescu, N. 273.
- Chițimia, I.C. 338, 342, 346.
- Chometowski, Stanislaw, voievodul Mazoviei 299.
- Chortatzis, G. 312.
- Cicero 16, 80, 148, 173, 175, 188, 191, 196, 313.
- Ciobanu, Ștefan 106, 119—121, 128, 132.
- Ciocan, Rodica 52.
- Cioculescu, Șerban 332.
- Ciorănescu, Al. 14, 327, 345.
- Cipariu, Timotei 37, 176, 187.
- Ciprovac 307.
- Cipru 218, 254.
- Circe 53, 73.
- Cishull, Edmund, cărturar englez 247.
- Ciurea, I. 345.
- Cimpulung 38, 42, 54, 59—0,61, 110, 109, 158, 302.
- Cleanthes, filozof grec 202.
- Clement de Alexandria, sf. 160.
- Clement al VIII-lea, papa 119.
- Clement al XI-lea, papa 13.
- Clément, R. 225, 242, 244, 246, 247, 276.
- Cluj-Napoca 111, 153, 165, 180, 222, *passim*.
- Cluverius, Ph. istoric 285, 320.
- Colbert, J.B. 243.
- Cole, C.W. 243.
- Coles, Paul 227, 241.
- Coleti, I. 253.
- Collines, S. de 125.
- Colonia 91.
- Commelius, Jeremias, tipograf 117.
- Commodus, împărat roman 160.
- Comnen, Ioan, cărturar grec 150.
- Comnen, Nicolae, cărturar grec 116, 312.
- Comorovschi, Cornelia 344, 346.
- Comșa, Nicolae 107—108, 11, 153, 179.

- Constantin, Constantinovici Ostrojski, cneaz, 118, 129.
 Constantin cel Mare 171—172.
 Constantin Șerban, domnul Țării Românești 66, 151, 183.
 Constantinescu, Pompiliu 332.
 Constantinescu, Viorica S. 30.
 Constantinopol 12, 19—20, 26, 37, 43, 82, 106, 113—114, 131, 151, 181, 184, 220, 234—236, 239, 242—249, 253, 255, 257, 263—267, 270, 272, 279, 282—283, 290—291, 297—298, 302—304, 314, 317.
 Copernic, Nicolaus 10, 263.
 Corderius, Baltazar, învățat francez 64.
 Coresi, diaconul 25, 44, 46, 73, 135, 193, 321.
 Corfu 244, 250.
 Coridaleu, Teofil, filozof grec 43, 82, 226, 249, 263, 267, 270, 302, 311, 338.
 Cornaros, Vincenzo, scriitor cretan 312.
 Čorović, Vladimir 42, 43.
 Costești, jud. Argeș 62.
 Costin, Ioniță 299; Miron ~ 18—19, 21, 24—25, 27—30, 34, 58, 120, 140, 223, 246, 311—312, 316, 319, 322; Nicolae ~ 311.
 Coteanu, I. 345.
 Cotelerius, J.-B., învățat francez 304.
 Cotlarciuc, N.N. 51.
 Cotnari 347.
 Cotunios, Ioan 250.
 Craia, Sultana 30.
 Craiova 42.
 Crăciun, Ioan 113.
 Cremonini, Cesare, filozof, profesor la Padova, 263, 270.
 Creta 225, 235, 241, 245, 254, 255, 297.
 Crimeea 223.
 Croația 253, 308.
 Cronț, Gh. 266, 346.
 Crouzet, Maurice 233.
 Crusius, Martin, istoric 227.
 Culm (Polonia) 299.
 Culpan, C 248.
 Curticăpeanu, Doina 29, 345.
- D**
 Dacia 18, 23, 28, 322.
 Dairval, Baudelot de, călător francez 240.
 Dalmația 15, 252, 253, 297, 308.
 Damasc 303.
 Damaschin, ieromonahul 320.
 Damaschin, starețul m-rii Hilandar 71.
 Daniel, profetul 157, 272.
 Daniel, Norman 239.
 Daniel, R. 122, 137, 138, 162, 166.
 Daniil Panonianul, 14, 21, 26, 43, 62, 173, 314.
 Dankanits, A. 348.
 Dante Alighieri 232.
 Dathan, personaj biblic 201.
 David, regele 105, 142, 203, 215—221.
 Dănăilă, I. 345.
 Dealu, m-rea 37, 42, 44, 60.
 Deissmann, A. 174.
 Delaporte, Joseph, abatele 241.
 Del Chiaro, Anton-Maria, secretarul lui Brincoveanu, 136.
 Delfi 219.
 Delvina 254.
 Demény, Ludovic 150.
 Demetrius Phalereus, cărturar elin, 112, 159.
 Democrit 318.
 Demostene 178.
 Densusianu, Ovid 187.
 Descartes, René 176, 255, 263, 271.
 Deshayes, Louis, călător francez 283.
 Despot, Iacob Eraclid, domnu Moldovei 332, 348.
 Diakussis, Akakie 85.
 Diassorinos, Iacob, cărturar din Rodos 218.
 Dib, P. 225, 276.
 Digenis Akritas, erou popular bizantin 295.
 Dima-Drăgan, Corneliu 247, 268, 344, 347.
 Dimaras, C. Th. 239, 254, 256, 261, 264, 274, 279, 293, 301—302, 308—309, 311—312, 320.
 Dimitra, mama mitropolitului Ștefan 62.

- Dimitrie, tatăl mitropolitului Ștefan 62.
- Dimitrie Filareul, v. Demetrius Phalereus.
- Dindorf, K.L. 189.
- Dinekov, Petăr 261, 308.
- Dintr-un lemn, m-rea 42.
- Diogene Laerțiu 53, 59, 72, 74, 112, 148, 175, 196, 202.
- Dionisie Seroglanul, patriarhul Constantinopolului 104, 151, 181.
- Diya ad-Din Ahmed ibn Mustafa al Mostari, cărturar bosniac 287.
- Djindjihașvili, Fanny 278.
- Dlăgopolscom, v. Dumitru din Cimpulung 109.
- Donato, Girolamo, umanist 22, 58.
- Dositei, patriarhul Ierusalimului 149—151, 181, 250, 303, 305, 317, 321.
- Dosoftei, mitropolitul Moldovei 25, 30, 34, 52, 63, 129, 147, 165—172, 191, 195, 224, 261, 312, 334, 345—346, 352.
- Drăganu, N. 61, 132, 150.
- Drăghiceanu, Virgil 106.
- Dubrovnik (Raguza) 237, 245, 253, 255, 322.
- Duca, Constantin voievod al Moldovei 226; Gheorghe, domn în țările române 82.
- Dujcev, Ivan 15, 252, 307.
- Duma, Radu, cărturar din Scheii Brașovului 119.
- Dumitrașco logofăt, v. Dumitru din Cimpulung
- Dumitrescu-Bușulenga, Zoe, 7, 338—340.
- Dumitriu, Anton 338.
- Dumitru din Cimpulung, copist de manuscrise 109, 111, 153, 158.
- Dunărea 24, 37, 46, 311.
- Duns Scotus, Ioannes 308.
- Dupont-Sommer, A. 148.
- Dupron, Alphonse 328.
- Dürrer, Albrecht 10.
- Dussaud, R. 309.
- Duțu, Al. 29, 246, 278, 325, 340—343, 347—348.
- Dvoicenko, Eufrosina 43, 52.
- E
- Ebersolt, J. 236.
- ebraică, limba 78, 89.
- Efes 160.
- Efrem Sirul, sf. 98.
- Egipt 154, 159, 205, 225, 234, 236, 242, 244, 247—248.
- Ejubović, Mustafa, cărturar bosniac 253, 287—288.
- Elada, v. Grecia
- Elbasan 254.
- Eleazar, mare preot evreu 112, 159, 176, 193, 194, 206—209, 213.
- Elena din Troia 53.
- Elena doamna, v. Elina.
- Eliade Rădulescu, Ion 68.
- Elian, Al. 37, 41, 82, 312.
- Elina Basarab, doamna Țării Românești 17, 43, 48—54, 59, 67, 70, 73.
- elini 102.
- Elisabeta Petrovna, țarina 129.
- Elzéar, P., misionar 244.
- Emaus 223.
- Embricos, A. 297.
- Emery, Pierre 240.
- Enache, Puiu 344.
- Eudemos 194.
- Englita, v. Anglia.
- Epictet 173,
- Epicur 10, 59
- Epifanie, sf., arhiepiscopul Ciprului 103, 160—161.
- Epifanie din Ianina, cărturar și profesor grec 249.
- Epifanius, v. Epifanie.
- Epstein, M. 240.
- Erasm din Rotterdam 10, 20, 80, 124, 173, 178, 187.
- Ermis, v. Hermes.
- Es'ad Efendi din Ianina, cărturar turc 286.
- Esche, Ioussef 248.
- Esdra, v. Ezdra.
- Esther, personaj biblic 156.
- Estienne, Henri, umanist francez 117.

