



CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU

LITERATURA
ÎN LIMBA GRECĂ
DIN PRINCIPATELE ROMÂNE
(1774—1830)



CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU
LITERATURA ÎN LIMBA GREACĂ
DIN PRINCIPATELE ROMÂNE
(1774 — 1830)



**Lucrarea a fost elaborată în cadrul planului de
cercetare al Institutului de studii sud-est europene,
București**

Toate drepturile rezervate Editurii Minerva

CORNELIA PAPACOSTEA-DANIELOPOLU

LITERATURA
ÎN LIMBA GREACĂ
DIN
PRINCIPATELE
ROMÂNE
(1774 — 1830)



EDITURA MINERVA

BUCUREȘTI — 1982

*„Lucrări grecești, dar închinată
țării și poporului român și fecun-
date de același spirit ce caracteri-
zează literatura română a vremii,
ele solicită atenția noastră tocmai
prin faptul că participă la aceeași
unitate culturală căreia se inte-
grează și literatura română.”*

Dimitrie Popovici, *Li-
teratura română modernă* (I). *Ten-
dința de integrare în ritmul cultural
occidental* (București, 1939 — 1940).

PARTEA I

INTRODUCERE

În istoria culturii românești, secolul al XVIII-lea este secolul culturii fanariote și constituie un capitol viu discutat în istoriografie, fiind tratat în funcție de atitudinea pe care au avut-o istoricii față de rolul domniilor fanariote în viața poporului român. Fără a intra în detalii — deoarece vom reveni asupra problemei —, amintim aici numai datele esențiale, schițând doar evoluția acestei atitudini.

Se știe că, după instaurarea domniilor pămîntene, reacția antifanariotă din prima jumătate a secolului al XIX-lea a colorat cu un puternic antielenism viața politică și culturală românească.¹ În oarecare măsură acesta a fost atenuat de influența curentului european filelen și de indiscutabilele legături pe care generația pașoptistă le avea cu școala și tradiția de cultură a perioadei precedente.² Se poate chiar vorbi de o mare diversitate a opiniilor istoricilor români privind secolul al XVIII-lea, „de la condamnarea în bloc, pînă la afirmarea necesității de a ne întoarce la el”³. Chiar unul din cei mai vehemenți critici ai fanarioților, A. D. Xenopol, recunoaște regimului fanariot și unele aspecte

¹ C. Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. V.

² Dimitrie Popovici, prefața la vol. I; I. Heliade Rădulescu, *Opere*, București, 1939, p. 1. Vezi și articolul¹ nostru *Lectures grecques des Roumains* (1821—1866), în *Balkan Studies*, 11, nr. 1, 1970, p. 157—160.

³ D. Popovici, *Ibidem*.

pozitive: introducerea culturii franceze și accesul la învățămîntul grecesc în Principate al tuturor categoriilor sociale.¹

Începutul de „reabilitare” a epocii fanariote a fost inițiat de Nicolae Iorga, al cărui principal argument este acel al neîntreruperii vieții poporului român — atît pe plan politic cît și cultural — în lunga perioadă a domniilor fanariote.²

Punctul de vedere expus de marele nostru istoric, care în nenumărate studii³ a insistat asupra aportului indiscutabil al culturii și — în oarecare măsură — al politicii fanariote, a contribuit esențial la modificarea viziunii istoriografiei românești. Cum era și firesc, neoleniștii aveau să îmbrățișeze cu entuziasm această atitudine și chiar să ajungă la exagerări în interpretarea rolului pe care l-au avut limba și literatura greacă în cultura românească. Dacă N. Dossios păstra o lăudabilă măsură în sfatul pe care-l dădea istoricilor⁴. Constantin Erbiceanu și Demostene Russo, deși savanți de prestigiu, au acordat expresiei de „influență greacă” valoarea pe care o are aceea de „influență slavă” în cultura noastră.⁵ „Influența limbii grecești asupra limbii noastre — spune Constantin Erbiceanu — este mai puternică, mai productivă și chiar mai folositoare decît înrîurirea slavonă.”⁶

¹ A. D. Xenopol, *Epoca Fanariofilor, 1711—1821*, Iași, 1892, p. 674—676

² N. Iorga, *Cultura română sub Fanariofi*, București, 1898, p. 4: „Am intenția să reabilitez pe fanariofi, să fac figuri stimabile din stigmatizații manualelor? ... Cred că opera de reabilitare e patriotică”.

³ Vezi mai ales N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. XVIII, II*, București, 1901, Cap. I, Perioada a treia. Curente și influențe.

⁴ Nicolae Dossios, *Studii greco-române*, Iași, 1901, I, p. 43: „Istoria Academiiilor Domnești, studiată într-un mod mai aprofundat și nepărtinitor, ar fi dat la iveală o pagină frumoasă a vieții intelectuale române de atunci și ar contribui la îndepărtarea ideii greșite, cum că tot ce era fanariot era vătămător țării, idee care pare a se eterniza, deși în timpurile din urmă o eră nouă începe și în această privință”. Menționăm cu această ocazie publicarea monumentalei monografii a Ariadnei Camariano-Cioran (*Les Académies Princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Salonic, 1974), care scoate în evidență importanța acestor centre de învățămînt superior în cadrul vieții culturale românești a epocii.

⁵ Demostene Russo, *Studii greco-române, Opere postume*, II, Buc., 1939, p. 354: „elementul grecesc... provoacă o renaștere spirituală [în țările române], prin răspîndirea limbei și culturii grecești”; Vezi și p. 538: „... totuși mișcarea culturală grecească are un mare merit: a eliberat cultura română de robia slavismului ...”

⁶ C. Erbiceanu, *Cronicarii greci*, p. XI.

Tot în spiritul școlii filologice, Nicolae Cartoian preciza că: „Pătrunderea culturii grecești în țările noastre a deschis pentru sufletul românesc orizonturi mai largi decât putuse deschide influența slavonă”.¹

În stadiul actual al cercetărilor, se impunea o reanalizare a locului pe care-l ocupă cultura în limba greacă în viața spirituală a poporului român, o mai nuanțată apreciere a contactelor culturale din secolul al XVIII-lea². Odată cu progresele cercetării științifice, obiectivitatea avea să câștige tot mai mult teren, căci pe măsură ce s-a scos la iveală bogata circulație a cărții românești și grecești, a manuscriselor mai ales, în epoca fanariotă, și pe măsură ce s-au reconstituit listele impresionante ale unor biblioteci particulare, care au aparținut unor boieri, cărturari sau negustori³, caracterul culturii grecești din timpul fanarioților ne apare cu totul altul.

Un rol însemnat — decisiv chiar — în evoluția atitudinii față de epoca fanariotă l-a avut, în ultima vreme, utilizarea cu succes a *metodei comparatiste* în domeniul atât de fertil al *istoriei ideilor*. Dimitrie Popovici este cel dintâi care marchează un stadiu nou în interpretarea culturii românești din perioada luminilor. Odată cu el, se trece de la un punct de vedere strict filologic, la acea înmănunchere a argumentelor istorice și sociologice, literare și filologice, care e singură în măsură să analizeze în adâncime fenomenul cultural.

O mai justă evaluare a raportului mult discutat dintre cultura română și cea în limba greacă de pe pământul românesc este acum posibilă și datorită prețioaselor informații și îndrumări pe care le face prof. M. Berza într-un studiu

¹ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, *Epoca influenței grecești*, București, 1929, p. 384.

² Existența celor două curente (pro și antifanariot) a dat adesea un aspect polemic multor pagini de istoria culturii din această perioadă, caracterul său de „epocă de decadență” fiind mereu prezent — așa cum vom vedea în paragraful următor — în rechizitoriul sau apărarea pe care le formulează autorii.

³ C. Papacostea, *O bibliotecă din Moldova la începutul sec. al XIX-lea: Biblioteca de la Stînca*, în *St. cerc. bibliol.*, V, 1963, p. 215—220; Mihai Caratașu, *Catalogul bibliotecii unui mare negustor din veacul al XVIII-lea: Grigorie Anton Avramie*, în *St. cerc. bibliol.*, XII, 1972, p. 189—206.

al problemelor majore din cultura românească veche¹. Se demonstrează aci că dacă, în cazul influenței slave din secolul XV-XVI, este vorba de o perioadă în care cultura românească nu apucase să-și creeze instrumente proprii, căci se născuse în haină slavă, cu totul alta e situația în secolul al XVIII-lea, când domniile fanariote se instaurează după o lungă perioadă de înflorire a limbii românești, care dăduse capodoperele cronicarilor din secolul al XVII-lea, socotit pe drept cuvînt secolul umanismului românesc.

CULTURA ROMÂNEASCĂ (1774—1830)

Înainte de a încerca să prezentăm, în liniile sale generale, stadiul actual al cercetării în problema de care ne ocupăm, vom căuta să schițăm coordonatele culturii românești în perioada studiată. Este vorba de o perioadă de mari transformări social-economice prin care trece societatea românească, o fază de tranziție de la economia închisă, de tip feudal, la cea de schimb, în care își fac apariția primele elemente ale capitalismului. Fenomenul, cu toate implicațiile sale, sociale, economice și culturale, se leagă de evoluția întregului spațiu sud-est european în perioada „luminilor”. În toată această zonă, întârzierea produsă de dominația otomană în dezvoltarea popoarelor supuse, adică menținerea orînduirii feudale și a decalajului față de societatea occidentală, nu puteau fi înlăturate decît printr-un fenomen complex, prin acea „tendință de dezvoltare cu caracter general” pe care o reprezintă luminile.² Numai înțeles în felul acesta, curentul „luminilor” poate dezvălui sensurile adînci pe care le-a căpătat în țările din sud-estul Europei. Dacă l-am considera doar ca o mișcare cu caracter intelectual sau cultural, luminismul ne-ar oferi aspectul unui „simplu transfer de

¹ Mihai Berza, *Problèmes majeurs et orientations de la recherche dans la culture roumaine ancienne*, în *Rev. roum. hist.*, IX, 3, 1970, p. 485—500.

² Béla Köpeczi, *Rapport de synthèse au Colloque „Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale”*, 3—5 nov. 1970, Budapest, p. 122.

cultură“ al unui „simplu reflex“ pe care o societate mai evoluată îl transmitea uneia întârziată.¹

Trebuie să ținem însă seama de specificul dezvoltării social-politice din Europa Centrală și Răsăriteană, unde fenomenul Luminilor se caracterizează prin câteva elemente care-l deosebesc de formele pe care le-a luat în restul Europei. El se leagă strâns de *problema națională*, căci în Sud-Estul Europei crearea națiunii moderne presupune, pe lângă existența unei structuri sociale evolute, și crearea unui nivel cultural suficient de ridicat.² Caracterul politic al scrisului în această etapă de formare a națiunilor sud-est europene ne explică desprinderea progresivă a gândirii și a scrisului de concepția teologică despre lume. Cum foarte bine s-a observat la un colocviu închinat Luminilor, „scriitorul se consideră ca șeful, conducătorul națiunii, activitatea sa are în aceeași măsură o funcție politică a națiunii, cât și estetică ...“³. El este intermediarul care asigură, după modelul ideilor occidentale ale luminilor, eliberarea sub toate aspectele sale⁴: eliberarea spiritului, prin dezvoltarea științei și emanciparea națională prin înlăturarea dominației otomane. Rolul social-politic al literaturii, ca educatoare a poporului, prin afirmarea dorinței de eliberare, prin formularea idealului național și prin crearea spiritului public, este deci strâns legat de formarea conștiinței naționale.

Dar dacă acesta este tabloul general al „Luminilor“ în Sud-Estul Europei, nu trebuie să tragem concluzia că întreaga zonă cunoaște deșteptarea conștiinței naționale doar la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul celui de al XIX-lea. Știm cât de adânc îi preocupa pe cronicarii români din secolul al XVII-lea originea și continuitatea

¹ M. Berza, *Exposé traitant des buts que se propose la Commission d'histoire des idées dans le Sud-Est de l'Europe*, în *Bull. AIESEE*, IV, 1–2, 1966, p. 7–19.

² André Mirambel, *La littérature et la langue, vecteurs de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est Européen*, în volumul *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est Européen*, Paris, 1968, 11–12 avr. il, Bucarest, 1970, p. 18.

³ László Sziklay, *La formation de la conscience nationale moderne dans les littératures de l'Est de l'Europe Centrale*, în vol. *Les Lumières en Hongrie ...*, p. 56.

⁴ A. Mirambel, *op. cit.*, p. 19.

poporului român¹, și cum se pregătea astfel în cultura noastră un teren prielnic pentru difuzarea ideilor Luminilor² în etapa următoare, pe care o va face posibilă evoluția economică și socială a societății românești.

Cultura de tip nou pe care o promovează, treptat, noile păături sociale care își fac apariția în perioada de care ne ocupăm, s-a realizat pe calea „integrării culturii românești în cultura europeană și prin apărarea valorilor spirituale naționale”³. Aceasta constituie o trăsătură caracteristică a istoriei culturale sud-est europene, unde nu s-a produs, ca în cazul ideologiei burgeze europene, „dislocarea unor factori din vechea cultură”⁴.

Diferitele bilanțuri la care au ajuns istoricii noștri în privința importanței perioadei de care ne ocupăm permit concluzii foarte apropiate, chiar atunci când argumentele diferă de la autor la autor.

Astfel, Nicolae Iorga considera perioada dintre 1774—1821 ca fiind „una din cele mai interesante din toată istoria cugețării neamului nostru, prin caracterul de luptă pasionată, de zeloasă grăbire, de entuziasm, cari o deosebește”⁵. „În acești ani — spune Iorga — s-a produs o rapidă «reabilitare» intelectuală a unui neam nobil, multă vreme ținut în loc sau prigonit de împrejurări vrăjmașe.”⁶

Pentru Pompiliu Eliade, epoca fanariotă este aceea în care s-au introdus în Principate formele de civilizație și ideile franceze, pregătindu-se în societatea românească a

¹ V. Căndea, *Les Lumières et la naissance de la conscience nationale chez les Roumains*, în volumul *Les Lumières ...*, p. 85: „Istoricul formării unei conștiințe naționale, la români, începe cu mult înainte de epoca Luminilor”. El își are rădăcinile „într-un climat de gândire tipic medieval încă, izvorit din sentimentul colectiv al unei comunități de limbă, de cutume și de credință, iar cei care l-au deșteptat căutau să-i găsească o bază istorică și filologică”.

² M. Berza, *op. cit.*, p. 11.

³ Alexandru Elian, *Dezvoltarea culturală în perioada destrămării feudalismului*, în *Istoria României*, III, București, 1964, p. 1039.

⁴ *Ibidem*.

⁵ N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688—1821)*, vol. II, București, 1969, p. 9.

⁶ *Ibidem*.

vremii, „germenii regenerării viitoare”¹. Fanarioții au fost „intermediarii influenței franceze”, iar limba franceză a fost introdusă la București și Iași în timpul acestor domni.

Și Dimitrie Popovici vede ca o trăsătură dominantă a acestei perioade „tendința de integrare în ritmul cultural occidental”², iar Dan Simonescu constată existența unui „puternic curent de modernizare în spirit occidental și mai ales în spirit francez”³. I. C. Chițimia consideră că epoca luminilor reprezintă în dezvoltarea literaturii române „o nouă treaptă de cultură corespunzătoare întru totul enciclopedismului din Europa timpului”⁴.

Din cele de mai sus, reiese deci că, în această etapă a culturii noastre, se produce modernizarea sa, sau, folosind formula prof. M. Berza, această etapă „se dovedește atât de deschisă *inovației*, încît ne putem întreba dacă se mai leagă de vechea cultură sau constituie o primă perioadă a culturii moderne”⁵.

Care sînt factorii care au făcut posibilă această inovație — în condițiile social-politice amintite mai sus — așa cum se desprind ei din cercetarea recentă a culturii românești? Progresele documentării și ale metodei din acest domeniu⁶ permit astăzi o evaluare mai științifică a perioadei cuprinse între anii 1774—1830. Aceasta era cu atât mai necesar cu cît, comparat cu cultura secolului al XVII-lea, care dăduse marile cronici românești, secolul al XVIII-lea apărea steril, cu un „aspect de tragică decadentă”, „lipsit de capodopere și de istorici” și „simboliza o epocă de declin politic”⁷.

¹ P. Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Paris, 1898, p. 135.

² D. Popovici, *Tendințe de integrare în ritmul cultural occidental* (curs dactilografiat), Cluj, 1939—1940, 608 p.

³ Dan Simonescu, *Le livre grec en Roumanie, Balcania*, VII, 2, 1944, p. 456.

⁴ I. C. Chițimia, *Școala ardeleană. Începuturile literaturii române*, în *Istoria literaturii române*, II, 1968, p. 26.

⁵ M. Berza, *Problèmes majeurs et orientations de la recherche dans l'étude de l'ancienne culture roumaine*, în *Rev. roum. hist.*, 2, 1970, p. 485—506.

⁶ Alexandru Duțu, *L'historiographie de la culture roumaine. Synthèse et monographies*, în *Rev. roum. hist.*, 4, 1970, p. 641—650.

⁷ Paul Cornea, *Les „Lumières” roumaines et leur image dans l'historiographie actuelle*, în *Synthesis*, 1, 1974, p. 140.

După cotitura decisivă marcată de Nicolae Iorga în atitudinea istoriografiei față de fanarioți, cea dintâi reevaluare a acestei etape a culturii românești se datorește — așa cum am văzut — lui Dimitrie Popovici, care utilizând conceptul de „iluminism“ a schimbat cu totul imaginea despre această perioadă. S-au conturat, prin elaborarea acestei viziuni noi, raporturi nebănuite încă, dintre cultura românească și cea europeană. Chiar atunci când se recunoștea valoarea acestor contacte, distinși cercetători ai trecutului nostru vedeau în influența franceză sau italiană asupra culturii românești o literatură de împrumut al cărei „fir conducător ar fi o greșală să fie căutat“¹. Ori tocmai acet „fir conducător“ îl constituie „luminile“, limpezind „confuzia unor tendințe nedefinite“ și „amestecul adesea insolit al medievalismului și modernismului“². Ceea ce apărea ca un element străin, introdus în dauna continuității vieții culturale românești, se dovedește a fi — în lumina acestei optici înnoitoare — un factor de sincronizare cu gândirea europeană, care nu diminuea valoarea culturii noastre, ci o îmbogățea. Din acest punct de vedere, Paul Cornea consideră că „puține epoci din istoria românească au cunoscut revizuri atât de importante“ și vede în cercetătorii recenti ai acestui curent din istoriografia română (David Prodan, Dumitru Ghișe, Pompiliu Teodor, Adrian Marino, Romul Munteanu, Alexandru Dușu s.a.)³, pe autorii unei fecunde răsturnări de valori.

Dar să analizăm principalii factori care au făcut posibil iluminismul românesc. Creșterea sensibilă a numărului cărturarilor⁴, îmbogățirea informației lor culturale și marele salt calitativ pe care-l realizează cultura românească la sfârșitul secolul al XVIII-lea prin *înmulțirea cărților* asigură o mai rapidă și mai largă *difuzare a ideilor* în țările române. Aceasta nu diminuează însă interesul pe care-l prezintă pentru istoricul culturii *manuscrisele*, căci circulația lor ne dezvăluie

¹ Alexandru Ciorănescu, *La culture roumaine et l'Europe*, Bucarest' 1942.

² P. Cornea, *op. cit.*, p. 140.

³ *Ibidem*.

⁴ M. Berza, *Cultura țărilor române în secolul al XVIII-lea*, în *Istoria României*, III, București, 1964, p. 524.

evoluția gustului literar, ca o consecință a schimbărilor de mentalitate a vremii.¹

Chiar dacă, aparent, numărul tipăriturilor și al manuscriselor cu caracter religios cunoaște — sub influența curentului paisian — o creștere deosebită, perioada „Luminilor” din cultura românească ne apare ca o continuare a procesului de *laicizare* început în perioada *precedentă*². S-a arătat dealtfel că acest fenomen al înmulțirii manuscriselor de texte religioase nu corespundea atît unei creșteri a sentimentului religios, cît mai ales convingerii superstițioase că dacă vei copia asemenea „cărți sfinte, îți va ajuta Dumnezeu”³.