Europa *passim*; ~ de sud-est 225—326, *passim*.
 Eusebiu de Cezareea, sf. 160—161 171—172, 177, 268.
 Eva, personaj biblic 95, 97, 100.
Evangelhia (1682) 111.
Evangelhia cu învățătură (1642) 44, 61.
Evangelhia învățătoare (1644) 44, 61.
 Evlyiâ Celebi, călător și cărturar turc 242, 247—248, 253, 282.
 evrei 98.
Exapla 161.
 Ezdra, cărturar evreu 156—157.

F

Fabricius, J.A. 106, 116—117, 178.
 Fanar, v. Constantinopol.
 Febvre, Lucien 246, 269—270.
 Fecioru, D. 88, 185.
 Fenicia 205.
 Ferdinand al II-lea, duce de Toscana 299.
 Fermezdin, E. 292, 301.
 Fierăști 55.
 Filelfo, Francesco, umanist italian 57.
 Filip Solitarius 84.
 Filitti, Ioan C. 171.
 Filotei, episcopul Buzăului 186.
 Filstich, Johannes, cărturar sas din Brașov 136.
 Finta, bătălia de la 43.
 Firu, I.S. 17, 272, 331, 338, 345.
 Flachat, Jean-Claude, călător francez 247.
 Flanginis, Toma, cărturar din Corfu 250.
 Fleury, A. 59.
 Florovski, G. 59.
 Follieri, Enrica 217—218.
 Fota grămăticul 109.
 francezi 242; v. și „franțozi“.
 Francisc I, regele Franței 125.
 François, capucin francez 244.
 Frangofort, v. Frankfurt am Mein.
 Frankfurt am Mein 19, 60, 113, 116—118, 121—122, 125, 153, 161—162, 166, 215—218.

Franko, Ivan 181.
 Franța 12—13, 57, 119, 236, 240, 242, 291.
 „franțozi“, v. galateni.
 Franz, R.W. 241
 Freiburg im Breisgau 345.
 Frenkian, Aram M. 72.
 Freudenthal, J. 174—175, 178—179, 189.
 Freyberger, Andreas 293.
 Fritzsche, O.F. 174.
 Furtună, D. 293.

G

Gabriel Băthori, principele Transilvaniei 37.
 Gala Galaction 125.
 galateni 222—223.
 gali, v. galateni.
 Galilei, Galileo 10, 255, 263.
 Galland, Antoine, călător francez 235, 242—243, 245, 247, 282—285, 318.
 Gaster, Moses 64, 145, 177, 187.
 Gavril, patriarh de Pec 50.
 Gaza 303.
 Găzdaru, Dimitrie 50.
 Geanakoplos, D.J. 238, 262, 302.
 Gedeon, M.I. 249.
 Gentile, Giovanni 270.
 Georgescu, Valentin 65.
 Georgescu-Tistu, N. 247.
 Georgiev, Emil 261, 308.
 Gerald, C. 312.
 Germania 12—13, 119.
 Ghenadie, ieromonahul 84.
 Ghenadie, mitropolit al Ardealului 55.
 Gheorghe, mitropolitul Moldovei 28, 82, 106, 114, 122, 169.
 Gheorghe Ștefan, voievodul Moldovei 114, 132, 150, 183.
 Gherasim Cretanul, v. Gherasim Vlahos.
 Gherasim Vlahos, arhiepiscop de Veneția 267, 292.
 Ghermano Nyssis, prelat și cărturar grec 180.
 Gherontie monahul, traducător 88.
 Ghibănescu, Gh. 84.

- Ghișe, Dumitru 343.
 Gibb, H.A.P., 249.
 Gibbon, Edward 275.
 Gilmore, M. 57, 297.
 Giosu, St. 345.
 Giouma, dascăl din Ianina 249.
 Giovanni Lorenzo d'Anania 310.
 Giovanni Romano (Ioan Românu),
 secretar al lui Brîncoveanu 271.
 Giovio, Paolo 241.
 Giurescu Constantin C. 42, 45, 49,
 85—86.
 Gjinokastro (Albania) 254.
 Gjorgjić, Ignacij, cărturar dalmat
 253.
 Glaucon 111.
 Glebković, Ioan, tipograf 55.
 Glyky, N., tipograf 88, 116, 138, 170,
 181, 185, 217, 317.
 Gniński, Ioan, nobil polonez 299.
 Goliath, personaj biblic 142.
 Göllner, Carol 239, 338, 348.
 Golovkin, G.I., cancelarul Rusiei
 184.
 Gomidias, preot armean 273.
 Gondola, Matteo 307.
 Gonionifa 52.
 Gontaut Biron, baron de Salignac,
 Jean de 291.
 Gorghios, Anastasie, dascăl grec
 249.
 Gorskiĭ, A. 43.
 Govora, tipografia 42, 55, 60.
 Grabius, I.E. 178.
 Graf, Georg 261.
 Graffin R. 277, 303.
 Granet, Marcel 148.
 greacă, limba 67, 79, 89.
 Greceanu, frații 68, 106—107, 143—
 146, 169—171; Radu ~ 135, 140,
 152, 216, 219, 306, 345. Șerban ~
 152.
 Greceanu, Ștefan D. 106.
 Grecescu, Constant 274.
 Grecia 26, 45, 226, 236, 276, 292,
 309, 322, *passim*.
 Gregorian, Mihail 23, 299, 345.
 Grigore Dascălul, cărturar (sec.
 XVIII) 50.
 Grigore Ghica, domn al Țării Româ-
 nești 19, 60, 114—115, 220, 299.
 Grigore de Nazianz, sf. 63, 177—178,
 268, 278.
 Grigorie, mitropolit al Ungrovlahiei
 60.
 Grigorie din Moldova, învățat (sec.
 XVIII) 259.
 Grigoriu, Elena 266.
 Grimm, C.L.W. 174.
 Gromovnic 61.
 Grousset, Renè 254.
 Guasti, C. 26.
 Guazzo, Ștefan, umanist italian
 339.
 Guillet, A.G. 242, 250.
 Gundulić, Jovan, poet dalmat 253,
 322—323.
 Guțu, Gh. 345.
- ## H
- Haci Halife, cărturar turc 285—286
 310, 315.
 Hadrian, împărat roman 160.
 Hafiz, poet persan 287.
 Hajos, G. 338.
 Hamah, v. Maccabea.
 Hammer, J. von 235, 239.
 Haneberg, R. 258.
 Haneș, P.V. 82—83, 85—87, 91,
 106, 164, 344, 346, 352.
 Harley, comte de Césy, Philippe de
 239.
 Hasan ibn Turhan Kafi al-Akhisari,
 cărturar bosniac 287, 322.
 Hasdeu, B.P. 14, 43, 52, 106, 120,
 122, 164, 172, 327, 329.
 Hecaton din Rhodos, filozof grec 72.
 Heidelberg 117.
 Heinemann, I. 145, 174—175.
 Helespont 223.
 Helthai, Gaspar, cărturar maghiar
 16, 147.
 Hemmerdinger Iliadou, Democratia
 241.
 Henderson, G.P. 267.
 Henri IV, regele Franței 276.
 Hentenius, Johannes 131.
 Heraclid din Pont, filozof grec 148,
 175, 196.