Un rol esențial în progresele laicizării culturii românești, după 1774, îl constituie contactul cu *științele*, sub impactul evoluției culturale europene. Această inovație în viața intelectuală a avut și la noi o importanță decisivă în înlăturarea progresivă a mentalității feudale — dominate de spiritul teologic — și deci în laicizarea concepției societății românești. Pătrunderea tot mai masivă a laicilor în domeniul culturii — rezervat pînă atunci cu precădere teologilor⁴ — contribuie și mai mult la evoluția acestui proces. Ca un corolar al laicizării ne apare *diversificarea* preocupărilor cărturarilor noștri, iar ca un rezultat imediat al acesteia, constituirea *istoriei*, ca o disciplină aparte, folosind o tematică reînnoită și îmbogățită și o metodă care încadrează expunerea fenomenelor istorice într-un cadru laic și rațional.⁵ În afară de problema originii poporului și a limbii române, se conturează un interes tot mai larg pentru istoria universală, interes care se explică nu numai prin contactele stabilite cu cultura europeană, ci și datorită altor factori: conștiința legăturilor noastre cu lumea clasică greco-romană, necesitatea politică de a cunoaște

¹ *Ibidem*, p. 7—15. Față de 45 de copisti din veacul al XVII-lea, în veacul al XVIII-lea cunoaștem numele a 392 copisti.

² Al. Elian, *Dezvoltare culturală*, în *Istoria României*, III, București, 1964, p. 1039—1940.

³ Dan Simonescu, *Manuscrisele literare din Bibl. Univ. „Cuza Vcă”*, Iași, în *Scriptum*, I, 1944, p. 5.

⁴ Al. Dușu, *Coordonate...*, p. 33—37.

⁵ Paul Cernovodeanu, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine aux XVII^e et XVIII^e siècles*, II, în *Rev. roum. hist.*, X, nr. 2, 1971, p. 293.

trecutul vecinilor noștri sîrbi și bulgari, de a aprofunda istoria imperiului otoman și a imperiului rusesc, în care românii încep să vadă o putere adversară celei turcești.¹

Înzestrată deci cu o concepție îmbogățită și cu instrumente de difuzare mai rapidă și mai largă a ideilor² (cartea și manuscrisul), cultura românească din „epoca luminilor” cunoaște o marcată dezvoltare.³ Se constituie în Principate cîteva centre culturale care conduc această activitate, cu o forță de iradiere care s-a exercitat asupra celor trei țări românești. Deși sînt legate de tradițiile unei culturi teologice, fiind conduse de doi mari prelați — Chesarie din Rîmnic și Leon Gheuca —, atît centrul de la Rîmnic, cît și cel de la Roman patronează un curent laicizant⁴, dînd un sens nou cuvintelor de „patrie” și „patriot”. Prin elementele cu totul noi pe care le aducea Chesarie al Rîmnicului față de tradiția cărturarilor bisericești, se desprinde în opera prelatului român o netă evoluție de la „conștiința ortodoxă” la „conștiința națională”. Discutarea evenimentelor contemporane și documentarea vastă, mergînd de la surse „clasice” pînă la Enciclopedie și lucrările științifice contemporane, dovedesc concepția nouă a lui Chesarie și capacitatea lui de a se orienta critic în bibliografia vremii.⁵

Iată deci că în acest cadru tradițional-teologic, aparent inapt pentru marile transformări pe care le impunea curentul „luminilor” europene, s-au produs primele mutații decisive în mentalitatea românească. Caracterul irezistibil al spiritului înnoitor se vede tocmai din faptul că îi influențează chiar pe cărturarii legați de tiparele feudale.

Apropierea de „stilul colocvial” modern al cărturarilor rîmnicieni denotă de asemenea evoluția ce se petrecea „în

¹ *Ibidem*, p. 295—297.

² Al. Dușu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, București, 1968, p. 8—9.

³ Al. Dușu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, 1972, p. 123. Vezi și Al. Dușu, *Les lumières en Moldavie et le contexte sud-est européen*, în *Rev. roum. d'hist.*, VI, 1967, nr. 2.

⁴ N. Iorga, *Histoire des Roumains*, VIII, p. 17. Autorul se referă la Leon Gheuca.

⁵ Al. Dușu, *Coordonate ...*, p. 145—151.

cadrul însuși al unei instituții tradiționaliste”¹. Iosif, viitorul episcop de Argeș, se remarcă prin spiritul științific în care copiază sau editează texte care ating problematica socială a poporului român, iar o serie de lucrări literare și științifice, ca *Etiopicele* lui Heliodor, *Critil și Andronius* de Gracian, *Aventurile lui Telemah* de Fénelon, *Geografia* lui Buffier și altele sînt traduse din inițiativa sau sub patronajul unor mari prelați ca Leon Gheuca, Amfilohie Hotiniul și mitropolitul Iacov Stamate, sau din aceea a unor mari boieri: Dărmănescu, Iordache Cantacuzino, Ioniță Sturdza, Nicolae Roznovanu, Gherasim Clipa.²

Desigur, producția tradiționalistă apare, la o primă vedere, mai puțin importantă pentru urmărirea evoluției mentalității. În realitate, influența luminilor se simte și aici, așa cum o demonstrează avaturile unor cărți de înțelepciune care, deși erau destinate inițial educației împăraților bizantini, vor contribui la formarea dinastului fanariot și vor fi martori activi la nașterea „cetățeanului român”³.

Ne vom opri însă la capitolul care ne interesează în mod special, și anume la *progresele gândirii social-politice* în cultura românească din această perioadă, pentru a vedea în ce mod reflectă ele ecoul luminilor europene. Trebuie să înregistrăm, mai întîi, prezența unei bogate literaturi socio-politice care circulă în Principate și imaginea despre „Europa luminată” pe care și-o formează cărturarii români⁴ din lectura lui Fontenelle, Fénelon, Voltaire, Condillac, Mably, Muratori, Beccaria și alți gînditori occidentali. În al doilea rînd, constatăm trăsăturile originale ale gîndirii politice românești, caracterul său pragmatic, pe care-l vedem conturîndu-se tocmai în această perioadă. Analiza metodică și nuanțată a gînditorilor social-politici români⁵ a arătat existența unor trăsături specifice luminismului, *spiritului critic*, aplicat la cele mai importante sectoare ale realității

¹ Al. Dușu, *Coordonate ...*, p. 163.

² *Ibidem*, p. 226.

³ Alexandru Dușu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, Bucarest, 1971.

⁴ Idem, *Tradition and innovation in the Roumanian Enlightenment*, in *Rumanian Studies*, II, 1972, Leiden, p. 106—119.

⁵ Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române*, București, 1972.

politice românești. Luminismul românesc este *reformist* și *nobiliar*, așa cum îl determină realitățile feudale încă puternice în țările române și originea socială — în general aristocratică — a gânditorilor. Luminismul social-politic românesc s-a manifestat în forme deosebit de eficace¹, prin memoriile și proiectele de reformă ale căror consecințe pentru ameliorarea statutului nostru politic sînt incontestabile. Influența lor se evidențiază atît în formularea tratatelor de pace și convențiilor internaționale, cît și în evoluția poziției Porții privind relațiile române-otomane și chiar politicii interne a domnilor fanarioți și pămînteni.²

Chiar în condițiile unei predominări a aspectului practic, lipsit de elementele teoretice care caracterizează gîndirea social-politică occidentală, luminismul românesc contribuie la o evoluție a concepției despre om și societate, despre formele de guvernămînt și, în general, la elucidarea noțiunilor legate de știința politică, de justiția burgheză, de formele principale ale libertății.

Mai puțin erudită decît în Transilvania — unde se desfășoară bogata activitate a Școlii Ardelene — și mai puțin originală, la început, mișcarea luministă din Țara Românească și Moldova stabilește însă *multiple și variate contacte cu cultura europeană*³ care ne explică progresele spiritului critic în materie social-politică. Sînt bine cunoscute principalele căi ale acestor obiective și rolul Vienei și Budei în vehicularea noilor idei în Sud-Estul Europei, aportul preceptorilor și secretarilor francezi sau legăturile directe stabilite de boierii români cu cultura europeană.⁴ S-a demonstrat — prin lucrări temeinice⁵ — că filiera greacă nu a constituit —

¹ *Ibidem*, p. 183.

² *Ibidem*, p. 183.

³ M. Berza nu consideră o simplă coincidență faptul că Sud-Estul Europei manifestă această dorință de a fi „european” tocmai în perioada luminilor, „juste à l'époque où l'idée d'Europe acquiert ses contours presque définitifs”. V. M. Berza, *Les études du Sud-Est Européen, leur rôle et leur place dans l'ensemble des sciences humaines*, în *Rev. ét. sud-est europ.*, XIII, 1975, 1, p. 13.

⁴ N. Iorga, *Etudes roumaines II. Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris, 1924.

⁵ Ne gîndim la lucrările lui Al. Dușu, Al. Elian, P. Cernovodeanu, P. Cornea.

aşa cum au afirmat unii istorici — principalul intermediar al contactelor dintre cărturarii români şi ideile europene.¹ Dar tot progresele cercetării ne-au arătat, în ultimele decenii, câtă dreptate avea Dimitrie Popovici când scria că „pentru a înţelege influenţa pe care ideile secolului al XVIII-lea au exercitat-o asupra societăţii româneşti, *este indispensabil să ne referim şi la literatura în limba greacă*“².

Care au fost contactele stabilite, în Principate, cu cultura europeană, prin intermediul textelor în limba greacă, în această perioadă în care o cultură română de tip nou îşi făcea apariţia în condiţiile integrării în cultura europeană? Ne referim, desigur, nu la ansamblul acestor contacte, care a fost analizat cu atîta competenţă de Dimitrie Popovici, ci numai la progresele spiritului critic în domeniul gîndirii social-politice, la critica antifeudală reflectată în aceste texte greceşti. Doar în acest sens vom urmări contribuţia textelor greceşti la laicizarea culturii româneşti, oprindu-ne la acele scrieri redactate sau citite în Principate care au avut un ecou cert în cultura noastră.

SCHIŢĂ ISTORIOGRAFICĂ

Să examinăm, rînd pe rînd, principalele lucrări apărute în problema care ne interesează, adică acele studii, fie scrise de neolenişti, fie de istoricii culturii şi literaturii române, în care se analizează literatura laică grecească din Principate. Prin literatură laică vom înţelege nu întreaga literatură nereligioasă, ci doar acele produse literare care se desemnează de obicei cu denumirea de „belles-lettres“ (romane, piese de teatru, nuvele, poezii etc.), precum şi acea literatură eseistică prezentată în prefeţele unor traduceri, sau în diferite comentarii pe marginea unor probleme actuale, care constituie mărturii preţioase în cercetarea noastră privind evoluţia gîndirii laice — mai ales a gîndirii politice — din Principate.

¹ Al. Duşu, *Tradition* ..., p. 114.

² Dimitrie Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*; Sibiu, 1945, p. 101.

Ne vom referi deci la cercetarea relațiilor culturale româno-grecești a înaintașilor noștri, numai din acest punct de vedere, al literaturii din secolul al XVIII-lea și începutul secolul al XIX-lea.

Constantin Erbiceanu — deși s-a ocupat cu precădere de cronicarii greci — în mai multe rînduri a amintit și activitatea poetică a unor învățați greci din țara noastră, ca de exemplu, aceea a lui Gh. Hrisogon, Ioan Giani, Mitilineu, Alecu Văcărescu etc. În ce privește cel din urmă, Erbiceanu a tradus și interpretat cu mult spirit satirele acestuia la adresa regimului fanariot.¹ Demostene Russo, căruia îi datorăm nu numai primele mari studii neoelenice, dar și crearea unei școli de bizantinologie și neoelenism în țara noastră, e considerat pe drept cuvînt ca cel mai bun cunoscător al relațiilor culturale româno-grecești.² Oprindu-se mai ales la literatura parenetică, Russo a stabilit că sub influența directă a literaturii bizantine, care ne-a transmis numeroase scrieri populare, s-au dezvoltat aici „două genuri literare, cari au dat numeroase produse greco-românești, și anume *Oglinzile domnilor* și *condicile de ceremonii*”. Referindu-se la cele dintîi, D. Russo amintește capitolele parenetice ale lui Agapet către împăratul Justinian, *Învățăturile* lui Vasile Macedoneanul (867—886) către fiul său Leon, cartea lui Fotie, *Învățătura împărătească* a lui Teofilact, *Învățăturile* lui Manuel Paleologul către fiul său, Discursul către Nicooile și către Demonic (Isocrate), Sinesie (Despre modul de a domni) etc.³, *Teatrul Politic*, *Învățăturile* lui Antim Ivireanul, *Pareneticile* lui Azarie Cigala către beizadelele lui Mihai Vodă și *Învățăturile* lui Vasile Macedoneanul, traduse în greaca modernă din îndemnul lui Constantin Brîncoveanu și Hrisant Notara.

¹ C. Erbiceanu, *Două poezii ale lui Alexandru Văcărescu, fiul lui Enăchiță Văcărescu*, in *Bis. ort. rom.*, XXI, no. 3, 1887, p. 322—328.

² Al. Elian, *Die byzantinischen Studien in Rumänien. Bemerkungen und Ergänzungen zu einem „Abriss der Rumänischen Byzantinistik“*, in *Balkanica*, V, 1, 1946, p. 54.

³ D. Russo, *Elenismul în România. Epoca bizantină și fanariotă*, București, 1912, p. 232—233; vezi studiul Ariadnei Camariano-Cioran, *Parénèses byzantines dans les Pays Roumains*, in vol. *Études byzantines et post-byzantines*, București, 1979 (Institut d'Études Sud-Est Européennes), I, p. 117—133.

O interesantă scriere laică de care se ocupă D. Russo este *Condica lui Gheorgachi*, inspirată din cunoscuta lucrare a lui Constantin Porfirogenetul și Pseudo-Codin, tradusă la 1691 de arhimandritul Hrisant Notara, la cererea lui Constantin Cantacuzino Stolnicul.¹ El mai face și o scurtă prezentare a doi literați greci: Gheorghe Hrisogon și Gheorghe Hypomenas, din Trebizonda, cel dintâi autor a trei epigrame în versuri, referitoare la cartea lui Nicolae Mavrocordat, *Peri kathikonton și Paignia poitika*, închinată boierului cămăraș Ioan Scarlat și a unei poezii encomiastice adresate lui Constantin Mavrocordat.² Russo amintește admirația lui Daponte față de Hrisogon și faptul că a publicat în Catalogul său istoric și opt scrisori pe care le primise de la acesta. S-a păstrat o culegere de poezii care i-au fost închinată lui Gheorghe Hypomenas de mai mulți tineri români și greci, cu care acesta studiase la Padova.

Vasile Grecu — ale cărui ediții critice și traduceri din cronicarii bizantini și ediția versiunii grecești a *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab constituie prețioase contribuții pentru bizantinologia universală³ — are și meritul de a fi integrat în preocupările sale și unele aspecte importante ale supraviețuirii bizantine în literatura românească.⁴ Pentru problema care ne interesează, semnalăm mai ales studiul său referitor la Erotocrit, observațiile cu privire la înrudirea poeziei lui Ienăchiță Văcărescu cu *Fisiologul* și constatarea importantă pe care a făcut-o că „influența bizantină în literatura română nu s-a manifestat numai prin faptul că o serie de cărți bizantine de diferit cuprins au intrat, fie prin mijlocire sud-slavă, fie de-a dreptul din grecește, în literatura română, ci această influență a făcut ca pe pământul românesc să se încerce alcătuirea de cărți noi, mai întâi în mare dependență

¹ D. Russo, *Studii greco-române*, p. 534.

² *Ibidem*, vol. I, p. 316. Vezi și C. Erbiceanu, *Cronicarii greci*, București, 1888, pp. 205—216.

³ *Literatura Bizanțului*, Antologare, traduceri și prezentare, Nicolae Șerban Tanașoca, București, 1971, p. 28 și p. 377—383.

⁴ Al. Elian, *op. cit.*, p. 38—39.

de această influență, pregătind însă cu vremea calea pentru cărțile originale și de valoare ce aveau să vină mai târziu”¹.

Literatura de ceremonial — socotită de Russo, așa cum am văzut, unul din principalele genuri literare prin care s-a transmis tradiția bizantină la români — a fost îndeaproape studiată de prof. Dan Simonescu, care a editat *Condica lui Gheorgache*, considerată a fi momentul culminant al evoluției acestui gen — însoțind-o de un prețios studiu introductiv.² Se mai menționează aici și circulația altor texte de origine grecească: *Ioan Stanos către solii*, *De officiis* de Pseudo-Codinos (care a circulat în versiunea lui Hrisant Notara³ din 1691, iar în 1741 este recopiat de Daponte).⁴ Și în biblioteca lui Const. Rosset (socrul domnului Constantin Mavrocordat) s-a găsit o copie a tratatului atribuit lui Pseudo-Codinos.⁵ Nu este lipsit de interes — din punctul nostru de vedere — nici fragmentul din *Gheografiki istoria* de Const. Daponte, în care, descriind investitura lui Ioan Mavrocordat, domnul Moldovei, la Constantinopol, autorul subordonează adevărul istoric elementului literar și înfățișează investitura pe un ton de umor și într-o formă versificată.⁶ Cît privește izvoarele Condicii de ceremonial studiate aici, autorul arată că ms. gr. 116 de la Biblioteca Academiei R.S.R., multă vreme considerat a fi principala sursă de inspirație a lui Gheorgachi, nu a servit în realitate ca izvor al Condicii. Reținem concluzia prof. Simonescu, după care Gheorgachi nu traduce „ad literam” operele bizantine, ci împrumută numai planul acestora. „Modelele bizantine folosite de autor au ridicat opera lui din rîndul cronicilor narative, la rangul unor opere exclusive de ceremonial, unică în literatura

¹ V. Grecu, *Influența bizantină în literatura românească*, în *Literatura Bizanțului*, p. 377.

² Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi*, 1762, București, 1939, 334 p.

³ *Ibidem*, p. 68. Prof. Simonescu arată că Hrisant a adăugat traduceri și 2 elogii personale, în care „deplînge soarta acestui schematism de boierii ale curții imperiale din Constantinopol, descris de Curopalat”.

⁴ Copia este în Bibl. Camerei deputaților din Atena (ms. 35). Apud D. Russo, *Studii istorice greco-române*, II, p. 534, nota I.

⁵ *Ibidem*, p. 70, B.A.R., ms. gr. 725, p. 333, nr. 630 (725).

⁶ *Ibidem*, p. 72.

românească”¹. Procedeul stilistic, caracterizat prin unele digresiuni, este împrumutat din Pseudo-Codinos.²

Tot prof. Simonescu, făcînd o prezentare bibliografică a cărții grecești din România, amintește, printre lucrările literare în limba greacă, poeziile encomiastice închinat lui Nicolae Mayrogheni de Manolache Persiano, de Alex. Calfoglu ș.a.³

Filiera greacă în receptarea unor foarte citite cărți populare a fost minuțios cercetată de Nicolae Cartoian, de Dan Simonescu și de Ion. C. Chițimia. Cel dintîi⁴ — căruia îi datorăm și prima clasificare a cărților populare — a arătat cît de mare a fost contribuția acestei literaturi atît de variate (legende religioase, romane de aventuri războinice, povești de dragoste) în evoluția gustului literar românesc, căci, cu tot caracterul său naiv, „a desfundat izvoarele sentimentalității și ale imaginației”, stimulînd în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea traduceri din literaturile străine⁵. Ion C. Chițimia și Dan Simonescu, ocupîndu-se de asemenea de integrarea cărților populare în literatura românească, au subliniat importanța originalelor bizantine și neogrecești, care avînd „calități literare remarcabile, au dezvoltat gustul artistic al traducătorilor, copiștilor și cititorilor români”⁶.

Referindu-ne acum la o altă etapă, aceea a masivei receptări de lucrări occidentale prin intermediul limbii grecești, vom aminti un studiu al lui Dan Simonescu închinat traducerilor lui Ioan Vodă Caragea din Goldoni⁷ și articolul său în care analizează epigramele omagiale adresate de scriitorul raguzan Vicențiu Petrovici (1677—1754) lui Nicolae Mavrocordat.⁸ Epigramele funerare⁹ au fost studiate de prof.

¹ *Ibidem*, p. 189—192.

² *Ibidem*, p. 192—194.

³ Dan Simonescu, *Le livre grec en Roumanie...*, p. 456—457.

⁴ N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I. *Epoca influenței slave*, București, 1929, p. 262; vol. II, *Epoca influenței grecești*, p. 384.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ion Chițimia și Dan Simonescu, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, p. XXI.

⁷ Dan Simonescu, *Ioan Vodă Caragea și traduceri din Goldoni*, în *Studii italiene*, II, București, 1935, 23 p.

⁸ Dan Simonescu, *Epigrame omagiale scrise domnitorului Nicolae Mavrocordat în Serbia*, București, 1941.

⁹ Al. Elian, *Epigrame funerare grecești în epoca fanariotă*, *Studii și materiale de istorie medie*, vol. I, București, 1956, 9 p.

Alexandru Elian, care este și autorul unei cuprinzătoare sinteze privind dezvoltarea culturală a Principatelor, în perioada destrămării feudalismului, în care a pus în lumină ultima etapă a evoluției culturii grecești din țara noastră.¹ Pentru perioada precedentă (1700—1774), prof. Mihai Berza a dat o viziune de ansamblu a relațiilor culturale româno-grecești, revenind asupra marilor probleme pe care le pun acestea în studiul său privind *Preocupările majore și orientările cercetării în studiul culturii vechi românești*.²

Aminteam la începutul acestui capitol locul aparte pe care îl ocupă Dimitrie Popovici în interpretarea datelor privind cultura greacă din România. În remarcabilele sale lucrări istoricul literar deschide drumuri noi pentru înțelegerea acestui fenomen cultural.³ Cel dintâi comparatist al nostru — în sensul actual al cuvîntului⁴ —, Dimitrie Popovici a arătat că în epoca domniilor fanariote cultura greco-română din Muntenia și Moldova a resimțit puternic influența ideilor „luminării”⁵. El a căutat — între altele — să înlăture o prejudecată care atribuia lui Gh. Lazăr meritul de a fi contribuit „în mod exclusiv la redeșteptarea românilor de peste Carpați” și considera că Heliade Rădulescu i-ar fi datorat lui Gheorghe Lazăr formațiunea sa și spiritul novator pe care l-a adus în cultura românească. „Heliade este elev al lui Lazăr, dar este într-o măsură, cel puțin tot așa de mare, elev al școlii grecești, și într-o măsură mai mare decît și una și alta, el este ceva ce nu i-ar fi făcut plăcere dacă ar fi știut-o precis, este elev al secolului al XVIII-lea francez”⁶.

Analizînd apoi texte grecești, ca cele ale lui Daniil Philippi-de sau Manolache Persiano, Dim. Popovici ajunge la următoarea concluzie: „Lucrări grecești, dar închinat țării și poporului român și fecundate de același spirit ce caracterizează literatura românească a vremii, ele solicită atenția

¹ *Istoria României*, III, 1964, p. 1038—1090.

² M. Berza, *Problèmes majeurs* ...

³ D. Popovici, *Tendințe de integrare în ritmul cultural occidental* (curs dactilografiat), Cluj, 1939—1940, 608 p. Idem, *La littérature* ...

⁴ Metoda comparatistă demonstrînd că receptarea unei influențe de către cultura unui popor corespunde unei necesități a acestui popor, a contribuit în chip esențial la reevaluarea culturii grecești la noi.

⁵ D. Popovici, *Tendințe* ..., p. 22.

⁶ *Ibidem*, p. 51.

noastră tocmai prin faptul că participă la aceeași unitate culturală căreia se integrează și literatura română”¹. Dovada cea mai convingătoare a acestei aserțiuni o constituie cercetarea amănunțită pe care a făcut-o operei lui Ion Heliade Rădulescu, operă în care a detectat cu obiectivitate contribuția culturii grecești.² Prin traducerea lui Philippide din Condillac și compilația unor lucrări occidentale de către Vardalah, Heliade a luat cunoștință de principalele idei literare și filosofice ale vremii. L-a cunoscut și pe Marmontel, din a cărui operă s-a inspirat Vardalah pentru lecțiile sale de retorică. D. Popovici a pus în lumină și influența lui Hristopoulos asupra lui Heliade. Într-un capitol intitulat „Între Orient și Occident” insistă asupra legăturilor literare greco-române, arătând că unii greci tratează în limba lor subiecte românești, în timp ce românii scriu în limba greacă istoria țării lor sau imită în limba română scrieri grecești (Daniil Philippide, Dionisie Fotino, Emanuel Băleanu, Naum Rîmniceanu etc.).³ Dar n-am dat aici decît câteva exemple din bogatele sugestii pe care le oferă lucrările lui Dim. Popovici cu privire la filiera greacă în cultura românească.

Dintre neoeleniștii români contemporani, Ariadna Camariano-Cioran și Nestor Camariano au adus o contribuție însemnată pentru reconstituirea filierei grecești din cultura românească, atît prin identificarea unor autori, cît și prin detectarea influențelor și circulației unor opere. Amintim — în ceea ce privește pe A. Camariano-Cioran — că a stabilit repertoriul teatrului grec din București de la începutul sec. al XIX-lea⁴, a rectificat atribuirea lui Nic. Marvrocordat

¹ *Ibidem*, p. 51.

² D. Popovici, *Idcologia literară a lui I. Heliade Rădulescu*, București, 1935, p. 14. Heliade a tradus Logica lui Condillac, „sub influența traducerii grecești, care deține un loc important în împrăștierea ideilor lui Condillac în România”. El a folosit și traducerea făcută de Daniil Philippide, apărută la Viena, în 1815. Vezi și pp. 15—16 pentru influența pe care a avut-o și *Arta retorică* a lui Vardalah asupra lui Heliade.

³ Idem, *La littérature ...*, p. 135—182. Vezi și Cap. II: *Diffusion des idées des Lumières dans les Pays Roumains*.

⁴ A. Camariano-Cioran, *Le théâtre grec à Bucarest au début du XIX^e siècle, Balcania*, VI, 1943.

a paternității *Teatrului politic*¹, a studiat cîntecele populare și versurile fanariote românești și grecești din sec. al XVIII-lea și al XIX-lea², a semnalat și analizat intermediarele grecești ale traducerilor românești din Voltaire și Giovanni del Turco³, Wieland și La Fontaine⁴, Beccaria⁵ și Marmontel⁶, dîndu-ne și o imagine completă a ecoului pe care l-au avut spiritul revoluționar francez și Voltaire în cultura greacă și în cultura română.⁷ O foarte cuprinzătoare privire de ansamblu a traducerilor grecești din limbi occidentale ne dă tot Ariadna Camariano-Cioran în remarcabila sa carte *Academiile domnești din București și Iași*, mai ales în cap. VII, intitulat „Importanța învățămîntului Academiei Domnești pentru societatea română și sud-est europeană”⁸. În aceeași lucrare, găsim și o bogată documentație pentru receptarea ideilor filosofice și a științelor pozitive în învățămîntul și cultura noastră.

Ocupîndu-se de o perioadă mai tîrzie — sec. al XIX-lea — (cu excepția studiului său privind modelul Gramaticii lui Văcărescu), Nestor Camariano analizează atît pătrunderea unor capodopere ale literaturii occidentale în literatura

¹ A. Camariano-Cioran, *Traducerea greacă a Teatrului politic, atribuită lui N. Mavrocordat și versiunile românești*, Rev. ist. rom., vol. XI-XII, extras, Buc., 1943, p. 216—261.

² Idem, Λαϊκά τραγούδια καὶ φαναριωτικά στιχουργήματα Ἑλλήνων καὶ Ρουμάνων τοῦ 18^{ου} καὶ 19^{ου} αἰῶνος, in Λαογραφία, XVIII, 1959, p. 94—112.

³ Idem, Voltaire și Giovanni del Turco traduși în limba română pe la 1772, București, 1944.

⁴ Idem, Cîteva din operele iluminiştilor germani Wieland și Lafontaine traduse în limbile greacă și română în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Limbă și literatură, 12, 1966, p. 73—84.

⁵ Idem, L'oeuvre de Beccaria „Dei delitti e delle pene et ses traductions en langues grecque et roumaine, Rev. étud. sud-est europ., V, 1967, nr. 1—2, p. 193—202.

⁶ Idem, Operele lui Marmontel în sud-estul european, in Studii de literatură universală, X, 1967, p. 143—154.

⁷ Idem, Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română, București, 1946, 199 p. (Inst. de studii și cercetări balcanice, Seria istorică, no. 6).

⁸ Idem, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 224—265. Vezi și idem, *Les Académies princières de Bucarest et Jassy, Thessalonique*, 1974 (Institut d'études balkaniques).

română, prin intermediul unor traduceri grecești, cât și influența culturii grecești în formația unor scriitori români din perioada pașoptistă. Amintim din prima categorie precizările aduse cu privire la traduceri grecești și românești ale lui Erast de Salomon Gessner¹, utilizarea manualului de patriotism din Insulele Ionice de către Iancu Nicola², primele traduceri din Bernardin de Saint Pierre în literatura greacă³ și traducerea dramei *Olimpiada* de Metastasio.⁴ Din a doua categorie de lucrări, cităm pe acelea care tratează contribuția culturii grecești în opera lui Costache Negruzzi⁵, modelele gramaticii lui Văcărescu⁶ și influența greacă în gramatica lui I. Heliade-Rădulescu. Un vast studiu asupra lui Alexandru Călugăreanu restabilește cu precizie principalele date ale vieții și activității acestuia, dând și unele noi interpretări ale *Poemului moralnic*.⁷

Dimitrie V. Economidis care s-a ocupat îndeaproape de istoria culturii grecești din România, oferindu-ne o contribuție utilă la cunoașterea operei lui Ioan Avramie⁸, se raliază părerii Ariadnei Camariano-Cioran, care contestă paternitatea lui Nicolae Mavrocordat asupra *Teatrului politic*⁹, nefiind însă cu totul de acord cu argumentele sale.

Dar așa cum spuneam, ultimii ani au fost foarte fertili în lucrări importante pentru încadrarea în istoria culturii românești a fenomenului cultural grecesc. Ne gândim mai

¹ Nestor Camariano, *Erast al lui Salomon Gessner în literatura greacă și română*, *Revista fundațiilor*, VIII, 1941, nr. 7, p. 64—81.

² Idem, *Despre un manual de patriotism publicat la Iași în 1829*, în *Rev. ist. rom.*, XIII, 1943, nr. 4, 116—126.

³ Idem, *Primele traduceri din Bernardin de Saint-Pierre în lit. română*, Buc., 1944, p. 183—194, Extras din vol. omagial C. Giurescu.

⁴ Idem, *La traduction du drame L'Olympiade de Metastasio*, în *Rev. étud. sud-est europ.*, III, 1965, nr. 1—2.

⁵ Idem, *Primele încercări literare ale lui C. Negruzzi și prototipurile lor grecești*, București, 1935, p. 5—27.

⁶ Idem, *Influența greacă asupra lui I. Heliade-Rădulescu*, *Rev. ist. rom.*, XIV, 1944, nr. IV, p. 483—495.

⁷ Idem, *Nouvelles données sur Alexandre Călugăreanu de Byzance et ses Vers Moraux*, în *Symposium, L'Epoque phanariote*, 21—25 oct. 1970, Salonic, 1974, p. 93—125.

⁸ Dim. V. Economidis, *Ioan Avramie*, București, 1944, 21 p.

⁹ Ariadna Camariano, *Traducerea greacă a „Teatrului politic” atribuită greșit lui N. Mavrocordat și versiunii românești*, în *Rev. ist. rom.*, vol. XI—XII (1941—1942), București, 1943, p. 216—260.

ales la studiile lui Al. Duțu, Paul Cornea, Paul Cernovodeanu, I. Șiadbei, Mircea Anghelescu, care, analizând mutațiile ideologice ale perioadei iluministe¹, s-au referit în nenumărate rânduri la izvoarele sau intermediarele grecești ale unor opere. Alexandru Duțu, care s-a axat în cercetările sale mai ales pe literatura parenetică și etică, a utilizat atât bogata literatură parenetică de origine bizantină, cât și *Sfaturile* lui Nicolae Mavrocordat și lucrarea acestuia *Despre datorii, Teatrul politic, Hristoitia* lui Vizantios, culegerea de înțelepciune a lui Nicolae Darvari și alte scrieri grecești caracteristice pentru mentalitatea perioadei de care ne ocupăm și pentru înțelegerea formelor pe care le ia absolutismul luminat în Moldova fanariotă.² Modelele occidentale puse la îndemîna iluminiștilor moldoveni prin intermediare grecești³ și analiza elementelor noi care intră în cultura românească în perioada fanariotă pun în lumină evoluția paralelă, se poate spune, a culturii românești și a celei grecești, în această etapă.⁴

Paul Cornea, care a dat ultima sinteză importantă privind originile romantismului românesc, se apropie, ca atitudine, de Dimitrie Popovici, atenuînd ceea ce ar putea apărea iritant în ideea de „simbioză” greco-română și prezintă activitatea a numeroși cărturari români care „participă intensiv la mișcarea de renaștere a elenismului, contribuind în același timp, la dezvoltarea culturii românești fără a avea conștiința unei «rivalități» între cele două direcții de activitate”⁵. Tot Paul Cornea îi caracterizează pe fanarioți ca pe niște „intermediari ai integrării europene”, arătînd

¹ Al. Duțu, „*Le miroir des princes*” dans la culture roumaine, în *Rev. étud. sud-est europ.*, VI, no. 3, 1968, p. 439–479; Idem, *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969, 289 p.; Idem, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, București, 1968, 398 p.

² Idem, „*Le miroir des princes*” dans la culture roumaine, în *Rev. étud. sud-est europ.*, VI, no. 3, 1968, p. 439–479; Idem, *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969.

³ Idem, *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea*, București, 1968.

⁴ Idem, *Mișcarea iluministă moldoveană de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea*, București, Ed. Acad., 1966, *Sturii*, 5, tom. 19, 1966; idem, *La culture roumaine à l'époque des Phanariotes. Héritage et nouvelles acquisitions*, în *Symposium. L'Epoque phanariote*, 1970.

⁵ Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, București, 1972.

cît de frecvente erau contactele lor cu cultura franceză și amintind atît colaborarea lui Constantin Mavrocordat la *Mercure de France*, cît și redactarea unei gramatici greco-franceze de către Nicolae Caragea (1806), tendințele rousseauiste ale unei opere în versuri a lui Alexandru Mavrocordat Firaris (Bosphoros en Borysthenis) sau convingerile beizadelei lui Mihai Șuțu, care se declara, în 1787, adept al materialistului Helvétius.¹ Această accentuare a raporturilor franco-române în perioada fanariotă este notată și de alți autori, ca Radu Tomoiagă, de exemplu, care a arătat că Ion Eliade Rădulescu cunoscuse pe Condillac prin filiera dascălilor greci² și le datora acestora „inițierea în cosmopolitism” pentru că în școala lor de la Schitu Măgureanu „filosofia înfrățise oarecum pe elevii greci cu elevii români, prin intermediul adevărului științelor”.³

Pe măsură ce se analizează mai adînc fenomenul literar în cultura românească, necesitatea unei detectări a componentelor ideologice se face tot mai mult simțită. Astfel, autorul unei frumoase cărți despre preromantismul românesc⁴ sesizează, într-un studiu special⁵ asupra primei traduceri românești din *Halima*, interesul filonului traducerilor grecești, reconstituind ediții și versiuni grecești din 1782—1786 și semnalînd descoperirea recentă a unui manuscris românesc din 1812—1814⁶, care conține o poveste din ciclul lui Galland necuprinsă în versiunile grecești. M. Anghelescu găsește și un manuscris mai vechi decît cel din 1771, care de asemenea nu pare a fi tradus după un original grecesc, ci, judecînd după fonetica numelor proprii, face posibil un intermediar slav, polon sau rus.

Și alte lucrări românești din ultimii ani ating problema circulației textelor laice în limba greacă, atunci cînd anali-

¹ Paul Cornea, *op. cit.*, p. 48.

² Radu Tomoiagă, *Ion Heliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filosofică*, București, 1971, p. 27—28.

³ *Ibidem*, p. 66.

⁴ Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, București, 1971.

⁵ Idem, *Prima traducere românească din „Halima”*, în *Limba română*, 21, no. 3, 1972, p. 263—266.

⁶ Marta Anineanu, *Povestea lui Camaralzaman*, în *Rev. ist. teorie lit.*, nr. 2, p. 291—294.

zează componenta sud-est europeană¹ sau balcanică a culturii românești².

Ileana Vîrtosu stabilește filiera greacă a primelor traduceri românești din *Întîmplările lui Telemac*³, rectificînd cu această ocazie unele confuzii ale cercetătorilor. Cele 14 manuscrise românești ale *Aventurilor lui Telemac* au la bază versiunile lui Skiadas (1742) și Pan. Govdelas (1801) și circulă în sec. al XVIII-lea și la începutul sec. al XIX-lea, pînă la apariția traducerii lui Petru Maior (Buda, 1818), care utilizase un text italian. Prima traducere directă din franceză datează din 1831 (Grigore Pleșoianu), iar de la această dată numărul traducerilor scade, în timp ce crește circulația cărții în original.⁴

I. Șiadbei, în *Istoria literaturii române vechi*⁵, intitulează „Faza tendințelor contradictorii” perioada 1750—1830, în care constată prezența „încă puternică” a influenței grecești. Se referă mai ales la Văcărești și la Dinicu Golescu, la frații Scarlat și Gheorghe Slătineanu, la traduceri din limba greacă. În „mozaicul” culturii noastre pe care-l constată în această perioadă, contribuția în limba greacă apare în capitolul „Versificatori și poeți”, prin succinte referiri la opera lui Ienăchiță Văcărescu, tributar „schematismului” lui Antonios Catiforos. Ca element nou, în problema — tratată de A. Camariano-Cioran — a influenței lui Psalidas, I. Șiadbei emite ipoteza scrierii în versiune greacă și română a poeziilor *Amărită turturea* și *Spune, inimioară, spune*, de către Ienăchiță Văcărescu, după care „Psalidas numai să

¹ Ovi-liu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*. București, 1975.

² Mircea Muthu, *Literatura română și spiritul sud-est european*, București, 1976.

³ Ileana Vîrtosu, *Primele manuscrise românești ale „Întîmplărilor lui Telemac. Descriere*, în *Limba română*, XXI, no. 1, 1972, p. 27—44. Se precizează că versiunea neogreacă este greșit atribuită de D. Popovici lui Athanasie Caraioannis. V. și A. Camariano-Cioran, *Les Académies...*, p. 314; V. și A. Camariano-Cioran, *Precizări și identificări privind unele traduceri românești din greacă (sec. al XVIII-lea)* în *Revista de istorie și teorie literară*, tom. 22, 1973, nr. 2, p. 272—274. Autoarea dovedește că Govdelas nu a făcut o nouă traducere în greacă a *Aventurilor lui Telemac*, ci a utilizat pe cea a lui Skiadas, stilizînd-o.

⁴ I. Vîrtosu, *op. cit.*, p. 44.

⁵ Apărută în 1975, la Edit. Albatros, în colecția Sinteze Lyceum

fi transcris textul grecesc în colecția sa anonimă *Efectele amorului*¹. În opera poetică a lui Alecu Văcărescu, el subliniază „nota exagerată a versurilor de iubire, după moda grecească”². La Iancu Văcărescu, se înregistrează, alături de traducerea în limba greacă a piesei lui Voltaire, *Moartea lui Cesar*³, scrierea de versuri grecești, cu o vădită influență a poeziei neoanacreontice, care însă nu-l împiedică să exprime puternic sentimentul romanității (*La pravila țării*), revolta împotriva asupririi și iubirea de dreptate socială, de pace și de țară.⁴

Și cercetătorii greci se ocupă, îndeaproape, de operele înaintașilor lor, scrise sau tipărite în România. Dacă în lucrările de sinteză găsim doar referiri cu caracter general la legăturile stabilite între cele două culturi prin această activitate a învățaților greci din țările române, există, în schimb, o serie de monografii care analizează producția literară a acestora în raport cu realitățile locale. Vom aminti, mai întâi, studiul lui Leandros Vranoussis, care deși intitulat *Însemnări despre Vilaras*⁵, face o incursiune adâncă în circulația literaturii grecești din Principate. Făcând ample referiri la istoriografia greacă și română modernă, L. Vranoussis demonstrează paternitatea lui Dionise Fotino pentru Τοαλέτο Γυναικῶν, amintind cu această ocazie și traducerea acestuia din Baltazar Gracian. Un bogat material documentar pentru cercetările noastre ni-l oferă și alte lucrări ale sale, ca de exemplu monografia închinată lui Athanasie Psalidas⁶, editarea operelor lui Rigas Veletinlis⁷ și alte studii, în care se ocupă de literatura greacă din Principate.

¹ I. Șiadbei, *op. cit.*, p. 147.

² *Ibidem*, p. 149.

³ *Ibidem*, p. 153.

⁴ *Ibidem*, p. 145—156.

⁵ Leandros Vranoussis, Βηλαρικά σημειώματα, în 'Ο 'Εραμιστής, II, 7/8, nr. 29, 1964, p. 7—36.

⁶ Idem, 'Αθανάσιος Ψαλίδας, ὁ διδάσκαλος τοῦ γένους (1767—1829), Ianina, 1952, 159 p.

⁷ Ρήγας Βελεστινλής-Φεραίος ('Απαντα τῶν νεοελλήνων κλασσικῶν), L. Vranoussis, 2 vol., Atena.