- Herbelot, M.d', orientalist francez 246.
 Hercules 219.
 Herepei, Iános 36.
 Herești, v. Fierăști.
 Hermann, Michael 151.
 Hermicijard, 126.
 Hermogen 70, 74.
 Herodot 223.
 Herțegovina 238, 252—253, 287.
 Hervagius 117.
 Hezarfen, istoric turc 318.
 Hilandar, m-rea 17, 52—53, 70—71.
 Hilberg, I. 217.
 Hîrlău, biserica 48, 49.
 Hodoș, Nerva 25, 36, 39—41, 45, 47, 49—52, 55, 57, 61—64, 70, 73, 75, 100, 11, 119—120, 128, 131, 145, 150, 184, 187, 190, 278.
 Hoffmann, S.F.G. 179, 279.
 Holban, Maria 14.
 Homer 17, 53, 73, 80.
 Hondius, L. 285.
 Honterus, Johannes, umanist sas 16.
 Horowitz, Isaiah -177.
 Hradecky, Paulus Aquilinus, cărturar ceh (sec. XVI) 179.
 Hrisant Notara, patriarhul Ierusalimului 16, 103, 124, 223, 250, 272, 305, 318.
 Hudson, editor englez (sec. XVIII) 189.
 Hurmuzaki, Eudoxiu 60, 112, 150, 185, 251, 272—273, 277, 280, 305, 315, 318—319, 321, 323.
 Husein Efendi, dascăl turc 284.
 Hussein Efendi, istoric turc 283, 287.
- I**
- Iablonowski, Al. 59.
 Iacob Macabeul 194, 212.
 Iacov, patriarh evreu 209.
 Ianina 111, 244.
 Ianoulis, Eugen, cărturar grec (sec. XVII) 249, 292, 300.
 Iarcu, Dimitrie 50.
 Iason, personaj mitologic 176.
 Iași 15, 237, 244—245, 250—251, 270, 280, 290, 302, 347, 348.
 Iașimirski, A.I. 49, 52.
 Ibn Battūta, geograf arab 304.
 Ibrahim I, sultan 234, 273.
 Ibrahim ibn Abdillah Pečevi Alai-begović, cărturar bosniac 252—253.
 Ibrahim ibn Hadj Isma'il al-Mostari Opijač, cărturar din Herțegovina 287—288.
 Ieremia, profetul 157.
 Ieremia al Chitrii, prelat și cărturar grec 37.
 Ieronim, sf. 159, 174, 177, 194, 268.
 Ierusalim 176, 181, 205, 214, 229, 247, 272, 250, 300, 317, 321.
 Iezechiil, profetul 157.
 Iisus Hristos 96—100, 103—104, 143, 160, 164, 172, 174, 309, 318; ~ Navi 156; ~ Sirah 143, 149, 157, 181.
 Iliș Rareș, domn al Moldovei 184.
 Ilie, profetul 91.
 Ilie Ecdicul, autor bizantin 268.
 Ilieș, Aurora 113.
Imitatio Christi 18, 43, 59, 69, 306.
 Imperiul habsburgic 13, 15, 20, 236, 329.
 Imperiul otoman (Poarta, Semiluna, Turcia, Turcografia) 13, 23, 36, 82—83, 183, 225—326, 343, *passim*.
 India 242, 283, 305.
 Ioachim, mitropolit al Dristrei 37.
 Ioachim, patriarh al Moscovei 129.
 Ioan de la Gonionța, tipograf srb, sec. XVII 52.
 Ioan Climax (Scărarul), sf. 83, 261.
 Ioan Damaschin, sf. 49, 260.
 Ioan Hrisostom, sf. 173, 268.
 Ioan Românul, sf. 184, 279.
 Ioan Scărariul, v. Ioan Climax.
 Ioan Sinaitul, sf. 84.
 Ioanichie, patriarhul Constantinopolului 66.
 Ioil, profetul 157.
 Iona, profetul 157.
 Ionescu, Grigore 35, 38, 42.
 Iordan, Iorgu 28.
 Iorga, Nicolae 13, 37—38, 40—41, 44—45, 48—54, 60—65, 106—107, 109, 112, 114, 116, 118, 128, 150, 164, 185, 187, 223, 238—239, 266,

- 272, 296, 300, 305, 318, 321, 323, 329—330.
 Iosephus Flavius, istoric evreu 20, 116, 145, 154, 160, 174, 220; v. și Pseudo-Josephus Flavius.
 Iosif, dreptul biblic 260.
Iosif și Asineta 182.
 Iosif Studitul, arhiepiscop al Tesalonicului 56, 71.
 Iov, personaj biblic 156.
 Iova, Mariana 345.
 Iran, v. Persia.
 Irmscher, J. 227.
 Iroaie, Petru 337.
 Isaac, personaj biblic 209.
 Isaia, avva 304.
 Isaia, profetul 103, 105, 157.
 Isidor Pelusiotul, sf. 218.
 Islam, *passim*.
 Isocrate 26, 178, 320.
 Istanbul, v. Constantinopol.
Istoria lui Ahikar Asirianul, 182.
 Italia 12—13, 16, 19, 24, 57, 119, 262, 292, 302, 313, 319, 334, 340.
 Iuda Macabeul, conducător al poporului evreu, 194, 212, 222.
 Iudith, personaj biblic 157.
 Iulianos, Andrea, tipograf venețian 85.
 Iulianos, Anton, tipograf venețian 84.
 Iustin filosoful 112, 159, 160.
 Ivan Alexeevici, țarul 184.
 Ivașco Băleanul, tipograf 55.
 Ivașcu, George 15, 165, 261.
 Ivănescu, Gh. 191.
- I**
- Îndreptarea legii* 44, 63, 65, 149, 173, 345.
- J**
- Jagić, V. 181.
 Jako, Zsigmond 16, 17, 347—348.
 Jelavich, Barbara 238, 289.
 Jelavich, Charles 238, 289.
 Jon, François du, v. Junius, Francisc.
 Jonquières, M. de, traducător al lui Cantemir 263, 284.
 Joseph, François Le Clerc du Tremblay, zis Père ~, om politic francez 243.
 Joseph ben Gorion, cărturar evreu 194.
 Julien, Stanislas 148.
 Junius, Francisc, filolog francez 117, 119, 179, 218.
 Justinian 65, 124.
- K**
- Kačić-Miosić, Andrej, franciscan dalmat 308.
 Kaldi, G., cărturar maghiar 126.
 Karataev, I. 44, 51, 73.
 Kâtib Celebi, v. Haci_Halife.
 Kautzsch, E.F. 174.
 Kavaja (Albania), 254.
 Kazamia, astrolog legendar 278.
 Kepler, Johann 263.
 Khwandimih, istoric persan 286.
 Kiev 15, 41, 44, 48—49, 52, 55—56, 59, 251; academia din ~ 266.
 Kilger, L. 244.
 Kimentitul, Sevastos, cărturar grec 226, 251, 277—278, 315.
 Kircher, Conrad 117.
 Kochanowski, Jan, poet polonez 52.
 Koci-bey, cărturar albanez 322.
 Kogălniceanu, Mihail 68, 299.
 Koleséri, Samuel, cărturar maghiar din Transilvania 348.
 Konstantinov, F.V. 80.
 Köprülü, Abdullah, mare vizir 235; Fazil Ahmed ~, mare vizir 235; Mehmed ~, mare vizir 235.
 Kraljević, Marko, erou sîrb 322.
 Kramers, J.H. 249.
 Kratovo (Serbia) 50.
 Kremer, A. von 282.
 Križanić, Jurij, cărturar croat 308.
 Kukuljević — Salcinski, I. 253.
 Kymenites, Sevastos, v. Kimentitul, Sevastos.

Kyriotes, Ioannes, cărturar bizantin 217.
Kyrris, Costas P. 320.