Faidon Bouboulidis a editat și studiat *Poemul moralnic* al lui Alexandru Călugăreanu¹, ale cărui 1492 versuri conțin o aspră critică a societății fanariote din țările române. În afară de unele precizări de ordin bibliografic sau filologic, autorul semnalează și importanța lingvistică a poemului, din al cărui glosar se desprinde constatarea că în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea pătrunseseră în limba greacă numeroase cuvinte turcești și românești.²

Lucia Droulia, care a comentat bogăția fondului de manuscrise și carte rară din B.A.R.³, pe marginea unei cărți a lui Virgil Cândea⁴, s-a ocupat, în 1966 și 1970 de traduceri grecești ale romanului *Don Quijote* de Cervantes⁵ și ale unor comedii de Molière⁶, care au fost întocmite în Principate sau au circulat aici.

Roxana Argyropoulos, cu ocazia cercetărilor sale asupra traducerilor filosofice neogrecești din perioada luminilor, ne-a dat o privire generală asupra acestora, interesind îndeaproape istoria învățămîntului și culturii românești⁷, precum și două analize ale *Etice* lui Veniamin din Lesbos⁸, care — inspirîndu-se din opera lui Rousseau și a enciclopediștilor — a introdus în cursul său de etică de la Academia domnească de la București o serie de elemente juridice moderne privind drepturile și datoriile cetățenilor.

Contribuția textelor manuscrise grecești la răspîndirea științelor pozitive și a științelor naturale, în sec. al XVIII-lea,

¹ Faidon Bouboulidis, *Φαναριωτικά κείμενα*, Atena, 1973, p. 68—73.
II. 'Αλεξ. Κάλφουλου «'Ηθική Στιχουργία», Atena, 1967.

² Idem, *Φαναριωτικά...*, p. 331 — 348.

³ Loukia Droulia, *Παλαιά έντυπα καί χειρόγραφα στή Ρουμανία*, 'Ο 'Ερανιστής, III, nr. 56, Vol. 14, 1965, p. 79—84.

⁴ V. Cândea, *Livres anciens en Roumanie*, Bucarest, 1962.

⁵ Loukia Droulia, 'Ελληνική μετάφραση τοῦ Δὸν Κυχώτη (περιγραφή ἐνὸς κώδικα, in 'Ο 'Ερανιστής, IV, nr. 78, fasc. 19, 1966, p. 25—29.

⁶ Idem, *Molière traduit en grec — 1741 (Présentation de 1970)*, Salonique, 1974, p. 413—418.

⁷ Roxana Argyropoulou, *Traductions en grec moderne d'ouvrages philosophiques (1760—1821)*, *Rev. étud. sud-est europ.*, X, 1972, 2, p. 363—372.

⁸ Idem, Τὰ «στοιχεῖα ἠθικῆς» τοῦ Βενιαμίν Λεσβίου καί ἡ παιδεία τῆς Ν. Α. Εὐρώπης, in *Parnassos*, XVI, 1974, nr. 3, p. 428—432; idem, *Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Princière de Bucarest*, in *Symposium...*, p. 167—174.

a fost analizată, pe baza unui bogat material din România, de Iannis Karas¹.

Din multe studii de specialitate, românești și grecești, se poate vedea importanța — pentru noile principii de cercetare — a unor lucrări de istorie literară sau de comparatism literar din ultimii ani, ca cele ale lui Const. Th. Dimaras, Alkis Anghelou, Leandros Vranoussis, Panaiotis Pistas ș.a. Utilitatea acestor noi puncte de vedere, care urmăresc *funcția ideologică și culturală a unor traduceri sau a circulației manuscrise*, au permis un adevărat salt calitativ în literatura de specialitate. De la studiile — e drept indispensabile — destinate unor identificări de autori și de opere, tîndem — folosind acest prețios capital — să reconstituim direcții de dezvoltare, încadrînd fenomene culturale care erau tratate izolat, în procesul general al evoluției culturii românești. Un rol însemnat, în acest sens, l-au avut colocviile și simpozioanele din ultima vreme, care, formulînd problematica pe care o pune răspîndirea ideilor luminate, a preromatismului și romantismului în întreg sud-estul Europei, ne largesc mult orizontul, permițîndu-ne să vedem ceea ce este comun culturii din întreaga zonă. În felul acesta, larga circulație a unor lucrări occidentale, sau pătrunderea noilor idei în cultura noastră, pun în lumină fenomene de receptare activă, ocumularea conștientă a rezultatelor științifice și literare abținute în Europa Luminilor.

Ne propunem ca, în lucrarea de față, să încercăm să stabilim — limitîndu-ne la o anumită categorie de texte — în ce măsură unele texte grecești care au circulat în Principate în această perioadă, constituind, după formula lui C. Erbicănu, „un fenomen cultural românesc“, au contribuit și ele la laicizarea gîndirii în țările române. Necesitatea unei asemenea lucrări s-ar putea argumenta în felul următor:

1) Lipsa unei asemenea lucrări în istoriografia noastră, în care problema a fost tratată doar tangențial, prin enumerări și asocieri în cadrul expunerilor istoriei culturii românești. Pătrunderea mai adîncă în însuși conținutul unei materii

¹ Iannis Karas, *ΟΙ θετικὲς-φυσικὲς ἐπιστῆμες στὸν ἐλληνικὸ 180° αἰῶνα*, Atena, 1977, 157 p.

expuse adesea prea sintetic nu poate fi decît folositoare, accentuînd caracterul ştiinţific al cercetărilor noastre.

2) Deşi se amintesc la tot pasul intermediarele greceşti, datele la care au circulat acestea şi autorii occidentali pe care-i vehiculează, dăinuie încă prejudecata după care grecii ne-au adus mai ales texte liturgice sau cu caracter religios, iar învăţămîntul Academiiilor domneşti au oprit în dezvoltare cultura românească. Octoihul şi psaltirea au caracterizat multă vreme „aportul grecesc”! Se impune deci o analiză a lucrărilor cîtorva gînditori din perioada de sfîrşit a domniilor fanariote, pentru a înţelege ceea ce Al. Duţu ne indică a fi o clarificare necesară: *„Aportul pe care cartea neogrească l-a adus în lărgirea ariei de informaţie de care puteau dispune cărturarilor români din Principate şi al literaturii neogreceşti la începuturile poeziei româneşti se cer a fi reevaluate, pornind de la o serie de contribuţii documentare strînse pînă în prezent”*¹.

Ținem să subliniem că a analiza scrierile apusene traduse în româneşte din greceşte sau care au circulat în greceşte în ţările române nu înseamnă a pune în lumină o „influenţă” ci un „contact”. Preluarea acestor scrieri prin intermediar grecesc înseamnă de cele mai multe ori posibilitatea dată publicului românesc de a citi, în ţara sa, într-o limbă care îi era accesibilă, unele din acele renumite cărţi scrise în Occidentul Europei, la care nu avea încă acces, nici în limba lor originală, nici în română.²

De aceea, vom arăta pe scurt caracterul culturii greceşti în perioada 1774—1830, pentru a trece apoi la analiza acelor texte în limba greacă, care ilustrează evoluţia laicizării din cultura românească, în această perioadă. Lucrarea va fi formată din două părţi: *Spiritul critic* şi *Sentimentalismul*, considerînd că acestea au fost căile principale ale marii mutaţii pe care o suferă cultura, în evoluţia sa de la forme teologice sau umaniste, la acelea raţionaliste sau romantice.

¹ Alexandru Duţu, *Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII* Bucureşti, 1968, p. 30—31.

² A. Camariano-Cioran, în cap. Conţinutul învăţămîntului din Aca-demiile domneşti, a arătat că acest învăţămînt nu a frînat dezvoltarea culturii româneşti.

În ce privește materialul la care ne-am oprit, acesta este format din următoarele categorii de texte:

I. Eseuri, prelegeri, prefete și corespondență, reflectând ideile moral-politice ale lui Dimitrie Catargi, Iosif Moesiodax, Veniamin din Lesbos, Daniil Philippide, Grigore Constandas, Neofit Vamvas, Neofit Ducas, Athanasie Psalidas, Rigas Velestinlis, Zisis Dautis etc. Circulația unor romane occidentale în limba greacă.

II. Piese de teatru — în general anonime — cu caracter de satiră social-politică. Pamflete și versuri satirice.

III. Poezia fanariotă. Circulația romanului sentimental.

CULTURA NEOGREACĂ (1774—1830)

Va trebui să schițăm, în prealabil, cadrul general al culturii neogrecești — așa cum am procedat și pentru cultura românească. Aceasta este cu atât mai necesar, cu cât o serie de situații confuze pe care le creează ciocnirea dintre curentul conservator și cel progresist pot fi astfel lămurite. O atare analiză se impune și pentru a preciza existența unor etape de dezvoltare ale unei perioade, denumite prea general „fanariotă” și prea repede condamnată ca fiind dominată de un iremediabil conservatorism. În istoriografia greacă recentă¹, aceasta apare ca un deziderat imperios, ca o garanție ce se oferă, prin asemenea precizări, obiectivității științifice.

După pacea la de Kuciuc-Kainargi, odată cu afirmarea crescîndă a noilor pături sociale și odată cu receptarea treptată a ideilor luminate, se produc transformări esențiale în mentalitatea și cultura poporului grec. Politica orientală a Rusiei dăduse, mai ales după al doilea război ruso-turc (1788—1792), un puternic impuls comerțanților greci din „diaspora”, iar insurecțiile din Peloponez și din Epir permit diferitelor grupe sociale din Grecia supusă să-și cristalizeze orientările, pregătind direcția ideologică socială și politică a mișcării de eliberare națională². Acestei mișcări rezultate

¹ C. Th. Dimaras, *Περί Φαναριωτών*, în *Ἀρχαῖον Θράκης*, nr. 158, Atena, 1969, p. 117—140.

² Nicolas Svoronos, *Historie de la Grèce Moderne*, Paris, 1964 („Que sais-je?”), p. 36—37.

din al doilea război ruso-turc, „în care burghezia joacă pentru prima oară rolul principal“, i se acordă — în istoriografia greacă — o importanță deosebită și pe plan ideologic, considerându-se că „ea anunță o orientare către ideile liberale ale burgheziei occidentale“¹. Puternicul ecou pe care l-a găsit Revoluția franceză în lumea greacă este elocvent ilustrat de momentul Rigas. Ocuparea Insulelor Ioniene, după tratatul de la Campo-Formio (1797), și politica napoleoniană în Orient ne completează imaginea acestor legături ale grecilor cu ideologia franceză.² În afîrșit, activitatea lui Adamantios Coray — cel mai reprezentativ ideolog al mișcării de eliberare grecești — oferă în toate aceste decenii adaptarea noilor idei la specificul național grecesc, cu largi implicații pe plan cultural, care iradiază pînă la mijlocul sec. al XIX-lea și în cultura celorlalte popoare sud-est europene.

Cum s-a răsfrînt asupra vieții culturale neogrecești această evoluție social-politică a poporului grec? Care a fost rolul Patriarhiei ecumenice în această nouă fază, în comparație cu cea precedentă? Problema este esențială pentru tratarea subiectului nostru, care urmărește *progresele laicizării culturii într-un sector fundamental al său: gîndirea social-politică*.

În prima parte a secolului al XVIII-lea, pînă spre 1770, „umanismul religios unise într-un efort comun Biserica și fanarioții“³. Patriarhia se afirmase deci ca o protectoare a învățămîntului și nu împiedicase împlinirea necesităților culturale ale noilor pături sociale — fanarioții și negustorii — atît timp cît autoritatea sa nu era contestată. „Raționalismul ortodox“ a reprezentat o formulă progresistă sau, în orice caz, mai elastică, permițînd un început de emancipare a gîndirii științifice, care pregătește terenul pentru grefarea ideilor iluministe.

După 1770, tabloul forțelor sociale este însă altul. În linii mari, se poate spune că trei factori sînt de acum decisivi

¹ C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, Athènes, 1966, p. 116—117.

² A. Camariano-Cioran, *Les Îles Ioniennes de 1797 à 1807 et l'essor du courant philofrançais parmi les Grecs*, Athènes, 1967 (Actele Congresului al III-lea ...), p. 83—114.

³ N. Svoronos, *op. cit.*, p. 36.

pentru viața poporului grec, căci pe lângă *Biserică* și *fanarioți* apare *burghezia în ascensiune*¹. Atitudinea Patriarhiei nu mai este aceea a unei protectoare a culturii, ca în perioada precedentă, deoarece, odată cu pătrunderea ideilor noi ale iluminismului occidental, se manifestă și reacția violentă a Bisericii² — care își vede autoritatea periclitată — cu forme de intoleranță amintind de epoca lui Chiril Loukaris și ale persecuțiilor îndreptate contra coridaliștilor. Cel mai răsunător este cazul lui Metodie Anthrakites, influențat de Malebranche, pe care autoritatea patriarhală îl silește să-și dezavueze convingerile și acel al lui Voulgaris, a cărui operă este, așa cum vom vedea mai jos, un adevărat simbol al ciocnirii dintre epoci. În toate aceste decenii care preced revoluția din 1821 cresc tensiunile sociale și ideologice pe care le provoacă, în primul rând *ascensiunea burgheziei*³, iar în al doilea rând, *evoluția fanarioților*, de la o categorie socială puternic legată de Patriarhie, la aceea a unei clase politice „eterogenă prin definiție”⁴ — așa cum o recunoaște și D. Catargi⁵ — și prin aceasta mai deschisă noilor curente. Dar cum aceste tensiuni nu-și găsesc rezolvarea pînă la 1821 și nu se formează încă alături de corpul constituit al vieții religioase, baza conservării, nici un alt corp constituit capabil să-i

¹ Această schemă — folosită de majoritatea istoricilor greci — apare mult mai simplificată, în comparație cu tabloul schițat de D. Zakythinos (aristocrația înaltului cler, aristocrația administrativă a Constantinopolului și a țărilor române, aristocrația militară, aristocrația spirituală a diasporei, aristocrația pămîntului, burghezia internă și externă, aristocrația insulară a flotei). Vezi D. Zakythinos, *Ἡ Τουρκοκρατία*, Atena, 1951. Vezi și Ianis Kordatos, *Ἱστορία τῆς Νεωτέρας Ἑλλάδος*, I, Atena, 1957, p. 157 și urm., p. 77–78.

² C. Th. Dimaras, *Histoire ...*, p. 150. A. Camariano-Cioran, *Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de Patriarhia ecumenică și Sublima Poartă*, în *Cercetări literare*, IV, 1941, p. 114–138.

³ Andrei Pippidi, Phanar, *phanariotes, phanariotisme*, *Rev. étud. sud-est europ.*, XIII, 2, 1975, p. 234–235.

⁴ Philippe Iliou, *Luttes sociales et mouvement des Lumières à Smyrne en 1819*, în vol. *Structure sociale et développement culturel des villes sud-est européennes et adriatiques aux XVII-e – XVIII-e siècles*, Bucarest, 1975, p. 295–315 (AIESEE).

⁵ D. Katardzis, *Τὰ εὐρισκόμενα*, ed. C. Th. Dimaras, Atena, p. 44, subliniază caracterul deschis al acestei păтури sociale, căci toți grecii pot ajunge la ocuparea acestor demnități.

țină piept¹, elementul laic promovat de noua orășenime² se lovește de rezistența Bisericii, care are în mână tiparul și învățămîntul.

Aceasta explică de ce, în învățămînt, neoaristotelismul a rămas dominant în secolul al XVIII-lea, antrenînd acea stagnare în evoluția predării științelor căreia i se vor opune, într-o primă fază Voulgaris, și apoi N. Theotokis, I. Mesiodax, D. Govdelas sau Veniamin din Lesbos, în forme din ce în ce mai eliberate de formalismul teologic. Așa cum spuneam, Voulgaris apare în istoriografia neogrească într-un moment de răscruce. Autor al primelor traduceri din Voltaire și adept al lui Leibniz și Wolf, la început, Voulgaris redevine un apărător al tradiției, atunci cînd ideile revoluționare pătrund în cercuri tot mai largi ale burgheziei grecești, iar reacția violentă a Patriarhiei se îndreaptă și împotriva celor mai inofensive forme în care se manifestă spiritul nou.³

Pînă unde ajunge absurditatea măsurilor luate de Patriarhie ne-o arată opoziția sa față de studiul gramaticii, folosirea limbii grecești vechi și preferința pentru autorii clasici, căci, în această fază, toate acestea sînt socotite ca fiind inspirate de „spiritul nou”⁴. Se creează astfel situația paradoxală în care arhaismul apare ca o inovație și nu poate fi confundat cu tradiționalismul. El nu exprima o tendință conservatoare, ci emana dintr-o nevoie de reînnoire prin emanciparea „de sub autoritatea exclusivă a preocupărilor religioase”⁵.

Numai stabilind deci *etapele și curențele* perioadei — denumită prea general fanariote —, precum și încercînd a face o mai amplă analiză a sa din punct de vedere social, politic,

¹ P. G. Henderson, *The Revival of Greek Thought, 1620—1830*, London, 1971, p. 200.

² M. Berza, Alocuțiunea inaugurală a Colocviului *Structure sociale et développement culturel des villes sud-est européennes et adriatiques aux XVII-e — XVIII-e siècles*, Veneția, 1971, vezi vol. cu același titlu, p. 18—19.

³ C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969, p. 11—14.

⁴ Idem, *Histoire ...*, p. 13 și urm.

⁵ *Ibidem*.

intelectual și moral¹, vom putea înțelege evoluția culturii neogrecești între 1774—1830, adică iluminismul neoelen. Mari centre înfloritoare se dezvoltă atât în Grecia supusă (Macedonia, Epir și Tessalia), cât și în Insulele Ioniene și în „diaspora” europeană, pregătind *înlocuirea ideii ecumenice* — elaborate de clasa conducătoare de la Constantinopol, în cadrul Imperiului otoman — cu *ideea statului național grec*.² Iată deci cât de nenuanțată ne apare cea mai recentă condamnare a culturii fanariote, formulată de un cunoscut bizantionolog englez, în cadrul eseului său referitor la fanarioți ca păstrători ai unei tradiții bizantine.³ Considerînd toată producția literară a grecilor din Imperiul otoman ca o prelungire a genurilor literare bizantine, adică sfîrșitul istoric al culturii bizantine, acest autor găsește cu totul exagerată importanța care s-a acordat pînă acum culturii fanariote.

Priviți numai sub unghiul acesta al continuității bizantine, fanarioții sînt cu totul dezavantajați. Dar meritul lor e tocmai de a fi făcut posibilă *inovația*, sprijinind-o chiar și încurajîndu-i pe „filosofi” sau pe traducători, așa cum o demonstrează foarte elocvent tiparul și învățămîntul. Nenumăratele dedicații ale acestora din urmă, sau tot atât de numeroasele prefețe care preamăresc pe domnii fanarioți, iubitori ai muzelor și patroni ai tiparului, ni-i arată ca pe niște prețioși colaboratori ai acestei vaste activități editoriale, colaborare care ia și forma mai directă a contribuției personale pe care domnii fanarioți o aduc în domeniul traducerilor și chiar al scrierilor originale.

Producția tiparului grec — riguros analizată în ultima vreme de istoricii greci⁴ — oglindește foarte limpede progresele pe care diversificarea interesului cultural le-a înregistrat începînd de la mijlocul sec. al XVIII-lea, cînd se

¹ M. Berza, *Concluziile Simpozionului fanariot*. Vezi *Symposium. L'Epoque phanariote*, oct. 1970, Salonic, 1974, p. 477. Vezi și Andrei Pipidi, *op. cit.*, p. 231.

² D. Zakythinos, 'Η πολιτική ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος, Atena, 1965, p. 38—47.

³ Cyril Mango, *The Phanariots and the Byzantine Tradition*, in *The Struggle for Greek Independence*, Londra, 1975, p. 41—66.