L

Labib, Mahfouz 248.
La Guilletière, Sieur, călător fictiv 242.
Lambros, Spyridion P. 85—86.
Lammens, H. 234, 328.
Lancy, Harley de, ambasador francez 246.
Lanson, Gustave 124.
latină, limba 67, 79, 89.
Latini, Brunetto, umanist italian 232.
La Tour, P. Imbart de 80.
Lăngescu, Dumitru; Radu~, dascăl la Școala din Cîmpulung 109.
Lăzărescu, George 340, 348.
Le Chaire, călător francez 246.
Lefèvre d'Estaples, Jacques, umanist 125.
Le Goff, Jacques 231, 232.
Legrand, Emile, 64, 73, 84—85, 122, 218, 261, 265, 298.
Leibniz, G.W. 277, 345.
Lemerle, Paul, 328.
Leon Tomșa, domn al Țării Românești 37—38.
Leonardo da Vinci 10.
Leonid, Arhim 44.
Lepanto, bătălia de la 297.
Leszczyński, Rafael, ambasador polonez 16, 280, 299.
Leunclavius, Johannes, istoric german 227.
Levaković, Rafael, cărturar croat 50, 307.
Levant 22, 225—326, 347, *passim*.
Levhi-Çelebi, cărturar turc 284.
Lewis, Bernard 233.
Lewy, Hans 242.
Liban 47, 65, 230, 276, 329.
Ligariadis, Paisie (Pantelimon), învățat grec 39, 43, 50, 63, 251, 312.
Lihudis, Sofronie, învățat grec 277.
Liov 18.
Lipsius, J. 59.
Liturghierul românesc (1689) 110.
Litzica, Constantin 111, 150, 319.

Lloyd, J. 189.
Locke, John 255.
Lonicerus, Johannes 116—118, 178.
Loreto, Colegiul illiric 307.
Lossky, Vladimir 269.
Louis XIII, regele Franței 276.
Luca Cipriotel, mitropolit al Ungrovlahiei 37.
Luca Stroici, mare logofăt în Moldova 17, 327, 329.
Lucaris, Chiril, patriarhul Constantinopolului 37, 149, 181, 234, 256, 292.
Lucas, Fr. 119.
Lucian 53, 75.
Lucrețiu 80.
Ludwich, Arthur 218.
Luidus, v. Lloyd, J.
Lupaș, Ioan 284, 331.
Lupo de Castiglionchio 178.
Luther, Martin 80, 118, 151, 181, 215, 220, 317.

M

Mabilleau, Louis 263.
Macabei 149, 150, 157, 172—214.
Macarie Egipteanul, m-re coptă 247.
Macarie tipograful (sec. XVI) 69.
Macarie Za'im, patriarhul Antiohiei 50, 247, 261, 277, 303, 311.
Maccabea, v. Salomona 194.
Maccabeus, unul din frații Macabei 194, 212.
Macedonia 296, 323.
Machiavelli, Nicolò 241.
Machir Macabeul 194, 212.
Macinghi, Alessandra 26.
Magabjos, v. Macabei.
maghiari, umaniști din Transilvania 348.
Mahomed 18, 305, 310.
Maiac, v. Taurida.
Maillet, călător francez (sec. XVII) 246.
Malahia, profetul 50, 157.
Malatios Karme, patriarhul Antiohiei 261.
Malița, Mircea 345.
Malta 240.

- Manăva Dharmacăstra* 275.
 Manolache, C. 331.
 Manos, Iacob, v. Manu, Iacob.
 Mașur ibn Abi 'Amir, om de stat în Spania islamică 282.
 Mantran, Robert, 236, 283.
 Manu, Iacob, cărturar din Argos 249, 298.
 Manu, Manolache 249.
 Manutius, Aldus 117, 218.
 Manuzzi, Aldo, v. Manutius, Aldus.
 Marcel, Gabriel 314.
 Marcion, ginditor din Pont 160.
 Marco, San, v. Veneția.
 Marcu, Alexandru 348.
 Marcu, Grigore 187.
 Mardarie Cozianul 192.
 Marea Adriatică 59, 254.
 Marea Baltică 304.
 Marea Egee 285.
 Marea Mediterană 226, 240, 281, 304, 309.
 Marea Neagră 160, 285.
 Marea Roșie 97–98, 230.
 Market, W. 239.
 Maria, fecioara 82, 93, 97–99.
 Marinescu [– Himu], Maria C. 124.
 Marino, Adrian 29–30.
 Marinus, Petrus 122.
 maroniți, comunitate din Orientul Apropiat 276.
 Martin, H.J. 246.
 Martin Hadius, cărturar ardelean de origine română 17.
 Martini, Francesco, învățat italian 265, 298.
 Martino, Pierre 239.
 Marsigli, Luigi Ferdinando di 20.
 Masgnien-Meninski, Fr., orientalist și diplomat 284.
 Masson, Paul 225.
 Masurus, Marco, cărturar cretan 292.
 Matei Basarab, domn al Țării Românești 6, 15, 17, 35–77, 250, 256.
 Matei al Mirelor, cărturar grec, cronicar 35, 37, 292, 298, 320.
 Matia Corvin, regele Ungariei 14.
 Matkovski, Al. 296.
 Mavrocordat, familia 123, 265, 347–348; Alexandru ~, mare dragoon al Porții și cărturar 249, 265, 279, 286, 298–299; Nicolae ~ domn în țările române 123, 279–280, 299; Roxana (Chiara Domna) ~ 265, 298; biblioteca de la Văcărești 247.
 Maxim Margunios, episcop de Cythera 292.
 Maxim mărturisitorul, sf. 63–64, 268.
 Mazilu, Dan Horia 29, 30, 48, 343.
 Mazovia (Polonia) 299.
 Mărgineni, biblioteca 20, 30, 247, 268.
 Megid' Abdul, sultan (1839–1861) 278.
 Mehmed IV, sultan (1648–1687) 235, 273.
 Mehmed ben Yusuf-al-Harawi, cărturar otoman 285.
 Melanchton, Filip 117.
 Melchisedec, episcop de Roman, 106
 Melchisedec, igumenul m-rii din Cimpulung 54–55, 57, 61.
 Melchisedec din Peloponez, cărturar grec 38.
 Meletius Mitran din Ianina, geograf grec 311.
 Mercati, Silvio Giuseppe 217.
 Mercati, G. 117.
 Mercator, G. 285.
 Méridier, Louis 70.
 Mertzius, K.D. 88.
 Mesopotamia 248.
 Metaxapoulos, Partenie, ieromonahul 277.
 Meteș, Ștefan 39, 45–50, 130, 293.
 mevleviți, derviși 305.
 Meyendorff, Jean 270.
 Micu Clain, Samuel 127, 128, 147, 186, 222.
 Migne, J.P. 85, 100, 218.
 Mihai al III-lea Radu, domn al Țării Românești 183.
 Mihai Halici, umanist român din Caransebeș 17.
 Mihai Valahul, umanist român 17, 332.
 Mihai Viteazul voievod 35–36.
 Mihail, ierodiaconul 61.
 Mihail, mitropolit de Kratovo 50.
 Mihail, Paul 84, 251.