⁴ Ne referim în special la lucrările lui C. Th. Dimaras, C. Koumarianou, Ph. Iliou și Sp. Asdrahas, citate în schița istoriografică din capitolul următor.

conturează chiar un fel de renaștere, „un simulacru de emancipare a gândirii nereligioase”¹, caracterizat mai ales prin traduceri din clasicii greci și bizantini, numeroasele ediții ale *Alexandriei* și primele traduceri din literatura occidentală (*Télémaque*, în 1742, Molière și Tasso în 1745, Voltaire în 1766). Pe acest teren favorabil, creat de *diversificarea* gustului și de *învățarea limbilor străine*, s-a grefat puternica acțiune a Luminilor, care s-a făcut, în lumea greacă, în primul rând prin literatura franceză.²

Tot atât de clar reiese din stabilirea raporturilor cifrice și procentuale ale cărții *laice* cu cea *teologică* sau — într-o formulare recentă — a cărții *funcționale* cu cea *nefuncțională*³, că numărul de ediții ale cărților tradiționaliste religioase rămîne mai mare decît acel al cărților profane. Aceasta este ușor de înțeles, în condițiile în care, pînă la sfîrșitul sec. al XVIII-lea, tiparul grec se afla sub controlul Bisericii.⁴ Raportul cifric nu devine *favorabil cărții laice* decît în ultimii ani, care preced războiul de eliberare din 1821. Abia în 1816, cartea laică reprezintă 66,5% față de 33,5% cartea teologică, iar edițiile de cărți liturgice se limitează la 13,6% din total și la 40,6% din producția cărții religioase. Dar nici în această etapă, Luminismul nu trebuie privit ca un curent dominant, căci gîndirea conservatoare și cartea care o exprimă nu și-au pierdut poziția lor conducătoare. Se întîmplă acest fenomen paradoxal: prezența puternică a cărților exprimînd noile realități coexistă cu creșterea producției cărții tradiționale.⁵

Ni se pare deosebit de interesant acest rezultat, care arată cît de mult a fost încetinită laicizarea culturii în condițiile acestei dominații politico-administrative a Bisericii Ortodoxe. Dar tot atât de simptomatică rămîne, pentru cercetarea

¹ C. Th. Dimaras, *La Grèce ...*, p. 105.

² *Ibidem*, p. 114—115.

³ Ilia P. Voutieridis, *Ἡ ξένη ἐπίδραση στὴ νεοελληνικὴ λογοτεχνία*, Atena, 1930, p. 14 și urm. „Se traduc de igrur și mai multe opere și din literatura germană ... și din cea italiană ... dar adevărata influență asupra literaturii grecești este numai cea franceză.”

⁴ Spiros Asdrachas, *Faits économiques et choix culturels: A propos du commerce de livres entre Venise et la Méditerranée Orientale au XVIII^e siècle*, Firenze, Studi Veneziani, XIII, 1971, p. 587—621; Philippos I. Iliou, *Προσθήκες στὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία*, I, Atena, 1973, p. 9—45.

⁵ Ph. Iliou, *op. cit.*

evoluției mentalității, această creștere a numărului cărților care exprimă noile *realități*. Atîta vreme cît Patriarhia avea un rol dominant în lumea greacă, raportul dintre cartea laică și cea profană nu putea fi altul. Important este însă că raportul dintre creșterile celor două categorii de texte *este favorabil cărții laice*; în timp ce, între 1776—1800, cărțile teologice au crescut — față de perioada 1750—1775, de ~~la~~ 318 la 395, cărțile exprimînd noile necesități intelectuale, care erau în număr de 91 în perioada precedentă, s-au înmulțit de aproape 3 ori (250) ¹.

Ceea ce mai trebuie însă remarcat este faptul că tipări-turile determinate de curentul iluminist „se consumă în proporție mai mare în afară de Grecia” ². Puține centre din Grecia supusă beneficiază de ele (cca. 7% între 1800—1820). Aici pătrund greu cărțile noi și se desface în schimb aproape toată producția de carte tradițională.

¹ C. Th. Dimaras, *La Grèce ...*, p. 104—105. Vezi și Catherine Kouma-rianou, *The Contribution of the Intelligentsia towards the Greek Independence Movement, 1789—1821*, în vol. *The Struggle ...*, p. 70.

² Ph. Iliou, *op. cit.*

CAPITOLUL II

ECOUL IDEILOR SOCIAL-POLITICE ALE LUMINILOR REFLECTAT DE LITERATURA ÎN LIMBA GREACĂ DIN PRINCIPATELE ROMÂNE

Am văzut deci că circulația *cărții laice grecești*, cu un conținut nou, cerut de evoluția burgheziei în ascensiune și facilitat de contactul cu ideologia Revoluției Franceze, a fost posibilă — în perioada de care ne ocupăm — mai ales în centrele „diasporei” grecești, printre care se numără și cele din țările române. Deși promovată de o clasă nouă, ale cărei principale interese se ciocneau de cele ale fanarioților, această vastă activitate tipografică e sprijinită de fanarioți, care fac ei înșiși traduceri, la comandă sau le finanțează. Incontestabila participare a lor la efortul cultural național grecesc — chiar dacă ei servesc și politica tradiționalistă a Patriarhiei — este încă un aspect al dualității care-i caracterizează pe fanarioți. Este astăzi un adevăr recunoscut că o serie de domni fanarioți din Principate iau „parte directă la opera de răspândire a Luminilor sau o încurajează”¹. Dealtfel, rolul lor în laicizarea vieții politice a elenismului, prin preluarea unor atribute care, la începutul dominației otomane, aparținuseră înaltului cler², precum și tendința lor de a-și crea o fizionomie de despoți luminați, se completa în chip fericit cu acest mecenat cultural. Nicolae Caragea și Ioan Caragea sînt cei mai reprezentativi dintre domnii fanarioți care au participat la curentul de *traduceri* al vremii

¹ Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, București, 1972, p. 49.

² D. Zakythinos, *Ἡ Τουρκοκρατία*, p. 77–92.

(Gaspar de Réal, Voltaire, Goldoni). Un aspect important al contribuției „luministe” a domnilor fanarioți îl oferă *hrisoavele domnești*¹ din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, și mai ales cele ale lui Grigore Alexandru Ghica (1766), Al. Ipsilanti (1776), Al. Moruzi (1802—1806). *Legislația fanariotă*, chiar dacă nu izbutește, în general, să se lege puternic de practică, păstrează valoarea teoretică a introducerii unor noțiuni juridice moderne, care au pregătit marile prefaceri ale dreptului din sec. al XIX-lea.²

Cel mai important dintre aspectele pe care le ia circulația noilor idei prin textele grecești este — în domeniul gândirii social-politice — circulația ideilor voltairiene și, în general, ale enciclopedismului. Relevarea importanței acestui fenomen de către Dimitrie Popovici³ și studierea temeinică a ecoului acestor lucrări în lumea greacă și română, realizată de Ariadna Camariano⁴ și Alexandru Duțu⁵, demonstrează că „puternicul răsunet pe care l-au avut în lumea greacă opera enciclopediștilor — a lui Voltaire mai ales — și evenimentele Revoluției a fost resimțit și de intelectualii români”⁶. Într-adevăr, în istoria neogrecească, Voltaire a influențat — cum s-a spus — întreaga mișcare de regenerare.⁷ Spiritul său de frondă, care a inspirat lupta antimonarhică și anticlericală a întregii Europe, a exercitat o adevărată fascinație asupra grecilor. Admirația pentru marele gânditor trebuia însă ascunsă, de cele mai multe ori, din cauza riscurilor unor represalii ale Patriarhiei, care luau forma excomunicării

¹ Adina Arsenescu, *Elemente de iluminism timpuriu în hrisoave domnești din sec. XVIII-lea* (text dactilografiat). Sesiune de istoria pedagogiei, Academia R.S.R., nov. 1973.

² Val. Al. Georgescu, *Réalités roumaines et initiatives juridiques phanariotes. A propos de l'échec de l'œuvre codificatrice de Michel Fotino (Phteinopoulos)*, Symposium. L'Epoque phanariote, oct. 1970, Salonic, 1974, p. 295—314.

³ Dimitrie Popovici, *Tendințe*, p. 77.

⁴ A. Camariano, *Voltaire și Giovanni del Turco traduși în limba română pe la 1772*, București, 1944. Idem, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, București, 1946.

⁵ Alexandru Duțu, *Voltairianism și rousseauism*, în *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969, p. 65—85.

⁶ Al. Elian, *Dezvoltarea culturală în perioada feudalismului*, în *Istoria României*, III, p. 1042.

⁷ D. Popovici, *op. cit.*

sau a acuzației de „ateism“. De aceea, Voulgaris — primul traducător în greacă al scriitorului francez — traduce lucrarea lui Voltaire referitoare la disensiunile bisericii poloneze fără a menționa numele autorului (1768). Voulgaris, deși teolog, este la început un activ traducător al lui Voltaire, între operele traduse numărându-se și *Eseul asupra toleranței*. Se știe însă că, ulterior, evoluția climatului politic după Revoluția Franceză, precum și propria sa evoluție ideologică l-au readus pe Voulgaris pe o linie tradiționalistă de gândire. În 1790, el îl considera pe Voltaire drept „unul dintre marii necredincioși”¹.

Traduceri ale unor lucrări de gândire politică voltairiene a făcut și domnitorul Nicolae Caragea² (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* și *Le siècle de Louis XIV*). Constantin Tzigara publică în 1806, la Veneția, *Histoire de Charles XII* în limba greacă. *Zadig* — tradus în greacă încă din 1795³ — apărea în 1819 — în traducerea lui D. N. Iskenderis.

Curentul antivoltairian, deschis de Voulgaris în 1790, are de asemenea mulți adepți, încurajați de atitudinea ostilă a Patriarhiei, mai ales după apariția *Apologiei* lui Athanasios Parios, care condamnase „în bloc”⁴ opera lui Voltaire. *Dialogurile morților* de Polizois Contos (1797) îi atacă deopotrivă pe Voltaire, Rousseau și Mirabeau. Profesor al copiilor lui Constantin Ipsilanti și autor al unei foarte citite *Învățăături de multe științe*, Contos a făcut să circule, cu siguranță, în țările române și aceste Dialoguri, așa cum ne-o atestă dealtfel și ecourile lor în literatura în limba greacă din Țara Românească din deceniul al III-lea.⁵ Și alte lucrări ostile lui Voltaire au fost traduse sau redactate în țările române, ca de exemplu atacul antivoltairian al lui Clémence, tradus de Nichefor Theotokis, sau o altă scriere a sa (*Despre*

¹ C. Th. Dimaras, *Histoire ...*, p. 183—189. Vezi și D. Popovici, *op. cit.* p. 133.

² A. Camariano-Cioran, *Nicolas Caragea, prince de Valachie, traducteur de la langue française*, Atena, 1973, p. 245—266.

³ A. Camariano, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*. București, 1946 (Institutul de studii și cerc. balcanice).

⁴ Al. Duțu, *Voltairianism ...*, p. 78. V. și A. Camariano, *op. cit.*, p. 47—51.

⁵ Heliade Rădulescu declară că a învățat după această carte. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 41—45. V. și Al. Duțu, *op. cit.*, p. 42—43.

Schismatici și Uniți), tipărită la București în 1829, în prelucrarea lui P. Contos¹. În prefața pamfletului lui Athanasios Paris (*Alexikakon farmakon*) *Doctorie alungătoare de rău* apărut la Lipsca, în 1818, se menționa că acesta se bucura de aprecierea mai multor prelați, învățați și profesori din Iași și București².

Deși cunoscut în cercurile cărturarilor români și în versiune greacă, Voltaire a fost tradus de aceștia și direct, după originalele în limba franceză.³ Ei erau însă stimulați și de bogata circulație a scrierilor grecești. Cu excepția lui Naum Rîmniceanu și a lui Veniamin Costache, autorii unor atacuri împotriva scriitorului francez⁴, românii rămân admiratorii marelui scriitor.⁵ Succesul criticii voltairiene în mediul românesc se datorează și faptului că fiecare clasă socială găsea în principiile sale o latură care o avantaja. Indiferentismul religios plăcea marii boierimi — așa cum ne explică Al. Dușu — iar critica antifeudală, micii boierimi, cărturarilor proveniți din rîndurile acesteia și celor din mediul orășenesc sau rural.⁶

Credem însă că ceea ce a mai contribuit la acest succes al scriitorului francez în țările noastre trebuie să fi fost tragediile sale, „care constituie capitolul cel mai bogat în repertoriul teatrului grec începător”⁷ (*Brutus, Moartea lui Cezar, Mahomed, Meropa, Agathocles și Zaira*). Traducerea lui Mihail Hristaris a piesei *Brutus* apare chiar într-o culegere în limba greacă, împreună cu tragediile alfieriene *Filiș* și *Orest*, sub titlul de *Culegere de diferite tragedii care s-au prezentat pe scena teatrului din București*, vol. I (1820).⁸ În vol. II al culegerii, a apărut *Meropa*, în traducerea lui Gheorghe Seruios. Tot Seruios a tradus și *Moartea lui Cezar, Mahomed*

¹ A. Camariano, *op. cit.*, p. 38.

² *Ibidem*, p. 50.

³ Al. Dușu, *op. cit.*, p. 71–79.

⁴ S-a dovedit însă că Veniamin Costache reproducea o polemică occidentală dintr-o perioadă anterioară enciclopedismului, după un text „actualizat” de Pappadopoulos. Vezi A. Camariano-Cioran, *Spiritul revoluționar ...*, p. 56–58 și Al. Dușu, *Voltairianism ...*, p. 75–78.

⁵ *Ibidem*, p. 75. Vezi și Paul Cornea, *op. cit.*, p. 106–107.

⁶ Al. Dușu, *op. cit.*, p. 77–78.

⁷ D. Popovici, *op. cit.*

⁸ A. Camariano, *op. cit.*, p. 111.

sau *Fanatismul*, *Agathocles* și alte tragedii voltairiene. *Zaira* a fost tradusă de Iacob Rizo Rangabe, nepotul domnitorului Al. Șuțu, care a jucat un însemnat rol politic și cultural în timpul domniei acestuia.¹ Atît Seruios, care traducea *Meropa* la Constantinopol, ca preceptor al copiilor lui Al. Șuțu, cît și I. R. Rangabe, scriau în mediul fanariot al Curții, pentru educarea tinerelor vlăstare domnești. Ecoul lor însă — mai ales în cazul tragediilor *Brutus* și *Moartea lui Cezar* — a fost mult mai larg, căci accentuarea sentimentelor de libertate și de patriotism² — printr-o traducere mai liberă — și reprezentarea acestor piese pe scena școlii grecești de la Măgureanu sau la teatrul de la Cișmeaua Roșie, în anii 1819 și 1820, au înflăcărat tînăra generație bucureșteană.³

Prezența, la Biblioteca Academiei R.S.R., a unui manuscris al comediei lui Voltaire *Le Café ou l'Écossaise*⁴, în traducerea greacă făcută în 1806 de Gh. Kavakis Hiotul, ca și traducerea tîrzie, la București, a pieselor *Alzire ou les Américains* (1839) și *Sémiramis* (1844) ne arată cît de mare era interesul pentru opera sa.

Primele traduceri românești din Voltaire sînt *Toaca împăraților* și *Tălmăcire a facerii lui Ioan Plocof*⁵, exemplu caracteristic al rolului de catalizator și nu de model pe care-l joacă versiunea greacă. Traducerile lui Voulgaris, cunoscute cîrturarilor români, au mediat contactul cu textul francez, după care s-a făcut traducerea românească.⁶ Nicolae Iorga și-a manifestat scepticismul în privința receptării voltairiene, la noi, prin intermediul Rusiei⁷, considerînd că influența franceză s-a exercitat în țările române, mai ales datorită unor personalități (Constantin Mavrocordat, Alex. Ipsilanti, Constantin Moruzi), și a legăturilor cu Viena, adevărata furnizoare a lucrărilor occidentale pentru Sud-Estul Europei.⁸

¹ *Ibidem*, p. 127. Vezi și B.A.R., ms. gr. 1089.

² A. Camariano, *Spiritul revoluționar ...*, p. 110—111.

³ *Ibidem*, p. 124—125.

⁴ *Ibidem*, p. 116. Vezi B.A.R., ms. gr. 1077.

⁵ Idem, *Voltaire și Giovani del Turco traduși în limba română pe la 1772*. Extras din volumul omagial C. Giurescu, Buc., 1944, p. 175—182.

⁶ Al. Duțu, *Voltairianism ...*, p. 71—72.

⁷ N. Iorga, *Etudes roumaines. II. Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris, 1924, p. 25. „Il ne faut pas se laisser tromper par les relations de pure réclame avec Voltaire ...”.

⁸ N. Iorga, *op. cit.*, p. 34.

Interesul românilor pentru scrierile voltairiene privind Europa răsăriteană și, în general, pentru spiritul voltairian ¹, se poate vedea din numeroasele copii ale traducerii *Istoriei craiului Sfeziei Carol al XII-lea* (1792, 1799, 1805, 1812), *Oreste* a fost tradus din franceză și tipărit de Alexandru Beldiman în 1820, la Buda ², iar *Memnon* a apărut în 1823, tradus de Costache Negruzzi din limba greacă. ³ Primul traducător al lui *Brutus* în limba română (1830) este Daniil Scavinschi. ⁴ *Alzira*, care fusese reprezentată în Moldova în limba franceză ⁵, a fost tradusă în 1827 de Gh. Asachi. Generația lui Heliade Rădulescu și a lui Aristia continuă și după 1830 traducerea și reprezentarea tragediilor voltairiene, în cadrul Societății Filarmonice, *Fanatismul* fiind chiar tradusă de Heliade. ⁶

Montesquieu este, de asemenea, prezent în literatura în limba greacă din țările române, primele traduceri datorându-se lui Iordache Golescu (*Le Temple de Guide, Céphise et l'amour, Arsace et Isménie, Lettres persanes*) ⁷. *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, tradus de George Manuel Byzantios, a circulat în Principate din 1795 ⁸. Rigas Velestinlis nu a realizat proiectul de a traduce *L'Esprit des Lois*, dar credem că trebuie să mai fi existat și alte inițiative pentru traducerea unei lucrări de răsunet ca aceasta, așa cum reiese din existența la B.A.R. a unui fragment în limba greacă a scrierii lui Montesquieu ⁹.

Rousseau este prezent în traducerile grecești din țările române, din 1811, când Nicolae Sava Piccolos prezintă versiunea sa din *Emile ou de l'éducation* la Societatea literară

¹ Al. Dușu, *op. cit.*, p. 73–74.

² A. Camariano, *op. cit.*, p. 145–147.

³ *Ibidem*, p. 147. Vezi și Nestor Camariano, *Primele încercări literare ale lui Costache Negruzzi și prototipul lor grecesc*, București, 1935.

⁴ A. Camariano, *op. cit.*, p. 149.

⁵ *Ibidem*, p. 152–156.

⁶ *Ibidem*, p. 160–161.

⁷ A. Camariano, *Les Académies ...*, p. 346.

⁸ *Ibidem*, p. 324–325.

⁹ B.A.R., mss. gr. 1249 (sec. XIX).

greco-dacică din București.¹ La o dată apropiată trebuie să fi tradus și Grigore Zalikis (Zalikoglu) *Contractul social*². Un loc important îl ocupă principiile rousseauiste în *Cursul de etică* al lui Veniamin din Lesbos³, care se referă în repetate rînduri la *Discursul asupra originii inegalității dintre oameni*. Discursul fusese tradus de Spiridon Valetas, în 1818, sub pseudonimul de Dimitrie Aristomenis⁴. În cazul lui Rousseau, destul de puțin tradus, un curs de importanța celui ținut de Veniamin din Lesbos a contribuit, mai mult decît o traducere, la răspîndirea ideilor sale, așa cum vom vedea în alt capitol.⁵ Prin interpretarea învățatului grec și larga audiență a prelegerilor sale, invitația la lectura lui Rousseau era, credem, mai convingătoare.

Actualitatea fundamentării unei științe a guvernării — în perioada Luminilor — ne explică și succesul lui Gaspar de Réal, a cărui operă *La Science du gouvernement* e tradusă de mai multe ori în limba greacă și, de fiecare dată, în țările române. Astfel, *Ta politika tou Mousiou Réal (Politicile d-lui Réal)*, traducerea realizată de Panaiotis Kodricas, conține vol. VI al acestei opere, așa cum demonstrează A. Camariano⁶. Dimitrie Catargi admirator al enciclopedismului — în limitele concepției sale de adept al despotismului luminat — traduce, sub îndemnul domnitorului Mihail Șuțu, primele două volume ale *Științei guvernării*, care cuprind istoria universală.

Traducerile nu reprezintă însă nici singurul și poate nici cel mai eficace mijloc de preluare a noilor idei. (Ne referim desigur la contactele mediate.) Credem că mai importante, în acest sens, sînt lucrările sintetice, care selectau din autorii occidentali ideile principale și le popularizau, fie prin cărți de lectură, fie chiar prin culegeri cu caracter legislativ. O astfel de lucrare sintetică a fost „*Necazul*” *Ecaterinei a II-a*, care se traducea din greacă în română, la 1773, la Iași, de

¹ A. Camariano, *Les Académies ...*, p. 490.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 223.

⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁵ Vezi analiza capitolului *Despre drepturile naturale ale omului*, din *Etica* lui Veniamin din Lesbos, în partea a II-a a lucrării noastre.