- Mihailovski, I.N. 83.
 Mihăilă, G. 52, 70, 346.
 Miheea, profetul 157.
 Mihnea Turcitul, domn al Țării Românești 184.
 Milano 57.
 Milescu, Nicolae Spătarul 6, 18—21, 26—28, 34, 63, 68, 79—223, 269, 303, 312, 314, 317, 331, 344—346, 351—352.
 Minaev, I. 305.
 Minuté, P., cărturar francez (sec. XVIII) 244.
 Mioc, Damaschin 38, 184.
 Misir, v. Egipt.
 Mitrofan, episcopul tipograf 45, 140, 143.
 Mitrofanovici, V. 51
 moesi, v. bulgari, sirbi.
 Moghilă, v. Movilă.
 Mogila, v. Movilă
 Mohammed, Abdel-Halim 243.
 Moise, 196, 201, 160.
 Moiesescu, Gh. I. 145, 149.
 Moisil, Florica 345.
 Moldova 12, 14—18, 22—23, 41, 43, 45, 49—50, 82, 114—115, 120, 147, 165, 167, 171, 91, 246, 250—251, 255, 299, 303, 311, 344, *passim*.
 Moldovan, Dragoș 269, 345.
Molitvenic (1645) 69.
 Molov, R. 285.
 Monconys, Balthazar de, călător francez 244.
 Mongol, v. India 305.
 Monnier, Philippe 10, 22, 56—58, 80, 231, 274.
 Montaigne, Michel de 126, 255.
 Montesquieu, Charles de Secondat, baron de 275.
 Moraru, Mihai 269, 345.
 Mordtmann, J.H. 286.
 More din Ciula, Filip, umanist din Transilvania 17.
 Morinus, J. 178.
 Moscopole 106.
 Moscova 150, 184, 190, 237, 290, 272.
 Mostar 253.
 Mosé librar din Constantinopol 283.
 Motawakkil, calif 234.
 Mousnier, Roland 59, 233, 276.
 Movilă, familia 344; Gavriil voievod ~ 49; Petru ~, mitropolit de Kiev 15, 48—50, 52, 55, 59—61, 67, 331, 333; Simion ~, voievod 33.
 Moxa, Mihail, călugăr cărturar 37, 61.
 Muhamed al-Bosnawi al Ma'ruf-bi'l-Khandji (Mehmed Handzić), învățat bosniac 287.
 Muhammed Efendi Ichlasi, Sheikh, învățat turc 310.
 Muhki Çelebi, medic turc 254.
 Muhyi-d-din ibn'Arabi, gânditor persan 230, 287.
 Mujić, Mustafa 288.
 Mulaimes, Ioan, învățat grec 111.
 Muller, A. 258, 291.
 Munk, Salomon 189.
 Murad al IV-lea, sultan 277, 322.
 Murko, M. 261.
 Murnu, George 150, 319.
 Musset, H. 13.
 Mustafa al II-lea, sultan 282.
 Mütefferika, Ibrahim, cărturar și tipograf 286.
 Muthu, Mircea 343.
Mystirio sau Sacrament 64.
- ## N
- Nabucodonosor, rege asirian 147.
 Naniescu, Iosif, mitropolit al Moldovei 116.
 Nasta, Mihai 76.
 Nau, F. 277, 303.
 Naclerus, Johannes Verges (Vergenhans), istoric german 313.
 Naum, profetul 157.
 Navohodonosor v. Nabucodonosor.
 Năsturel, familia 48, 52; Matei ~ 59; Radu ~ 59—60; Udriște (Orest, Uriil) ~ 6, 17—18, 21, 30, 33—77, 47—51, 54—49, 65—70, 75, 100, 173, 256, 306, 336, 343, 351.
 Năsturel, P.Ș. 49—50, 59.
 Năsturel, P.V. 48, 54, 109.
 Năsturelovici, v. Năsturel.

- Neaga, N. 187—188.
 Neagoe Basarab, voievod al Țării Românești 12, 40—41, 49, 172, 256, 339—340, 344—345.
 Neamț, m-rea 82, 88, 185.
 Nectarie, patriarhul Ierusalimului 250.
 Neculce, Ioan, cronicarul 28, 280.
 Nedim, poet turc 286.
 Neemia, profetul 156.
 Nef'i-oglu, învățat turc 283—284, 318.
 Negri, Giulio 178.
 Negrici, Eugen 344.
 Negulescu, George I. 62
 Neofit Rhodinos, cărturar grec 64.
 Neoptolem 223.
 Nergisi, istoric turc 285.
 Nesiotos, Eutychios 259.
 Nestor, rege legendar din Pylos 50.
 Neuchotz, Oswald 127.
 Nevostruev, K. 43.
 Newton, Isaac 255.
 Nicator, v. Seleuc I.
 Nichita Stitatu, autor bizantin 268.
 Nicholson, R.A. 258, 291.
 Nicodim Aghioritul, cărturar grec 172, 262, 269, 274.
 Nicola logofătul (grămăticul, preotul), cărturar din Cîmpulung 110.
 Nicolae Olahus 16, 331—332, 339, 345.
 Nicolaescu, N. 187.
 Nicopolis 161.
 Nifon, sf., patriarhul Constantinopolului 49.
 Nikitin Afanasie, călător rus în Asia 305.
 Nil, fluviul 74.
 Niobe, personaj mitologic 183.
 Noailles, Ana de ~, prințesă Brincoveanu 230.
 Noica, Constantin 226, 338.
 Norden, H. 175.
 Novaković, Ștefan 52.
Noul Testament, v. *Biblia*.
Noul Testament de la Bălgrad (1648) 130.
 Nuh Efendi, medic italian la Constantinopol 310.
 Nyssis, Ghermano, cărturar grec 110.
- O**
- Obilić cel înțelept, erou sîrb 322.
Octapia 161.
 Odobescu, Alexandru 54.
 Olahus, v. Nicolae Olahus.
 Olariu, Iuliu 187.
 Oltenia 184.
 Omont, H. 243, 246.
 Onu, Liviu 49.
 Orăștie 119, 251.
 Orfeu, personaj mitologic 219.
 Orientul Apropiat 7, 9, 50, 240, 329, *passim*.
 Origen 98, 126, 161.
 Ortaköy 284.
 Ortelius, A. 285, 310.
 Osia, profetul 157.
 Osiris-Hetep, divitate mediteraneană 127.
 Osman al II-lea, sultan 234, 282.
 Ostrog 49, 129, 162.
 Ostrov, cetatea, v. Ostrog.
 Ovidiu 313.
- P**
- Pachymeres, Georgios, cărturar grec 64.
 Padova, Universitatea 16, 82, 245, 248, 250, 262—265, 267—268, 302.
 Pakra (Bosnia) 52.
 Palama, sf. Grigore, doctrinar bizantin 268—270.
 Palestina 242.
Palia de la Orăștie (1582) 119.
 Pall, Francisc 342.
 Palladas, Gherasim, patriarh al Alexandriei 292.
 Palmotić, Gjion, cărturar dalmat 253.
 Pamfilia 171.
 Panaitescu, P.P. 14—16, 18—19, 24, 33, 36, 44, 46, 49—51, 54—59, 61, 63, 65, 79, 83, 106, 116, 120, 147, 164—165, 191, 246, 272, 297,

- 299, 312, 320, 327, 331—334, 342, 344—345, 347.
- Panaitescu, Silvia 332.
- Panzer, Georg Wolfgang 119.
- Papacostea, Șerban 342.
- Papacostea, Victor 15, 39, 42—45, 47, 50, 346.
- Papadopoulos-Kerameus, A. 150, 251, 273, 277, 280, 315, 319.
- Papiu Ilarian, A. 35, 298.
- Papu, Edgar 29, 31, 343, 345.
- Paraclisul de la Govora* (1639), 60.
- Paraclisul sfinților Constantin și Elena* (1705) 110.
- Parčević, Peter von 323.
- Pareja, F.M. 285.
- Parimiile preste an* (1682) 165, 166, 171.
- Paris 14, 243.
- Partenie, mitropolit al Greveneii 37.
- Partenie, mitropolit al Ohridei 37.
- Partenie, mitropolit al Prespei 37.
- Parthenios al II-lea, patriarhul Constantinopolului 134.
- Parthenios al III-lea, patriarhul Constantinopolului 234.
- Pascu, Gorge 106.
- Pascu, Ștefan 331, 339.
- Pașca, Ștefan 44.
- Patmos, insula 249.
- Patellaros, Atanasie, învățat grec 277, 292, 319.
- Patericul*, v. *Apophtegmata patrum*.
- Paues, A.C. 126.
- Paul din Alep, cărturar sirian 48, 50, 277, 303, 311.
- Pauly, August 145, 174, 175.
- Pavel, apostolul 74, 91.
- Pavel din Samosata 103.
- Păcurariu, Dumitru 343.
- Păcurariu, Mircea 165.
- Pârnuță, Gh. 46—347.
- Pearson, A.C. 202.
- Pec 50.
- Peiresc, Nicolas Claude Fabri de, cărturar și jurist francez 244, 246.
- Pejascevich, I. 323.
- Pellei, Toma, umanist transilvănean 16.
- Peloponez 255.
- Peninsula Balcanică 12, 183, 225—326, *passim*.
- Pentru singurul viitorul gând*, v. *Rățiunea dominantă*.
- Pequin (Albania) 254.
- Pera 257.
- Persia 42, 214, 242, 254, 283, 305.
- Pesta 308.
- Pétavel J. 126.
- Petersburg 151, 186.
- Petrarca, Francesco 10.
- Petru, sf. 260.
- Petru Alexeevici, v. Petru cel Mare.
- Petru cel Mare, țarul 20, 184, 203, 303, 331.
- Petru Cercel, domn al Țării Românești 14, 17, 327, 331—332, 337, 339, 345.
- Petru Rareș, domn al Moldovei 12.
- Petrus à Meriga, v. Van der Heyden, Pieter 131.
- Petriș, Ignatie, cărturar grec 43, 5.
- Peysonnel, Charles, comte de 284.
- Philon, filozof evreu din Alexandria 160, 176.
- Pico della Mirandola, umanist italian 10, 26, 274.
- Picot, Emil 106, 164.
- Pigas, Meletios, patriarh al Alexandriei 292.
- Pilde filosoferi* 190.
- Piru, Al. 29, 116, 125, 128, 165.
- Piccolomini, Enea Silvio (papa Pius al II-lea) 18.
- Piscator, Johannes 119.
- Pisides, Georgios, scriitor bizantin 217—218.
- Pitagora 148, 175, 196.
- Pitra, Dom 260, 261.
- Pirvulescu, Titus 347.
- Plantin Christofer, tipograf flamand 119, 130.
- Planudes, Maximo, scriitor bizantin 217.
- Platon 17, 53, 70, 75, 111, 124, 154, 175—176, 188, 192, 313.
- Plămădeală, dr. Antonie 107, 118.
- Pliniu 98.
- Plumbuita, m-rea 42.
- Plutarh, 17, 53, 59, 72, 76, 148, 173,

- 196, 313.
 Poarta otomană, v. Imperiul otoman.
 Poggio Bracciolini, umanist italian 57.
Pogribania preoșilor (1650) 61.
 Poliziano, Angelo, umanist italian 22, 58.
 Polonia 12, 15, 50, 52, 69, 251, 330, 332.
 Polibiu 222.
 Pontano, Giovanni, umanist italian 314.
 Pontul Euxin, v. Marea Neagră.
 Pop, G.T. 108.
 Pop, Ioan Aurel 113.
 Popescu, M. 44.
 Popescu, Radu, cronicarul 272, 274, 276, 345.
 Popescu-Mălăești, P. 187.
 Popescu-Vilcea, C. 63.
 Porcești (jud. Sibiu) 45.
 Portais, capucin francez 244.
 Poseidonios, filozof din Alexandria 20, 175.
 Postel, Guillaume, orientalist francez 227.
 Poulet, A., călător francez (sec. XVII) 241.
Pravila de la Govora, 44, 61.
 Predescu, Lucian 106, 135—136.
 Prelipceanu, Vladimir 188.
 Procopiu, Dimitrie, învățat grec 106, 164, 169, 261.
 Procopovici, Al. 44.
 Protagoras, filozof grec 10.
 Prušćak, Hasan, cărturar bosniac 253, 282, 288, 322.
Psaltirea de-njăles 165—166.
 Psellos, Mihail, filozof bizantin 217.
 Pseudo-Alexandru Amiras 229.
 Pseudo-Athanasie 88.
 Pseudo-Dionisie, Areopagitul 64, 268.
 Pseudo-Josephus Flavius 112, 145, 148, 157, 175—190.
 Pseudo-Nicolae Costin 299.
 Ptolemeu al II-lea Filadelful, satrap al Egiptului 107, 110—112, 139, 153—154, 159, 320.
 Pușcariu, Sextil 44, 187.
 Pypin, A.N. 181.
- Q**
 Quoniam, Th. 124.
- R**
 Rabelais, François 269.
 Racki, Fr. 254.
 Radu, Vasile 125, 277.
 Radu Iliăș, domn al Țării Românești 42.
 Radu Leon, domn al Țării Românești 184.
 Radu Mihnea, domn al Țării Românești 37, 298.
 Radu Șerban, domn al Țării Românești 35.
 Radu Vodă, m-rea 35.
 Raffael Santi (Sanzio) 10.
 Ragusa, v. Dubrovnik.
 Rahlfs, Alfred 190.
 Raicevici, istoric dalmat 136.
 Rami Mehmed — Pașa, poet, mare vizir 284.
Rațiunea dominantă 20, 145 —150, 172—214.
 Rădulescu-Codin, N. 109.
 Rămești (jud. Vilcea) 62.
 Réau, Louis 178.
 Reuchlin, Johann, umanist german 80.
 Revel, Jean-François 226.
 Ricaut, Paul, istoric englez 13, 234 —235, 257, 286, 305.
 Richelieu, cardinalul 243.
 Rittershuys, Conrad 218.
 Rizo Neroulos, Iacovaki 265.
 Rîmnicul Vilcea 38.
 Robin, Léon 71, 196.
 Rodos, insula 76, 218, 254.
 Roma 26, 82, 229, 237, 245, 264—265, 279, 294, 302, 306, 308, 314, 340.
 Roman (Moldova) 106.
 Romanescu, Marcel 331.
 Romano Melodul, poet bizantin 260
 romani 75.
 Romania venețiană 12.
 România 35, 43, 52, 348.

- Rops, Daniel 244.
 Rossi, E. 253.
 Roșca, Pr. Gheorghe 117—118.
 Rouillard, Clarence D. 239.
 Ruffini, Mario 347—348.
 Ruffinus, Tyrannius, istoric latin 178.
 Rumi, Djalal al-Dîn, mistic persan 287.
 Runciman, Steven 262, 264.
 Rusia 13, 15, 19—20, 44, 52, 83, 236—237, 251, 299, 302—303, 322, 329.
 Russo, Demostene 124, 151, 184, 272, 279, 346.
 ruși 237.
 Ruth, personaj biblic 156.
 Rypka, Jan 287.
- S**
- Sabbagh, Nicolaos 312.
 Sabit, călător turc 305.
 Saciz, V. Chios.
 Sadi Efendi, cărturar turc 283, 317.
 Sa'di, poet persan 287, 313.
 Șaforik, P. J. 52.
 Saint Priest, comte de 243.
 Sahaf-bași, librar în Constantinopol 283.
 Salaville, Sèvèrien, 47, 51, 69, 260—261.
 Salomona, mama Macabeilor 194, 213.
 Salrà, J. 240.
 Sancakdar Iokușu (Istanbul) 284.
 Sansovino, Francesco, cărturar italian 227.
 Saraievo 52.
 Sari Mehmed Pașa, cărturar turc 235.
 Sathas, Constantin 259, 261.
 Saunder, J. L. 59, 233.
 Sf. Sava, academia domnească din București 251.
 Sava Brancovici, mitropolitul Ardealului 50.
 Sava I, mitropolitul Moldovei 167.
 Savary, François, comte de Brèves, călător francez 236.
 Sbierea, I. G. 37, 46, 50, 106, 164.
 Schefer, Charles 283.
 Schürerer, Emil 174—175.
 Scio, v. Chios.
 sciți 223, 242.
 Scutari (Albania) 254.
 Searight, S. 239.
 Secu, m-rea 291.
 Séghezzi Santo 247.
 Selef, v. Seleuc IV.
 Seleuc I. Nicator, rege al Siriei 204.
 Seleuc IV Philopator, rege al Siriei 204—205.
 Selim I, sultan 234.
 Semionova, L. E. 184.
 Seneca 59, 173, 313.
Septuaginta, v. *Vechiul Testament*.
 Serbia 323.
 Sertoglu, Mithat 287.
 Seth (Sit, Thit), personaj biblic 95.
 Sevastos Kimenitul, v. Kymenites, Sevastos.
 Seyyid Nuh, geograf turc 285—286, 320.
 Shamunah, v. Maccabea.
 Sherrard, Ph. 238, 264.
 Sibile 172.
 Sibiu 151.
 „siciliană“, limba 76.
 Silvestru ieromonahul, traducător (sec. XVII) 44, 60.
 Silvestru, patriarh al Antiohiei 303.
 Simeon Hiară, copist 113.
 Simion Ștefan, mitropolit al Ardealului 25, 68, 129, 144.
 Simionovski Dvor (Moscova) 79.
 Simon, intendent al Templului din Ierusalim 205.
 Simonescu, Dan 36, 42, 44, 48—51, 55, 57, 61, 73, 106, 110, 112, 121, 129, 148, 164, 346.
 Simonide din Ke s, poet grec 17, 53, 72.
 Simrak, I. 253.
 Sinai, m-rea sf. Ecaterina, 230, 248.
 Sinaia 351.
 Singlitichia, sf. 304.
 Sinope 160.
 Siria 47, 204—205, 230, 234, 247—248, 329.
 Sirigul, Meletie, cărturar grec 50, 63.
 Sit, v. Seth.