⁶ A. Camariano, *op. cit.*, p. 223.

către Toma al doilea logofăt, multă vreme confundat cu Toma Carra¹. „Necazul” sintetiza operele lui Puffendorf, Beccaria și Montesquieu, punînd în circulație idei și principii menite să dovedească opiniei publice intențiile reformatoare ale împăratului. Chiar dacă ele nu vor influența legislația românească decît mai tîrziu, în prima jumătate a sec. al XIX-lea, aceste principii au pătruns în cultura românească sub o formă organizată, sistematizată de gîndirea unor juriști și a unor oameni politici.

Astfel de cărți sintetice sînt *Logica* lui Voulgaris, *Apologia* lui Moesiodax, *Etica* lui Veniamin din Lesbos, *Retorica* lui Vardalah, *Geografia modernă* a lui Daniil Philippide și Grigore Constandas, *Adevărata fericire* a lui Athanasie Psalidas — pentru a le cita pe cele mai interesante. Rolul lor pentru circulația ideilor a fost — credem — mai mare decît acel al multor traduceri, pentru că erau citite de elevii Academiiilor domnești, unde știm că au învățat cei mai de seamă reprezentanți ai gîndirii românești din această perioadă.

Ne vom opri la acest capitol al învățămîntului Academiiilor domnești, pentru că îl considerăm esențial pentru pătrunderea doctrinelor preluministe și luministe în țările române, prin mijlocirea textelor în limba greacă. Trebuie să precizăm, însă, că și noi considerăm insuficientă pentru o asemenea demonstrație simplă „inventariere” a autorităților străine — așa cum remarcă Al. Dușu² — și ne propunem să ne sprijinim pe unele texte a căror circulație este dovedită fie sub forma lecturii individuale, fie sub aceea a cursurilor Academiiilor domnești.

E bine cunoscut astăzi — datorită lucrării fundamentale a Ariadnei Camariano-Cioran³ — conținutul învățămîntului celor două școli superioare din București și Iași în perioada de care ne ocupăm. Reorganizarea lor prin hrisovul lui Alexandru Ipsilanti (1776) și prin acel al lui Grigore III

¹ Ariadna Camariano-Cioran, *Traducerile în limba greacă și română a „Necazului” (învățătura Ecaterinei a II-a)*, în *Studii*, IX, nr. 2, 1958, p. 123—132.

² Al. Dușu, *Sin'teză ...*, p. 76. Simpla apariție a unor titluri noi nu poate surprinde frămîntarea ideologică în toată amploarea sa.

³ A. Camariano-Cioran, *Les Académies princîères de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Salonic, 1974.

Ghica (1766) se făcea într-un spirit laic, vădit influențat de ideile înaintate ale epocii. Accentul pus pe învățarea științelor naturii, o mai adâncă specializare a profesorilor, introducerea limbilor occidentale și importanța acordată limbii latine sînt cele mai importante dintre măsurile luate prin aceste reforme. Chiar dacă „Aristotel rămîne spiritul tutelar al învățămîntului“, se asigură, în primele trei cicluri, o educație „enciclopedică“¹. Dintre materiile noi, istoria și geografia istorică reprezintă o lărgire sensibilă a orizontului didactic, ca și matematicile. În 1818, marele postelnic Alexandru Mavrocordat declara în discursul de deschidere al Academiei din București că aceasta avea să devină centrul cultural cel mai important din Peninsula Balcanică, propunîndu-și „să egaleze cele mai celebre colegii academice ale Europei“². La aceeași solemnitate, Veniamin din Lesbos își expunea principiile cu privire la îmbunătățirea programei de studiu printr-o mai mare pondere acordată științelor și spera să se poată astfel asigura un nivel ridicat de învățămînt în țară, spre a nu fi necesară trimiterea copiilor de boieri în străinătate.³

Nu trebuie să rămînem însă cu impresia că asemenea deziderate, care reflectau lecturile luministe, erau exprimate doar de profesorii greci. O importantă inițiativă românească se înregistrează la Iași, după perioada de reorganizare din vremea războiului din 1788—1792, cînd cîțiva mari boieri, sub conducerea mitropolitului Iacov Stamate, au adresat lui Alex. Moruzi (1792) o severă anafora prin care-l sesizau pe domn de gravele lacune ale învățămîntului superior. Ei cereau „îndreptarea și împodobirea limbii românești“ cu ajutorul celei latine și chiar predarea, în viitor, a geometriei, în limba țării. Mitropolitul recunoștea limbii eline un rol precumpănitor în predarea științelor exacte, a matematicilor mai ales, făcînd însă și unele concesii pentru folosirea limbii franceze ca limbă de predare.⁴

¹ Al. Elian, *op. cit.*, p. 1044.

² A. Camariano, *op. cit.*, p. 72.

³ *Ibidem*, p. 72—73. V. și Roxana Argyropoulos, *Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Principière de Bucarest (1818)*, *Symposium* ..., p. 167—174.

⁴ Al. Elian, *op. cit.*, p. 1045—1049.

Exprimarea atît de categorică a punctului de vedere românesc, în anaforaua amintită, constituie o prețioasă dovadă a progreselor pe care le făcuse spiritul critic în mentalitatea cărturarilor moldoveni și ea trebuie reținută, chiar dacă dezideratul mitropolitului și al boierilor avea să se realizeze mult mai tîrziu, prin crearea clasei speciale de inginerie civilă a lui Gheorghe Asachi, la Iași, în 1814 și înființarea, în 1818, a școlii domnești în limba română, de către Gheorghe Lazăr, la București.

Cea mai importantă dintre inovațiile aduse în școală, în perioada 1774—1830, este *înlocuirea* sistemului neoaristotelic cu noile sisteme filosofice preconizate de reprezentanții luminilor în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea. Apelul lui Moesiodax în favoarea culturii europene, care „depășește în înțelegciune chiar vechea Eladă”¹, declanșa reacția împotriva a ceea ce fusese supremația culturii antichității, deschizînd calea filosofiei și științelor moderne. Semnele vizibile ale unor prefaceri social-economice care contribuiau la dezvoltarea elementelor burgheze se asociau în chip firesc și cu începuturile unei puternice transformări și modernizări a învățămîntului.

Dar înlocuirea *coridalismului* cu *filosofia luminilor* nu trebuie înțeleasă altfel decît ca o trecere treptată de pe un registru pe altul, care permitea coexistența unor elemente vechi cu altele noi, *neputîndu-se vorbi de o substituie definitivă a vechii filosofii cu cea nouă*. Așa ne explicăm, de exemplu, revenirea la un manual învechit — *Logica* lui Sugduris, predată în 1819 de St. Kommitas — după ce se predase în această școală *Logica* lui Voulgaris, considerată a fi un adevărat expozeu critic al gîndirii occidentale din secolul Luminilor.² Alături de *Logica* lui Methodie Anthrakites³, care introducea cartezianismul, opera lui Voulgaris a fost printre primele manuale ale Academiiilor domnești care au marcat eforturi de eliberare a gîndirii de sub tutela Bisericii. Inițiat-

¹ I. Moesiodax, 'Απολογία, Viena, 1780, p. 5.

² A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 103, 197. Vezi și Victor Papacostea, Teodor Anastasie Cavalioti, în *Rev. ist.-rom.*, XI, 1931 și I, 1932. Despre ecoul sud-est european al *Logiceii* lui Voulgaris.

³ Anthrakites a fost acuzat de ateism pentru că tradusese și predase lucrările lui Descartes și Malebranche.

vele unor dascăli progresiști — ca Theotokis sau Moesiodax — le-au atras acestora de cele mai multe ori acuzația de „ateism” sau chiar destituirea, deoarece erau dezaprobată de cercurile Patriarhiei. Ei urmăreau foarte sistematic două direcții precise: *introducerea științelor naturii și a matematicilor*¹, pe de o parte, *reînnoirea moralei*, prin adaptarea manualelor de logică și de etică la noile realități, pe de altă parte. Theotokis, Moesiodax, Veniamin din Lesbos, Vardalah, Daniil Philippide — pentru a-i numi doar pe cei mai activi — traduc sau alcătuiesc manuale de matematică, fizică, astronomie, geografie, dar și interesante cursuri de etică, retorică, filosofie și logică.

Cea mai interesantă, pentru problemele de care ne ocupăm, este evoluția *moralei laice*, așa cum se desprinde din învățămîntul Academiiilor domnești.

Importanța pe care o capătă Etica în preocupările cărturarilor români din perioada luminilor apare și în opera intelectualilor greci din Principate. Dacă ne gîndim că prin etică se înțelegea tot mai mult codul politic al cetățeanului e ușor de înțeles că într-o epocă de frămîntări ideologice și sociale ca aceea care definise drepturile și datoriile omului și făcuse să izbucnească Marea Revoluție Franceză, etica avea să înregistreze o importantă prefacere. Ea a evoluat, de la un conținut moral-religios, la acel al unei discipline cu preocupări social-politice. Drepturile și datoriile cetățeanului constituiau un capitol pe care, pînă atunci, nu îl puteam găsi în numeroasele hristoitii și povestioare morale care formau literatura de acest gen. Era firesc să apară această *nouă orientare* a învățaților greci în materie de etică, în țările române. În atmosfera favorabilă pe care-o oferea regimul de mai mare libertate ideologică — în comparație cu Grecia supusă² — a despotismului luminat practicat adesea de domnii fanarioți, pătrunderea ideilor liberale avea să se exercite și în acest domeniu.³ Activitatea lui Iosif Moesiodax

¹ Desprinderea fizicii de filosofiei se datorează lui Theotokis, iar introducerea experiențelor de laborator lui Vardalah.

² Roxana, A. Argyropoulou, Τὰ «Στοιχεία ἠθικῆς»... in *Parnassos*, XXVI, nr. 3, p. 428—429.

³ Ap. Vakalopoulos, 'Απὸ τὰ ἀνέκδοτα «Στοιχεία ἠθικῆς» τοῦ «σοφωτάτου» Κυρίου Βενιαμίν τοῦ Λεσβίου (1762—1824), in 'Αρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν, I, 1939, p. 466—471.

și a lui Veniamin din Lesbos — principalii reformatori ai acestui domeniu — reflectă deci receptivitatea lor față de luminism și marchează o etapă nouă în istoria filosofiei neogrecești din anii care preced revoluția greacă. Și Neofit Vamvas — care va fi tradus de Dinicu Golescu — introduce într-un manual școlar unele capitole care tratează despre drepturile și obligațiile cetățeanului.¹ Dar dacă toți trei au un rol novator în acest domeniu, nu trebuie să ne scape din vedere faptul că ei reprezentau etape diferite ale evoluției etice. Moesiodax marchează trecerea de la preceptele etice bazate pe literatura religioasă și patristică, la texte care se îndepărtează de interpretarea strictă a cuvîntului bisericesc. Cu Veniamin din Lesbos și Neofit Vamvas intrăm „într-o altă fază a culturii neogrecești, în care etica, îmbogățită cu *educația politică* a căpătat o altă dimensiune”².

Discutarea unor probleme fundamentale ale vieții politice, ca aceea a legilor, a statului și formelor de guvernămînt, a privilegiilor nobiliare, reflectă progresele gîndirii acestor cărturari, — sub influența luminilor. Legile sînt — pentru Veniamin din Lesbos — însăși „viața statelor” și reprezintă „voința comună care este totalitatea voințelor individuale”³. Alături de Beccaria — pe care-l citează în repetate rînduri⁴ — el respinge pedeapsa cu moartea, care „înmulțește crimele în loc să le împuțineze”⁵. Funcțiile statului sînt definite după Montesquieu, iar tirania este atacată ca în cele mai revoluționare texte franceze. („Dacă însă monarhul nu este păzitorul legilor și servitorul lor, atunci acest rege se numește tiran.”)⁶ Sînt criticate privilegiile nobiliare și principiul ereditar, definindu-se „adevărata” democrație.⁷

¹ R. Argyropoulou, *op. cit.*, p. 430 și urm.

² *Ibidem*, p. 432.

³ B.A.R., mss. gr. 1017, f. 107^v.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, f. 109^r.

⁶ *Ibidem*, f. 111^v. Vezi și *Essai contre l'abus du pouvoir des souverains ...*, par M. Avocat, Londres, 1776, 214 p.: „Principele e făcut pentru popor și nu poporul pentru principe, toți oamenii avînd drepturi naturale”.

⁷ Neophitos Vamvas, *Στοιχεία τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς*, Veneția, 1818, p. 3.

Neofit Vamvas se ridică de la noțiunea de drept natural la aceea de „dreptul națiunilor” și consideră că „toate națiunile au datorii reciproce, izvorînd din natura rațională a omului...”¹. Deosebind existența unui „drept uman” pe lângă „dreptul divin”, Vamvas îi precizează autonomia, fiind foarte exact interpretat și într-o formulare mai sintetică de Dinicu Golescu, în traducerea sa.² Și Vamvas discută caracterul nelegitim al privilegiilor (care sînt „o excepție la lege”)³, principiul dreptului public, formele de guvernămînt⁴, iar, ca element nou în gîndirea social-politică, el definește *cutuma* (dreptul nescris)⁵. Și aici traducerea lui Dinicu Golescu e sintetică și pitorească.⁶ Spre deosebire de dreptul natural, care e „contemporan cu neamul omenesc și imuabil”, dreptul politic „s-a născut cu timpul și a fost introdus din necesitatea împrejurărilor”⁷. Deosebirea esențială dintre dreptul natural și cel politic reiese din aplicarea principiului *egalității de drepturi* și a nevoii ca, în materie politică, legile să limiteze libertatea naturală a omului („libertatea politică nu este altceva decît libertatea naturală lipsită doar de puterea abuzului”)⁸.

Preocupările social-politice ale lui Daniil Philippide merg — după caracterizarea unui istoric — pînă la proclamarea unor „principii ale vieții politice sănătoase”⁹. Justiția e, în concepția sa, fundamentul politicii, iar nevoia popoarelor

¹ N. Vamvas, *op. cit.*, p. 67.

² *Ibidem*, *op. cit.* p. 90—91. «Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ ἀνθρώπινος πολιτικὴ ἐξουσία δὲν πηγάζει, λέγουν, ἐκ τοῦ Θεοῦ, κανεὶς βέβαια δὲν ἤλθεν, εἰπεῖν ὅτι πηγάζει ἐκ Θεοῦ ἡ ἐξουσία τῶν ἡγεμόνων ἐκείνων, οἵτινες μὲ νόμους ἄδικους ἀνατρέπουν τὰ δικαιώματα τῶν ἀνθρώπων...» Vezi și Const. Radovici din Golești, *Elementuri de filosofie morală alcătuite de Neofit Vamva*, București, 1827, p. 138—139. „Negreșit niminea nu va zice că izvorăște de la Dumnezeu stăpinirea acelor domni, carii cu legi nedrepte strică dreptățile oamenilor.”

³ N. Vamvas, *op. cit.*, p. 97.

⁴ *Ibidem*, p. 209—231.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Constantin Radovici din Golești, *op. cit.*, p. 143: „Obiceiul iarăși nu e drept scris, și să introducă prin întrebuițare și dobîndește putere de lege prin primirea tăcută și cu trecerea de vreme.”

⁷ N. Vamvas, *op. cit.*, p. 211—213.

⁸ *Ibidem*, p. 214—216.

⁹ N. Bănescu, *Viața și opera lui Daniel (Dimitrie) Philippide*, București, 1924, p. 32. Se citează caracterizările autorului grec Miliarakis.

de independență și de egalitate în drepturi constituie condiții indispensabile ale bunăstării unui popor.¹ Dealtfel, poporul e considerat „fundamentul și cel mai important membru al întregului corp politic“.

De cele mai multe ori, acuzația de „ateism” se dă din cauza atitudinii anticlericale a acestor cărturari. Constandas și Philippide atacă pe călugări și viața mînăstirească, precum și „diferitele superstiții” generate de bigotism². Un text care a făcut multă vîlvă este memoriul adresat Patriarhului Chiril de Neofit Ducas³, în care acesta ataca luxul și moravurile clerului constantinopolitan. Răspunsul Patriarhului⁴ constituie unul din cele mai interesante exemple ale modului inconștient în care se exercita influența spiritului nou asupra unuia din cei mai aprigi apărători ai vechii ideologii.⁵ Referirile la funcția bisericească și cea politică a marelui cler îi furnizează cele mai multe argumente în apărarea acestuia. Caută să demonstreze organizarea sa „democratică”, respectarea „egalității” și chiar invocă ideea „contractului social”. Și aici găsim definiția tiranului.⁶ Nu lipsesc nici considerațiile referitoare la rezistența antiotomană a popoarelor sud-est europene și un frumos elogiu adresat românilor, care „acestei firi curajoase a lor îi datorează existența lor politică de astăzi și privilegiile lor”⁷. El recunoaște că învățați ca Veniamin din Lesbos, Koumas, Vardalah ș.a. au adus un nou curent de gîndire în cultura greacă și e convins că „învățații neamului grec și mai ales tineretul grec au căpătat în epoca noastră *idei drepte* și nu mai au ceață în fața ochilor ca acei gramaticieni, datorită manualelor lui Coray”⁸. O adevărată incursiune

¹ D. Philippides, *Ἱστορία τῆς Πουμονίας*, Leipzig, 1818.

² D. Philippides, Gr. Konstandas, *Γεωγραφία Νεωτερική*, Atena, 1970, p. 136 (ediția A. Koumariannou).

³ Neophitos Doukas, *Σοφιστής*, Aegina, 1855.

⁴ *Ἀπολογία Ἱστορική καὶ κριτικὴ ὑπὲρ τοῦ Ἱεροῦ Κλήρου τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τῶν συκοφαντιῶν τοῦ Νεοφύτου Δούκα*, 1815.

⁵ Henri Sée, *Les Idées politiques en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1920, p. 22. „Un fait intéressant à constater est que même les brochures, assez peu nombreuses d'ailleurs, qui ne s'inspirent pas des doctrines constitutionnelles... subissent inconsciemment l'influence des idées nouvelles.”

⁶ I. Moesiodax, *Ἀπολογία*, p. 14.

⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁸ *Ibidem*, p. 114—115.

în viața economică a Greciei — făcută de același prelat — tinde să demonstreze lui Doucas că meșteșugurile nu se pot dezvolta în Imperiul otoman, din lipsă de bani, și că acest lucru este posibil în Europa, unde pentru înființarea de ateliere se împrumută sume mari cu o dobândă moderată.

Mai amintim și definirea statutului grecilor de către Dimitrie Catargi, care nu admite ceea ce cred unii occidentali despre asimilarea lor cu neamurile supuse, căci „deși nu participă la administrația propriu-zisă a statului, totuși, prin șefii lor bisericești ei sînt legați de conducerea cea mai înaltă, ceea ce face ca și dintre șefii lor, mulți să fie politici”¹.

Cel mai dezbătut capitol rămîne însă *problema educației* și a *culturii*, în general, teoriile pedagogice și criteriile care stau la baza formării intelectualului de tip nou fiind pe larg discutate, atît în scrierile lui Moesiodax, cît și în *Eseurile* lui Catargi sau lucrările lui Psalidas.

Necesitatea traducerilor, definirea erudiției, a inculturii — aceasta din urmă fiind pentru Moesiodax cea mai gravă dintre cauzele agravării jugului otoman —, discutarea modului în care trebuie să se facă împrumuturile străine în cultură sînt numai cîteva din problemele pe care le pun aceste scrieri. Găsim, la Catargi și Philippide, preocuparea pentru educarea tineretului grec și român, preconizîndu-se chiar predarea paralelă a materiilor în limba greacă și română. Un aspect important îl constituie lupta pentru introducerea limbii vorbite, care va transmite generației lui Heliade Rădulescu principiile lui Condillac.

Este interesant de urmărit *modul critic* în care preluau acești cîrturari unele din teoriile luministe. Stilul celor mai multe din aceste texte (*Apologia* lui Moesiodax și traducerea făcută *Eticei* lui Muratori, *Eseurile* lui Dimitrie Catargi, *Etica* și *Retorica* lui Veniamin din Lesbos, scrierile lui Psalidas) este polemic, personal, de permanentă confruntare de idei. Uneori autorii îi dezaprobă pe predecesori (ca în cazul criticii violente aduse de Moesiodax și Psalidas lui Voulgaris). De cele mai multe ori, însă, îi combat pe gînditorii occidentali. Deși Condillac se numără printre luminiștii cei mai apreciați în învățămîntul Academiei, datorită mai ales cursului lui

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 44.

Vardalah — care a trezit și interesul lui Heliade pentru filosoful francez — el nu are numai admiratori. Moesiodax era în dezacord cu Condillac și Voltaire, din cauza ostilității acestora la adresa lui Platon. Catargi considera că „cea mai periculoasă lectură este aceea a lui Voltaire, care, spre a nu fi dăunătoare, trebuie citită înarmat cu o panoplie”¹. Veniamin din Lesbos, care fusese condamnat ca „un nou Galilei”, pentru că preda sistemul lui Copernic, combătea superstițiile pedagogice, nu pe cele religioase.² Psalidas se declară ostil față de Rousseau, Voltaire, Hélyétius și adepții lor dar, chiar când îi combate, sursele filosofiei sale (Descartes, Leibniz, Condillac și Kant) rămân evidente.³

Chiar dacă nu ne oferă imaginea unei concepții unitare, ci mai curînd aceea a frămîntărilor unor tendințe iluministe, nu putem rămîne indiferenți față de apariția unui fenomen ideologic ale cărui consecințe pentru cultura românească sînt evidente. De aceea, vom analiza într-un capitol special al lucrării elementele noi pe care le-au adus Moesiodax, Catargi, Veniamin din Lesbos, Neofit Vamvas, Athanasie Psalidas, Daniil Philippide, Neofit Doucas ș.a. în formația social-politică a intelectualilor noștri.⁴

Conturarea unei tematici de gîndire social-politică, în scrierile învățaților greci din țările române, aruncă o altă lumină și asupra întregii mișcări de traduceri inițiate de aceștia. „Culegerile” de idei politice ca romanul baroc *Argenis*⁵ de John Barclay sau *Aventurile lui Telemah*⁶ de Fénelon ilustrează aceleași preocupări pentru principiile de guvernămînt și, în general, pentru știința politică, pe care le-am găsit în literatura eseistică în limba greacă.

¹ D. Katardzis, *Τὰ εὐρισκόμενα*, p. 56.

² Roxane D. Argyropoulos, *Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Princière de Bucarest (1818)*, în *Symposium L'Epoque phanariote*, p. 169.

³ A. Anghelou, *Πλάτωνος τύχαι*, Atena, 1963, p. 94—95.

⁴ Psalidas are numeroși cititori români, în timpul domniei lui Caragea, iar ideile lui Vamvas îl interesează pe St. Sc. Dăscălescu, după ce fusese tradus, cum am văzut, de Dinicu Golescu.

⁵ B.A.R., mss. gr. 238 (605) și 239 (488).

⁶ *Τύχαι Τηλεμάχου*, ed. D. Govdelas, Pesta, 1800.

Atît în cultura greacă cît și în cultura română ¹ luminismul a prilejuit contactul cu o literatură de coloratură politică mult mai veche (uneori pentru „rezonanța umanistă a unor maxime clasice”², alteori pentru valoarea eternă a unor principii de libertate și dreptate), reactualizată de luminiști. Lipsa de pregătire „raționalistă”³ a gînditorilor români și greci și climatul „heteroclit” în care se formau ne explică preluarea de către aceștia a unei întregi literaturi occidentale, nu numai a literaturii iluministe, așa cum reiese și din catalogul unei mari biblioteci românești alcătuite în această perioadă.⁴ Se citesc cu egal interes operele gînditorilor materialişti de toate nuanțele, scrierile unor oameni de știință ca Mauduit, Lalande, Brisson sau Fourcroy, ca și producția literară a lui Cervantes, Molière, Marmontel, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Goldoni, Bernardin de St. Pierre, d-na de Tencin sau Young, cu o preferință marcată — în cazul lecturilor grecești — pentru cărțile care oferă material meditațiilor etico-politice. Aceasta reiese și din prezența frecventă a termenului „moral” în cele mai multe din titlurile cărților în limba greacă a epocii.⁵ Romanele și piesele de evocare istorică — *Belizarie* de Marmontel, *Călătoria morală a lui Cyrus* de Allan Ramsay (admiratorul lui Fénelon), *Călătoria noului Anaharsis* de Barthélemy etc. — sînt traduse cu intenția vizibilă de a se alimenta patriotismul grecesc și gîndirea politică.

Traducătorul lui *Anaharsis*, Rigas Velestinlis, desfășoară o activitate literară tipică aceastei perioade de luminism grecesc.⁶ Ca și intelectualii amintiți mai sus, el urmărește

¹ Virgil Cândea, *Les Lumières et la naissance de la conscience nationale chez les Roumains*, în *Les Lumières ...*, p. 87: „... les penseurs roumains en embrassant les idées des Lumières n'apportaient pas une formation préalable dans le sens cartésien, newtonien ou lockéen à l'instar de ceux appartenant aux sociétés de pensée occidentales ...”

² Val. Al. Georgescu, *La philosophie des Lumières et la formation de la conscience nationale dans le Sud-Est de l'Europe*, *Les Lumières ...*, p. 35—36.

³ V. Cândea, *op. cit.*, Cu excepția pregătirii neoaristotelice pe care o asigurau Academiiile domnești.

⁴ C. Papacostea-Danielopolu, *Catalogul Bibliotecii de la Stînca*, *St. cerc. bibl.*, XIII, 1974, p. 155—170.

⁵ C. Th. Dimaras, *Φροντισματα*, p. 48—49.

⁶ C. Th. Dimaras, *Histoire ...*, p. 194—197.

un adevărat „*program luminist*”, începînd cu traducerea unei lucrări de științe pozitive (Fizica) și continuînd cu un roman istoric, cu scrierea morală *Trepiedul moral* (Marmontel și Gessner) și — un element nou în acest program — cu un roman sentimental, *Școala amanților delicăți*, de Rétif de la Bretonne, care — în lumina unei recente analize ¹ — dezvăluie o accentuare a tonului luminist și prezența unor idei-forță în materie socială, în perfect contrast cu titlul. Rigas trece însă de la receptarea pasivă a noilor idei la acțiunea hotărîtă, inspirată direct de ideile Revoluției Franceze, așa cum reiese din proiectul său de Constituție și din înflăcăratele imnuri care cheamă la lupta pentru libertate toate popoarele sud-est europene. Avem, dealtfel, dovada certă a ecoului ² trezit de aceste imnuri și de irezistibilul apel al lui Rigas în două din manuscrisele Bibliotecii Academice R.S.R., care exprimă, în limba greacă, setea de libertate a unui bulgar ³ și poate a unui român sau grec din Țara Românească ⁴ într-o formă vizibil inspirată de versurile lui Rigas.

O bogată circulație a ideilor juridice — prin intermediul textelor grecești — completează acest tablou al gîndirii social-politice în limba greacă din țara noastră. Dimitrie Catargi în *Arta judecătorească* (1793) a inaugurat în literatura juridică grecească și românească cercetarea silogismului juridic ⁵, iar sintezele realizate de Mihail Fotino (1765, 1766, 1777) au marcat unele tendințe luministe sau preluministe și, mai ales, încrederea arătată în progresul etic al omului. Pentru cunoașterea receptării originale a dreptului bizantin

¹ Panaghiotis Pistas, *Rigas, 'Η σχολή τῶν νελικάτων ἐραστῶν*, Atena, 1971.

² Nu ne referim aici la întreaga sa operă politică, a cărei circulație a fost studiată de prof. Elian, vezi Al. Elian, *Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rigas en Moldavie*, în *Rcv. roum. hist.*, 1, 1962, p. 487—497.

³ B.A.R., mss, gr. 730, avînd 160 strofe, scrise de „un nefericit descendent al Bulgariei, în anul V al revoluției grecești” (1826).

⁴ B.A.R., mss. gr. 198, f. 19 r.v.

⁵ Pan. I. Zepos, *'Η «Δικανική τέχνη» τοῦ Δημητρίου Καταρτζή*, în *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 1971, 46, p. 85—101.

în România ¹, avem astăzi o frumoasă analiză a Catalogului Bibliotecii Mavrocordaților, care demonstrează că, în sec. al XVIII-lea, edițiile occidentale ale dreptului canonic, ale dreptului Justinian și ale Basilicalelor, reînnoiseră această receptare în spiritul școlii dreptului natural. Cel mai însemnat dintre autorii de drept care au influențat gândirea juridică din țările române în sens luminist rămîne însă Beccaria ², a cărui influență și în materie de etică am semnalat-o mai sus.

Nu ne-am propus să stabilim un bilanț complet al contactelor culturii românești cu cultura europeană, între 1774—1830, prin intermediul textelor grecești, ci doar să conturăm *rolul* pe care l-au avut aceste texte, contribuția lor la „lărgirea ariei de informație de care au putut dispune cărturarii români din Principate” ³.

Nu ni se pare esențială apariția unei prime traduceri în limba greacă, decît dacă avem dovada pătrunderii ei, încă din această etapă, în conștiința cărturarilor români. S-ar putea ca pentru *Telemah*, de exemplu, acest lucru să fie dovedit, dată fiind bogata circulație a traducerii lui Skiadas. ⁴ În schimb, e semnificativă circulația versiunii lui Govdelas, ca lectură preferată a elevilor de la Academia din București, în primii ani ai sec. al XIX-lea. Nu putem afirma că Molière a fost citit de români chiar de la traducerea sa pe pămînt românesc (1742), dar avem certitudinea că Metastasio a fost cunoscut la noi prin intermediare grecești. ⁵ Ceea ce ni se pare însă deosebit de important este modul în care, prin introducerea unor materii noi sau reînnoite, au început să

¹ Val. Al. Georgescu, *Les ouvrages juridiques de la bibliothèque des Mavrocordato. Contribution à l'étude de la réception du droit byzantin dans les Principautés danubiennes au XVIII^e siècle*, in *Jahrbuch der österr. Byzant.*, 18, 1969, p. 195—199; idem, *L'œuvre juridique de Michel Fotino et la version roumaine du IV^e livre de droit coutumier de son „Manuel de lois” (1777)*, in *Rev. étud. sud-est europ.* V, nr. 1—2, 1967, p. 126.

² Idem, *Contribuții la studiul iluminismului în Țara Românească și Moldova*, I. *Locul gândirii lui Beccaria ...*, *Studii*, 20, nr. 5, 1967, p. 95 și urm.

³ Al. Dușu, *Coordonate ...*, p. 30—31. Referitor la clarificările necesare pentru cunoașterea aportului adus de cartea grecească la noi.

⁴ Ileana Virtosu, *Circulația manuscrisă a Aventurilor lui Telemah* (teză de doctorat, mss. dactilo.).

⁵ Al. Ciorănescu, *Teatrul lui Metastasio în România*, *St. ital.*, I, 1934, p. 123—145.

circule — în cadrul Academiiilor domnești ideile celor mai însemnați dintre reprezentanții luminilor occidentale. Întreaga mișcare de traduceri reflectă cele două tendințe principale ale acestui program cultural, condus de Moesiodax, Catargi, Veniamin din Lesbos sau Daniil Philippide: *dezvoltarea științelor și laicizarea moralei*.

Chiar și în traducerea unor romane baroce sau sentimentale, alegerea pare să fi fost determinată de interesul pentru ideile lor social-politice. În general se poate vorbi de o dezvoltare a *spiritului critic* și de o reflectare a noilor realități social-politice în această literatură, evoluție firească a unei societăți în care științele naturii deșteptaseră curiozitatea intelectuală.¹ În felul acesta se atenuează — în mare parte — caracterul întâmplător al unor traduceri² și se conturează în schimb un fir conducător al celor mai multe dintre ele: *cerințele moralei laice*.

Deși criteriile estetice au lipsit adesea la alegerea traducerilor sau lecturilor, fiind înlocuite de cele etice³, consecințele lor asupra dezvoltării literaturii noastre și a diferențierii genurilor literare sînt indiscutabile. Școala *amanților delicatși* populariza — în intenția lui Rigas — noul ideal etic, constituind, cum s-a spus, „un manifest al eliberării conștiinței omenești de superstiții și de abuzurile celor puternici, cu ajutorul rațiunii”⁴. Prin adaptarea liberă a textului francez, Rigas urmărea să-l facă accesibil pentru publicul centrelor orășenești din Sud-Estul Europei și dădea înțietatea unor tipuri sociale caracteristice burgheziei în ascensiune, într-un climat moral și intelectual care putea fi și acel al Constantinopolului și al societății fanariote din Principate. S-a vorbit chiar de o „fanariotizare” a personajelor lui Rétif de la Bretonne, Rigas utilizînd moduri de exprimare din poezia fanariotă a epocii, din care introduce numeroase fragmente originale. Cartea s-a bucurat de un mare succes, introducînd în cultura în limba greacă *nuvela sentimentală*, și a fost imitată de Psalidas, care publica, doi ani mai târziu, o culegere

¹ Daniel Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1911, p. 174—175.

² Al. Ciorănescu, *La culture roumaine ...*, p. 125.

³ C. Th. Dimaras, *Φροντισματα*, p. 44.

⁴ P. Pistas, *op. cit.*, p. XXXIV.

asemănătoare, *Consecințele amorului*, în care se introduc, de asemenea, versuri ale poezilor fanarioți, procedeu adoptat și de Dionisie Fotino în *Noul Erotocrit*. Iată deci, că, pe urmele unor lecturi morale, se deschide gustul pentru o literatură sentimentală, la care au contribuit, fără îndoială, și anacreontismul lui Hristopoulos și poezia fanariotă.¹

În gama largă a contactelor culturii noastre cu literatura occidentală², traduceri grecești au constituit o cale sigură și comodă. Utilitatea cunoașterii lor apare deseori, ca, de exemplu, atunci când critica noastră literară se întreabă de ce prima traducere românească din Goldoni, din 1837, alcătuită de Panaite Idierul „din dialect grecesc”, poartă titlul, necunoscut în opera marelui dramaturg, de *Bunul gospodariu*, deși e vorba de piesa *Il padre di famiglia*.³ Explicația o găsim în mss. gr. 1455⁴ de la B.A.R., miscelaneu, care conține versiunea greacă, *O kalos oikokyros*, citită la Bacău, în limba greacă, la data când I. Voinescu o transcria în limba română, după P. Idierul, adică în 1838. Nici mss. gr. 1119 de la aceeași bibliotecă, în care o piesă de teatru intitulată *Meneandros* are ca personaje aproape toate celelalte din romanul *Argenis*, nu ar prezenta interes, dacă nu ne-ae dovedi ecoul lecturii lui Barclay în societatea românească a perioadei fanariote.

¹ Alexandru Duțu, *Ethics, scherzi and delectation, Balkan Studies*, 13, 2, Salonic, 1972, p. 275–277.

² P. Cornea, *Originile romantismului ... și Mircea Anghelescu, Preromantismul românesc*, București, 1971.

³ Al. Piru, *Indicii și repere*, București, 1974, p. 103–104.

⁴ f. 58^r – 97^r.

PARTEA A II-a

CAPITOLUL I

SPIRITUL CRITIC

LITERATURA ESEISTICĂ (FILOSOFICĂ) ÎN LIMBA GREACĂ DIN PRINCIPATE (1774—1830)

CADRUL GENERAL

Țara Românească și Moldova erau pentru cărturarii greci — profesori, secretari domnești, traducători sau tipografi — niște „vetre ale Muzelor“, în care se puteau refugia spre a scăpa de presiunea ideologică a Porții sau a Patriarhiei. Aici, în Academile domnești de la București și Iași, în cancelariile domnilor fanarioți, la Teatrul de la Cișmeaua Roșie sau în preajma harnicelor tipografii românești, la Societatea greco-dacică sau în cadrul școlii alilodidactice din Moldova, ei găseau un sprijin material și o ambianță deosebit de prielnică pentru activitatea lor culturală.

Posibilitățile oferite de învățământul în limba greacă și de ierarhia administrativă, promovate de domnii fanarioți, asigurau elementului grec din țările române un regim deosebit de avantajos. Relațiile lor cu intelectualii români și schimburile de idei cu aceștia s-au dovedit fertile și pentru unii și pentru alții, formele de colaborare apărând ușor la o analiză mai atentă¹. De aceea considerăm că activitatea culturală a

¹ Vezi lucrarea ns. în manuscris *Intelectualitatea greacă în țările române, 1750—1900* (din lucrarea colectivă *Formarea intelectualității balcanice din România, sec. XVII—XX*).

grecilor din țările române nu trebuie înțeleasă ca un domeniu autonom, ci în strînsă dependență cu viața spirituală a intelectualilor români, în condițiile unor colaborări și a unor stimulări reciproce.

Ne sînt cunoscute puternicele legături care se stabileau între preceptorii greci și elevii lor români din familiile de boieri sau de orășeni înstăriți, relațiile familiilor Rosetti-Roznovanu cu Ștefan Dungas, Daniil Philippide și Gheorghe Cleobul. Din corepondența sa cu Barbié du Bocage și Abatele Barthélemy, Philippide ne apare ca un martor atent al climatului ieșean¹. El își exprimă regretul cu privire la modul în care sînt tratate Principatele în istoriile și atlasele străine². Eforturile sale de a face cunoscută cultura românească peste hotare ne completează această imagine a unui învățat grec asimilat, care pătrunsese în societatea românească cu sentimentul de a-și fi găsit o a doua patrie³. Stimulat de Philippide, Barbié du Bocage intenționează să traducă *Istoria României* în limba franceză și anunță că va redacta el însuși „o lucrare despre toate provinciile Imperiului otoman, iar Moldova și Țara Românească vor ocupa în ea un loc deosebit”⁴.

Activitatea juridică, legată de cele mai multe ori de ocuparea unor dregătorii, pune de asemenea în contact pe intelectualii români și greci. Astfel Toma Carra — cunoscut pentru încercarea de a redacta un cod civil și pentru traducerea Manualului lui Armenopol, la cererea lui Alex. C. Moruzi — a fost, rînd pe rînd, logofăt, paharnic și ban, avînd în 1803 funcția de judecător. Dimitrie Catargi a avut o carieră asemănătoare, fiind paharnic, mare clucer, mare logofăt și îndeplinind și sarcina de judecător. În ce măsură participa Catargi la viața publică românească se vede și din faptul că îl găsim printre semnatarii unuia din memoriile adresate marilor puteri de boierii patrioți, în încercarea de

¹ Daniil Philippides — Barbié du Bocage — Anthimos Gazis, *Ἀλλη-λογραφία* (1794—1819), edit. de Ecaterini Koumarianou, Atena, 1966.

² *Ibidem*, p. 133.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

a înlătura domniile fanariote, revenindu-se la domniile pă-mîntene și la independența Principatelor ¹.

Dionisie Fotino — a cărui *Istorie a Daciei* depășește caracterul diletant al unor scrieri ale vremii și constituie un izvor al istoriei românilor și o contribuție științifică ² — a început ca vâtaf la Divan, pentru a lua apoi dregătoria de cămăraș al Ocnelor și cea de ispravnic. Se menționează prietenia care l-a legat de un român, marele vistier Constantin Filipescu, și e foarte probabil ca amîndoi să fi făcut parte din cercul de prieteni pe care-i amintește Zisis Dauti. Dauti declară că își publică culegerea de poezii fanariote, luate din manuscrisele miscelane care circulau în Principate, la cererea acestor prieteni din București ³.

Și Theodor Fotino din Chios este interesant prin repetatele sale declarații, după care se simte român, dar mai ales prin cuprinderea întregului spațiu românesc în a sa *Istoria Daciei, adică Valahiei, Moldovei și Transilvaniei*, din 1795.

Poate cea mai spectaculoasă carieră politică avută de un grec din Principate este aceea a lui Calfoglu. Mai împămîntenit decît Catargi, Calfoglu era fiu de mare boier fanariot al lui Constantin Mavrocordat și cunoștea Țara Românească încă din copilărie ⁴. Ca ispravnic la Focșani, clucer și caimacam al Moldovei sub. N. Mavrogheni, ispravnic de Ilfov, alături de Grigore Brîncoveanu — sub. Al. Moruzi — și caimacam al Craiovei în timpul acleiași domnii, Calfoglu avea să cunoască îndeaproape realitățile din cele două țări române. *Poemul său moralnic* reflectă dealtfel cu exactitate acest

¹ Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines 1769—1830*, Buc., 1970, p. 41—43. Memoriul, adresat împăratului Austriei, în 14/25 nov. 1789, e semnat, alături de înalții prelați și de boierii români (Stefan Priscovanos, Scarlatos Gretzianos, Radulos Slătineanos, Gradistanos Manuil) și de Dimitros Panaiotakis, una din iscăliturile lui Catargi.

² *Izvoarele istoriei României III. Scriitori bizantini (sec. XI—XIV)*, publicate de Alexandru Elian și Nicolae Șerban Tanașoca, București, 1975, p. XVI (introducerea semnată de prof. Elian). Vezi și Vlad Georgescu, *Ideile politice ...*, p. 11 și urm.