- Sixt V, papa 119, 122.
 sirbi 224.
 Sîrbu, I. 46.
 Skazkin, S.D. 14, 57, 333.
 slavi de sud 237.
 Slavinețki, Epifanie, cărturar rus 129.
 slavonă, limba 40—60, 67—69.
 Sleidanus, Johannes, umanist german 313.
 Slovenia 308.
Slujbenicul (Tîrgoviște, 1646) 44.
 Smigelschi, V. 187.
 Smotrițki, Meletie, gramatic 45.
 Snagov, m-rea 37, 110.
 Sobolevski, A.I. 116.
 Socrate 74, 111—112, 154, 320.
 Sofia 252.
 Sofianos, Nicolae, cărturar grec 320.
 Sofonia, profetul 157.
 Sökölü (Sokolovič), Mehmed Pașa, mare vizir 253, 310.
 Sokolovič, Makarie, episcop sîrb 310.
 Soldi, cetatea 76.
 Soliman Magnificul, sultan 233—235.
 Solomon, regele 76, 157, 166, 181, 316.
 Solomon, Constantin 106, 128, 132, 151.
 Sommalius, Henricus, 59.
 Sommerus, Johannes, umanist german 17.
 Sorbona, Universitatea 243.
 Sordignano, Fulvio 253.
 Sorohan, Elvira 345.
 Soveja, bis. 45.
 Spasović, V.D. 181.
 Spulber, C.S. 65.
 Staico grămăticul 45, 61.
 Stambul, v. Constantinopol.
 Stanislavov, Filiă, cărturar bulgar 48.
 Stavrianos, L.S. 239.
 Stănescu, Eugen 23, 38, 85, 227, 274, 315, 342.
 Stettin 114.
 Stobaeus, scriitor grec 112, 196, 206.
 Stockholm 114.
 Stoicescu, Nicolae 340, 348.
 Strabon, geograf grec 17, 53, 73.
 Strassbourg 116, 117, 178, *passim*.
 Strassburgh, Paul, călător suedez 37—38.
 Streinu, Valeriu 338.
 Strepel, Gabriel 44, 110, 113, 301.
 Stroiici, Luca, demnitar moldovean 14.
 Strungaru, Diomid 45.
 Suceava 166.
 Suetoniu, istoric latin 17, 53, 74.
 Suhanov, Arsenie, cărturar rutean 50, 63.
 Suidas, lexicograf bizantin 72, 174.
 Suleiman al III-lea, sultan 273.
 Sulică, N. 134.
 Sulzer, Fr. I. 247.
 Süsemihl, Franz 174.
 Suzana, personaj biblic 157, 181.
 Swete, H.B. 117, 174.
 Sylburg, Frederic, filolog german 117, 179, 218.
 Symmachos, traducător al *Bibliei*, 122, 160, 161.
- Ș
- Șaguna, Andrei 127.
 Șăineanu, Lazăr 106, 164.
 Șcheii Brașovului, 113.
 Șerbănescu, N.I. 37, 62, 66, 109.
 Șiadbei, I. 120.
 Ștefan cel Mare, domnul Moldovei 12, 42, 82, 339—340.
 Ștefan, mitropolitul Ungrovlahiei 6, 18, 26, 39, 41—42, 50, 60—63, 65—66, 68, 173, 292, 314.
 Ștefan Petriceicu, domnul Moldovei 28.
 Ștefănescu, Iulian 346.
 Ștefănescu, Marin 187.
 Știrbeica, Ana 128.
 Șumela, m-rea (Turcia) 277.
 Șviștov 45.
- T
- Taeschler, F. 285.
 Taha Hussein 226.
Tao tō king 148.

- Papié, Victor L. 341.
 Tarnavski, Teodor 51, 187.
 Tatakis, Vasile 328.
 Tatar Bunar, v. Neoptolem.
 Taurida (Crimeea) 223.
 Tavernier, Jean-Baptiste, călător francez 242, 283.
 Tănăsescu, Manuela 29–30, 345.
 tătari, v. Sciți.
Tărnosanie (1652) 64.
 Tebaida (Egipt) 246.
 Telesio, Bernardino, filozof italian 270.
 Teodor, Pompiliu 219, 331, 342–343.
 Teofil, mitropolitul Ungrovlahiei 18, 44, 55, 60–61, 66, 68, 82.
 Teofilact al Bulgariei, teolog bizantin 321.
Tetrapla 161.
Tetравanghel (1685) 110.
Tetравanghelul de la Căldărușani 44.
 Thalloczy, L. von 282.
 Theodor din Ennat 304.
 Theodorescu, Răzvan 12, 344.
 Theodosie, fiul lui Neagoe Basarab 172, 344.
 Theodosie Veștemeanul, mitropolitul Ungrovlahiei 49, 66, 109–113, 129, 153–155, 167, 171, 183, 291–292, 317, 320.
 Theodosiu, Dimitrie 218.
 Theodotion, traducător al *Bibliei* 122, 160–161.
 Theofan Prokopovici, teolog rus 269.
 Theofrast, filozof grec 98.
 Theognis din Megara, poet grec 17, 53, 73–74.
 Theotokis Nichifor, cărturar grec 115.
 Thévenot, Jean de, călător francez 242, 257, 283.
 Thit, v. Seth.
 Thomas à Kempis 49, 56, 59.
 Thomas d'Aquino, 232, 274.
 Thou, Jacques de 246–247.
 Tihonravov, M.S. 181.
 Tismana, m-rea 63, 66.
 Tit Liviu 222, 313.
 Titus, împărat roman 73–74, 187.
 Tirgoviște 6, 15, 17, 38, 42, 47, 50, 62, 250, 347; tipografia 60.
 Tobit, personaj biblic 157.
 Toma, Stela 345.
 Tomescu, Mircea 347.
 Tongas, Girard 239.
 Toppeltin, Laurențiu, istoric sas 348.
 Torresano, Andrea, tipograf venețian 117.
 Tott, baron de 241–242.
 Townshend, R.B. 174, 189, 191, 193.
 Toynbee, A.J. 264, 300.
 Tracia 70, 323.
 Transilvania 12, 14, 16, 18, 22–23, 36–39, 45, 50, 69, 130, 171, 293, 348–349.
 Trapezunt 278.
 Tremellius, Emmanuel 15, 119, 159.
 Trident (Trento) 119.
Triod-Penticostar (1649) 17, 51–56, 70–77.
 Trochon, abbé 119, 126.
 Trommius, Abraham 117.
 Tsourkas, Cleobul 43, 82, 226, 249, 267, 338.
 Tundja, riul 279.
 Tunis 236; v. și Cartagina.
 Turcia, v. Imperiul otoman.
 Turcocrăție, v. Imperiul otoman.
 Turdeanu, Emil 45, 50, 52.
 Tucide 111, 154.
- Ț**
- Țara Românească 12, 14–15, 23, 26, 33–39, 41, 43–45, 47–50, 52, 54, 59, 60–62, 64, 66–68, 70, 73, 75, 81, 82, 109, 113, 114, 120, 122, 131, 151–154, 165, 167, 169–171, 174, 184, 191, 220, 250–251, 255, 256, 267, 273, 276–277, 279, 297–298.
 Țările Române 17, 48, 226, 297, 302, 329, 338, 340.
 Tepelea, G.F. 215.

U

- Ucraina 52, 67, 69, 235, 251, 329.
 Ulise 73.
 Undolski, v. 51.
 Ungaria 14—15, 50, 130, 247, 254.
 Ungrovlahia, v. Țara Românească.
 Ureche, Grigore 18—19, 28—24, 39,
 58, 147, 191, 322, 331—333, 342,
 344—345.
 Urechia, V.A. 16, 39, 342.
 Ursu, G.G. 344.
 Ursu, N.A. 52, 165—171, 221, 345—
 346, 451—352.
 Uspenskij, Porfirij 36.
 Ussein Efendi, v. Husein Efendi.

V

- Vaida, Petru 338—339, 345.
 Vaillant, I.A. 278.
 Valence, Apollinaire 244.
 Valesius, Henricus 172.
 Valois, Henri de, v. Valesius, Henricus.
 Valona (Vlorë, Albania) 254.
 Van der Heyden, Pieter 131.
 Vansleb, P. 244.
 Varlaam, mitropolitul Moldovei 30,
 48—50, 54, 84, 66, 129, 173—176,
 193, 195, 261, 291, 345.
Varlaam și Ioasaf 18, 48—50, 54,
 66, 109, 173.
 Vasile Lupu, domn al Moldovei 15,
 41, 46, 250, 266, 303, 319.
 Vasile cel Mare, sf. 268.
 Vatican 178.
 Vavilon, v. Babilon.
 Văcărescu, Ienache, demnitar mun-
 tean 279.
 Văcărești, m-rea 185, 247.
Vechiul Testament 19, 79—80, 88,
 106, 160, 269, 303, 317, 320, 351,
passim; v. și *Biblia*.
 Veisi, istoric turc 285.
 Velčev, Velco 261, 308.
 Velicikovski, Paisie 262, 269, 274.
 Velciu, Dumitru 344.
 Venetia 12, 22, 24, 37, 57—58, 116—
 117, 170, 184—185, 217—218, 230,
 237, 245, 250, 262, 298, 302, 317.

- Verdeș, Ion 345.
 Veres, Andrei 151.
 Vergenhans, v. Nauclerus.
 Veria (Grecia) 250.
 Veselá, Zdenka 252.
 Vespasian, împărat roman 187.
 Vianu, Tudor 328, 334—336, 342.
 Vidin 45.
 Viena 15, 183, 225, 229, 237, 273,
 294, 304.
 Virgiliu 313.
 Virtosu, Emil 147, 191, 271.
 Vlaicu, Popa, copist 44.
 Vlastares, Matei, jurist bizantin 65
 Voigt, Georg 80.
 Voltaire 275.
 Vucinich, Wayne S. 289.
 Vuković, Bojidar 52.
Vulgata, 80, 118—119, 123, 126, 130,
 136, 138; v. și *Vechiul Testament*.
 Vulliaud, Paul 127.

W

- Weber, Shirley Howard, 239.
 Wechel, Andreas, editor german 116,
 179.
 Wechel, Johann, editor german 117.
 Wheler, George 276.
 Wiericx, Jean 131.
 Wiet, Gaston 226, 284.
 Wilczkowski, Cyril 253, 308.
 Williamson, A. 185.
 Wissowa, Georg 145, 174, 175.
 Wissowatius, Andrea 151, 173, 269,
 313.
 Wittenberg 37, 113, 215, 334.
 Wolscht, A. 174.
 Wright, W.L. 235.
 Würstenfeld, F. 258.
 Wycliffe, John 126.

X

- Xenofon 178.
 Ximenes, cardinalul 117.

Y

Yahya, poet turc 284.
Yosippon, v. Joseph ven Gorion.
Yusi, cărturar turc 284.

Z

Zaharia, profetul 157.
Zama Mellinius, J. 232.

Zamfirescu, Dan 52, 172, 332, 344—
346.

Zanta, L. 59.

Zante (Grecia), ins. 302.

Zapisul lui Adam 182.

Zeller, Eduard 174, 188.

Zeno din Citium, filozof stoic 202.

Zvi, Sabbatai, eretic evreu 283.

CUPRINSUL

INTRODUCERE	5
UMANISMUL ROMÂNESC	9
UMANISMUL LUI UDRIȘTE NĂSTUREL ȘI AGONIA SLAVO- NISMULUI CULTURAL ÎN ȚARA ROMÂNEASCĂ	33
NICOLAE MILESCU ȘI ÎNCEPUTURILE TRADUCERILOR UMA- NISTE ÎN LIMBA ROMÂNĂ	79
Prima traducere a lui Nicolae Milescu: „Cartea cu multe întrebări“	83
Traducerea integrală a „Vechiului Testament“	106
Tratatul „Despre rațiunea dominantă“	172
O epigramă grecească tradusă de Nicolae Milescu	215
„Franțozii“ în bibliile românești din secolul al XVII-lea	222
INTELECTUALUL SUD-EST EUROPEAN ÎN SECOLUL AL XVII-LEA	225
ISTORIOGRAFIA UMANISMULUI ROMÂNESC	327
Nota autorului	351
<i>The Supremacy of Reason</i>	353
Lista ilustrațiilor	357
Indice	361

Redactor : ȘERBAN POLVEREJAN
Tehnoredactor : C. RUSU

*Bun de tipar : 14.XII.1979. Apărut 1979.
Tiraj : 8415 ex. Coli tipar : 24.*



Comanda nr. 90 418
Combinatul Poligrafic „Casa Scintei”
București — Piața Scintei nr. 1
Republica Socialistă România

VIRGIL CANDEA

RĂȚIUNEA
DOMINANTĂ

DACIA

Coperta reproduce o cunoscută gravură a artistului olandez din secolul al XVII-lea Iacob van Gheyn, reprezentind pe filozoful raționalist la pragul dintre vechea gândire tradițională a teologiei și noua atitudine umanistă față de existență. Filozoful domină lumea și dorește să cunoască tainele universului dar este conștient de imensitatea întrebărilor cărora trebuie să le afle răspunsul. Această evidență obținută prin cercetarea atentă a realității generează la gânditorii umaniști, odată cu viața curiozitatea a cunoașterii, un sentiment de îngrijorare în fața sarcinii lor uriașe, ceea ce explică titlul gravurii lui van Gheyn : *Melancholia* (Rijksmuseum, Amsterdam).



Membru corespondent al Academiei de Științe Sociale și Politice a R. S. România, doctor în filozofie, Virgil Cândea și-a consacrat activitatea științifică cercetărilor de istoria ideilor românești și sud-est europene în general. Editor al operelor lui Dimitrie Cantemir, Alexandru Odobescu, Nicolae Bălcescu (în colaborare), autor al monografiei **Stolnicul între contemporani**, a adus de asemenea, contribuții la cunoașterea relațiilor internaționale ale poporului român, la identificarea de manuscrise și

alte creații culturale românești aflate peste hotare, și la studiul artei melkite. Traduceri din literatura universală (Dante, Francis Bacon etc.).

„Rațiunea dominantă”, creație celebră a unui cărturar din Alexandria (sec. I e.n.) a fost prima operă filozofică tradusă în limba română în secolul al XVII-lea. Lămurind împrejurările acestui act de cultură, Virgil Cândea prezintă în volumul de față o introducere în istoria și în istoriografia umanismului românesc, oprindu-se asupra citorva autori și opere care au ilustrat acest fenomen (Udriște Năsturel și opusculul său **Despre dărnicie**, Nicolae Milescu și primele sale traduceri), integrate în fenomenul de modernizare a educației și ideilor din Europa de sud-est din a doua jumătate a secolului al XVII-lea.