³ Διάφορα ἠθικά, Viena, 1818.

⁴ Nestor Camariano, *Nouvelles données sur Alexandre Calfoglu de Byzance et ses „Vers moraux“*, în *Symp. L'époque phanariote*, 21—25 oct., 1970, Salonic, p. 93—125.

lucru și este scris de bătrînul dregător, retras la o mînăstire din preajma Bucureștilor, nepotului său, care reprezenta a treia generație „românească” a familiei!

Chiar și o figură severă, cu îndeletniciri didactice și fără funcții politice, ca aceea a lui Neofit Ducas, este legată de societatea românească prin îndelungata sa conviețuire cu românii. Fostul director al Academiei domnești din București a fost profesorul lui Eufrosin Poteca și Cezar Bolliac, iar ca emigrant la Brașov, în anii revoluției grecești, și-a pregătit aici edițiile de clasici publicate apoi în Grecia¹. În scrierile sale — tipărite la Egina în 1835 — se vede cît de puternice erau legăturile sale cu prietenii din București și admirația sa pentru „strălucita dinastie a Ghiculeștilor”².

Dacă am vrea să ilustrăm *spiritul critic românesc*, la începutul perioadei de care ne ocupăm, ne-am putea opri — de exemplu — la interesanta și puțin cunoscută³ polemică a serdarului Gheorghe Saul cu Jean-Louis Carra, din 1779. Avem în față una din primele confruntări dintre un reprezentant al culturii românești și un occidental care „se pretinde judecătorul aceleiași culturi” și în orice caz „prima carte scrisă și tipărită în limba franceză de un român, în 1779, adică cu o jumătate de secol înainte de epoca în care apar primele publicații de acest gen”⁴. Care erau obiectivele criticii lui Saul împotriva cunoscutei cărți a lui Carra⁵ și ce argumente folosea? Fără îndoială, polemica e dirijată în primul rînd împotriva criticii injuste și nefundate a curtea-nului francez, care deși zăbovisе un an la Curtea din Iași,

¹ Homer, Παραφράσεις σχολιασθείστε καὶ ἐκδοθεῖσαι ὑπὸ Νεοφύτου Δούκα, I, *Iliada*, Egina, 1835.

² Ἐπιστολαὶ πρὸς τινὰς ἐν διαφόρους περιστάσεις, ὑπὸ Ν. Δούκα, Egina, 1835, vol. I.

³ Al. Ciorănescu, *Le serdar Gheorghe Saul et sa polémique avec J.-L. Carra (1779)*, în *Acta Historica* (Societas Academica Dacoromana), V, Monachii, 1966, p. 34—71. Autorul citează menționarea polemicii de Bengescu, Engel și Al. Rally. V. și Andrei Veress, *Istoricul mare Serder Gheorghe Saul (1743—1785)*, București, 1931, Acad. Rom., M.S.L., Seria III, Tom. V., Mem. 4, p. 83—106.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁵ Jean Louis Carra, *Historie de la Moldavie et de la Valachie avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux provinces*, Paris, 1778, ed. a II-a.

nu învățase nimic despre trecutul românilor și nici despre realitățile contemporane ale acestui popor ¹. Saul se referă la câteva dintre greșelile autorului francez, care denotă lipsa sa de pregătire pentru a scrie istoria Moldovei. Vedem deci că scopul acestei polemici era *patriotic* și în egală măsură destinat apărării *adevărului științific*. Meritul lui Saul este cu atât mai mare, cu cât, în scrierea lui Carra i se aduc laude, pentru cunoașterea a șase limbi, a istoriei țării sale și a politicii turcești ², precizându-se chiar că „este personajul cel mai important pe care îl are în acest moment domnul Moldovei” ³. Obiectivitatea dregătorului moldovean este evidentă deci. În privința argumentației sale, atât cât o cunoaștem în lipsa textului original, e mai greu de precizat dacă e conformistă sau adoptă doar un stil conformist, atunci când spune de Carra că a fost obligat să părăsească Moldova, numai „din cauza indiscreției cu care critica obiceiurile și administrația civilă și religioasă” ⁴. Sîntem tentați să înclinăm pentru cea de a doua ipoteză, căci e greu de crezut că un învățat ca Saul, cu studii de medicină la Padova și Bolonia și o lungă activitate de medic al Curții — la București și la Iași — care a fost trimis în misiune culturală în Germania, Franța și Italia, pentru a aduce materialul didactic necesar în vederea reformei învățămîntului în sens iluminist ⁵, i-ar fi reproșat ateismul, lui Carra. Este vorba probabil, de acele manifestări anticlericale tot mai frecvente în această perioadă ⁶, pe care un „ispravnic al străinilor” și înalt dregător nu le putea tolera. Fondul criticii sale rămîne deci sentimentul patriotic vexat de tonul autorului francez, iar din argumentație reținem criteriile științifice invocate (lipsa de pregătire a acestuia), precum și respingerea unor atitudini neconformiste vizînd persoana domnului ⁷ sau obiceiurile țării.

¹ Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 39.

² *Ibidem.* p. 40.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.* p. 39.

⁵ Este vorba, probabil, de reforma proiectată, în Moldova, prin hrisovul lui Grigore III Alexandru Ghica (1775). V. A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 42.

⁶ În 1772, apăruseră primele traduceri românești din Voltaire.

⁷ Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 42.

De origine greco-albaneză¹, dar român ca sentimente și prin cariera sa politică, administrativă și literară, serdarul Gheorghe Saul este o apariție mai târzie a celui tip de „iatrofilosof“ pe care l-am mai văzut reprezentat, la începutul sec. XVIII-lea de Mihail Schendos². Spre deosebire însă de cariera românească de scurtă durată a acestuia din urmă, Saul ne apare identificat cu interesele românești, pe care le-a servit vreme îndelungată în posturi de încredere, ca acel de ispravnic al străinilor sau medic al Curții. Proiectul său de redactare a unei Istории a românilor³, pe care-l menționează și D. Catargi⁴, și faptul că intenționa să o scrie în limba franceză⁵ ne dau măsura capacității sale intelectuale. Trebuie să precizăm că proiectul s-a realizat, în 1768⁶, dar această carte, rămasă în manuscris, nu a ajuns să fie publicată și pare să fie definitiv pierdută.⁷

Nu este greu de reconstituit cercul de intelectuali, din care trebuie să fi făcut parte serdarul Saul, în Bucureștii deceniului al VIII-lea. Sînt numeroase mărturiile care ni-l arată pe Dimitrie Catargi ca fiind în centrul acestei grupări de cărturari. Paharnic în 1777 și mare clucer sub Alexandru Ipsilanti (1779), apoi mare logofăt (după 1790), Catargi face „o carieră tipic fanariotă“, atît pe plan profesional, cît și social⁸. Din punct de vedere ideologic, el era îndrumătorul învățaților greci contemporani, împărtășindu-le ideile sale progresiste, atît în problema limbii vorbite ca limbă de cultură, cît și în aceea a studiului științelor⁹. Opera sa ni-l

¹ *Ibidem*, p. 41. Autorul citează pe Mihai Cantacuzino, care îl numește pe Saul „Arvanitohorul“.

² C. Papacostea-Danielopolu, *Michel Schendos (Vanderbeck) et les pays roumains*, în *Actele Congresului al III-lea de Studii Cretane (sept. 1971)*, vol. III, 1975, p. 79–83.

³ Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 41.

⁴ D. Katardzis, *Τὰ εὐρισκόμενα*, p. 148. Autorul precizează că lucrarea este în manuscris și scrisă în lb. greacă.

⁵ Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁸ C. Th. Dimaras, *Δημήτριος Καταρτζής (Σχεδιάσμα βιογραφίας)*, Atena, 1965.

⁹ Idem, *Γρηγόριος Κωνσταντάς*, în *Φροντίσματα*, Atena, 1962, p. 91. V. și Mario Vitti, *Storia della letteratura neogreca*, 1971, p. 124

arată, în caracterizarea lui C. Th. Dimaras, ca pe un „precursor a tot ce există astăzi de valoare occidentală în lumea elenică” și „cel dintîi care a promovat ideile enciclopedice în Orientul grec”¹.

Moesiodax, Rigas Velestinlis, Daniil Philippide, Grigore Konstandas, Panaiotis Kodrikas și alții și-au scris lucrările în atmosfera culturală și în spiritul critic create de Catargi la București, în ultimele decenii ale sec. al XVIII-lea. Locul de întîlnire al acestor personalități ale vremii era Bucureștiul, care „începuse a fi un important centru al iluminismului”² și un „însemnat centru de învățămînt”³. Domniile lui Mihail Suțu și Nicolae Mavrogheni au favorizat activitatea acestor intelectuali, a lui Kodrikas și Catargi mai ales. Cel dintîi a ocupat funcția de secretar domnesc sub ambii domni⁴, iar Catargi îi închină lui Mihail Suțu un elogios prolog al traducerii sale din Réal de Curban, pe care o făcuse la cererea domnitorului.

O serie de mărturii lăsate de acești cărturari ne ajută să evocăm întrucîtva atmosfera culturală și contactele pe care le stabilesc ei. O astfel de mărturie este expunerea cu caracter polemic adresată de Moesiodax doctorului Theodorakis⁵, pe care-l întîlnise în 1777 la Brașov și cu care intrase în conflict în urma unor controverse aprinse cu caracter științific.

Înfățișîndu-l ca pe un om de mare cultură, atît în ce privește matematicile, cît și medicina și limbile europene, Moesiodax precizează însă că Theodorakis nu era tot atît de priceput și în fizică, deoarece nu cunoștea hidraulica, statica, mecanica, cu un cuvînt toate teoriile fizicei care aveau legătură cu medicina. Cu toate acestea, adaugă Moesio-

¹ C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969 p. 36. Vezi și Idem, 'Η γλωσσική θεωρία τοῦ Καταρτζή, în 'Αθηνά, 1940 p. 197—234; idem, 'Ενα ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Δ. Καταρτζή, în Παιδεία 1947, p. 383—387, 430—435, 483—488.

² D. Katardzis, *op. cit.*, p. 4—5.

³ Idem, Γρηγόριος Κωνσταντάς, în Φροντισματα, Atena, 1962, p. 91.

⁴ Idem, Προτομή τοῦ Κωδρική, în Φροντισματα, p. 69.

⁵ Moesiodax 'Απολογία, p. 173. Vezi și I. Moesiodax, *Apologia*, traducere din lb. greacă de Olimp Căciulă. Studiu introductiv, note și comentarii de Ariadna Camariano-Cioran, p. 135.

dax, el vroia să i se ducă vestea ca despre unul care le știe pe toate, fiind „infatué de son éminent savoir”¹.

Un alt aspect asupra căruia insistă Moesiodax este intoleranța lui Theodorakis la adresa criticii, la contradicție în general și lipsa sa de obiectivitate în aprecierea celorlalți. „Nu era medic, nu era om cult, superior negreșit, aplaudat în mijlocul nostru, pe care el să-l fi socotit demn de a fi aprobat nici măcar în cea mai mică măsură oricât de renumiți ar fi fost, iar dacă cineva îndrăznea să-l contrazică, se aprindea pământul”². Din relatarea conflictului pe care l-a avut Moesiodax cu acest savant — despre care avem și alte mărturii³ — constatăm că polemica lor s-a purtat cu o deosebită violență, căci Theodorakis a declanșat o adevărată campanie de calomnii împotriva profesorului grec, „în scris, verbal și prin memorii, ajungând — spune acesta — pînă a mă discredita față de comandantul orașului și să mă pedepsească cu expulzarea”⁴. Chiar dacă expulzarea nu s-a produs, Moesiodax a fost silit să părăsească Brașovul. Ca răspuns la unele acuzații ale acestui aprig dușman pe tărîm științific, îi expune — în scris — cîteva din teoriile sale geografice, pe care, din cauza rupturii produse, nu apucase să i le demonstreze.

Interesul acestui episod ni se pare a fi practicarea polemicii științifice la acea dată, pasiunea cu care se duceau discuțiile, mai ales că ele aveau ca obiect științele pozitive și științele naturii, precum și violența polemicii între doi greci din țările române, care înlătură orice interpretare în sens naționalist.

Dar întâlnirea celor doi învățați la Brașov nu trebuie să ne îndepărteze de adevăratul centru al acestor relații culturale care era Bucureștiul. Am amintit cercul format aici de Catargi.

¹ *Ibidem*.

² I. Moesiodax, *op. cit.*, p. 135.

³ Al. Ciorănescu, *op. cit.*, p. 40. Reproducînd părerile lui Carra despre viața intelectuală din Iași, autorul spune: „lasy est une ville favorisée, nous serions même tentés de dire une ville-lumière, puisque notre auteur y découvre trois étoiles de première grandeur Theodoraki, qui s'appelait Théodoraki, médecin et mathématicien, dont la renommée n'est pas arrivée jusqu'à nous, Bogdan, qui est sans doute le grand vornic Manolache Bogdan ... enfin Saul, notre historien lui-même ...”

⁴ I. Moesiodax, *op. cit.*, p. 135.

Vom spune câteva cuvinte despre fiecare dintre acești intelectuali, înainte de a trece la analiza ideilor lor.

Panaiotis Kodricas, cunoscut prin traducerea sa din Fontenelle și pentru corespondența cu Constantin Stamaty din vremea Revoluției Franceze, autor al unui savant studiu al limbii neogrecești vorbite, a avut o lungă carieră de secretar domnesc în țările române, începînd din 1783, pînă în 1795, cînd avea în grija sa corespondența secretă a lui Mihail Suțu cu agenții acestuia din capitalele occidentale.¹ Deși protejatul lui Mihail Suțu, el nu cade în dizgrație, la încheierea primei sale domnii, ci își menține o poziție bună și sub Mavrogheni, pentru a cărui domnie a ținut un „calendar” foarte amănunțit.²

În formația sa valahă, un rol însemnat au jucat relațiile sale cu Lambros Photiades și cu cercul lui Catargi³. Foarte legat de M. Suțu, pe care-l însoțește atît în cele două domnii din Țara Românească cît și în domnia moldovenească, Kodricas traduce *De la Pluralité des Mondes* de Fontenelle, la cererea și pe spesele acestui domn⁴. Fostul său profesor, Lambros Photiades, îi supraveghează traducerea, fapt care confirmă o dată mai mult interesul său pentru noile curente filosofice⁵. Despre traducerea sa din Pope (*Essay on Man*)⁶ se știe mai puțin, deoarece manuscrisul (tradus din franceză) s-a pierdut. Se poate însă trage concluzia, din existența acestor traduceri, că P. Kodricas reprezenta „o poziție curajoasă și liberală, în comparație cu ortodoxia”, care în vremea sa a scandalizat pe conservatori⁷. Prezentarea sistemului lui

¹ C. Th. Dimaras, Προτομή τοῦ Κοδρικᾶ, în vol. Φροντισματα, Atena, 1962, p. 68—69.

² *Ibidem*, p. 68. Însemnările zilnice ale lui Kodricas, pentru perioada 1787—1797, care se află în Arhiva Institutului Neolenic din Paris, au fost recent editate la Atena. V. Panaiotis Kodrikas, Ἐφημερίδες, Atena, 1963, 277 p.

³ *Ibidem*, p. 69—71.

⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁵ A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 450. Lambros Photiades părăsise cursurile școlii lui Cosmas Balanos din Ianina, pentru a învăța la școala Marcutzea din acest oraș, în care se predă după noul sistem al lui Evghenie Voulgaris.

⁶ *Ibidem*, p. 341.

⁷ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 71.

Copernic — deși depășită la nivel european — i-a atras critica severă a lui Serghios Makreos, profesor la Academia Patriarhiei din Constantinopol. Publicarea traducerii lui Fontenelle, în 1794, constituia un act de curaj cu atât mai mult cu cât, în 1793, Patriarhia condamnase oficial noua filosofie.¹

Evoluția sa ulterioară pare să dezmință întrucîtva aceste începuturi promițătoare. Revenirea sa la o poziție mai puțin progresistă e determinată însă de schimbarea generală survenită în atitudinea fanarioților, care, „pe măsură ce noile forțe naționale se întăresc și se organizează mai mult“, încep să devină conservatori.²

Spre deosebire de Kodricas, care corespundea întru totul imaginii despre „bunul fanariot“³, ceea ce se explică atît prin cariera sa cît și prin înrudirea sa cu cele mai mari familii constantinopolitane, Grigorios Konstandas se trăgea dintr-o modestă familie de agricultori și a disprețuit toată viața marile dregătorii⁴. La București, unde a urmat cursurile lui Neofit Kavsocialivitis, Konstandas a fost puternic influențat de Catargi și de atmosfera culturală ce se degaja în cercul acestuia. Atitudinea sa iluministă s-a manifestat, în problemele didactice, prin introducerea metodei alilodidactice în Grecia, iar în activitatea publicistică, prin traducerea *Elementelor de filosofie* de Fr. Soave, lucrare care sistematizează ideile lui Locke și Condillac și se referă la Kant⁵.

Colaborarea sa cu Daniil Philippide, de care-l legau atît locul de origine (amîndoi fiind născuți în Milies), cît și cariera clericală și didactică, începe în aceeași perioadă (în jurul anului 1780), cînd se stabilesc amîndoi în Principate. *Geografia modernă*, scrisă de Philippides și Konstandas, apare în 1791, încheind un adevărat ciclu dat de cultura greacă între 1716—1781 (geografiile lui Hrisant Notara, Meletie al Atenei, Markos Antonios Katsaitis, Methodios Anthrakitis și

¹ *Ibidem*, p. 72.

² *Ibidem*, p. 73.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 96.

⁵ *Ibidem*, p. 95.

Balanos Vasilopoulos, Gheorghios Fatzeas, Iosipos Moesiodax)¹. Evoluția științifică marcată de Fatzeas, în comparație cu Meletie, sau Moesiodax, comparat cu Fatzeas, constituie un interesant subiect de studiu al istoriei ideilor, dezvăluind progresele gândirii și informației în Sud-Estul Europei, ca o consecință a dezvoltării conștiinței naționale și a acțiunii luminilor². *Geografia modernă* folosea o bibliografie la zi, dintre cele mai prestigioase, și o metodă cu totul nouă, căci, în afară de conținutul geografic propriu-zis, introducea și o serie de observații politice, sociale, lingvistice și pedagogice³. S-a relevat în repetate rânduri caracterul iluminist al acestei lucrări și interesul său pentru problemele vitale, pentru condițiile materiale ale vieții și aspectele ei sociale⁴. Tot așa, s-a arătat în ce măsură cei peste zece ani petrecuți de autorii săi în Principate și rolul hotărâtor al lui Catargi în formarea lor au contribuit la această evoluție ideologică.

În cercul lui Catargi, emulația intelectuală și orizontul larg deschis către cultura occidentală, către enciclopedism mai ales, au stimulat deci valențele unor personalități, care, prin origine sau prin educație, ar fi putut rămîne pe o linie tradițională de cultură. Ne gândim la Kodrikas, care, înainte de a intra în strînse legături cu d'Hauterive și Vilhoison și cu atmosfera revoluționară a Parisului, se formase sub supravegherea lui Catargi. Konstandas și Philippide erau clerici, iar cel dintîi fusese elevul lui Neofit Kavsokalivitis, unul din profesorii cei mai conservatori, practicînd metode învechite. Moesiodax — deși combativ prin temperament — și-a cristalizat sistemul său de gândire și în contact cu liberalismul lui Catargi.⁵ Chiar și revoluționarul Rigas și-a întărit convingerile și și-a pus în aplicare programul său cultural luminist, sub aceeași puternică influență, a personalității lui Catargi.⁶

¹ Daniil Philippides, Grogorios Konstandas, Γεωγραφία νεωτερική. Περί τῆς Ἑλλάδος, ediție Aik. Koumarianou, Atena, 1970, p. 11.

² *Ibidem*, p. 11 și urm. Vezi și studiul Nadiei Danova (Institutul Balcanic — Sofia) despre Geografia lui Meletie, mitropolitul Atenei.

³ A. Camariano-Cioran, *Les Académies...*, p. 625.

⁴ C. Th. Dimaras, Φροντισματα, p. 92.

⁵ *Idem*, op. cit., p. 17, 53—54.

⁶ *Ibidem*, p. 69.

Am rămîne însă cu o impresie greșită dacă ni i-am închipui pe emulii lui Catargi păstrîndu-i un nedezmințit devotament și constituindu-se ca adepți ai săi pînă la moarte. Contradicțiile de care se lovea lupta națională a elenismului și mai ales vehemența cu care se punea problema limbii a dus chiar la ruptura lui Catargi de Philippide¹, iar Kodricas s-a opus de la început adoptării limbii comune, știind că ea nu fusese acceptată de Curtea domnească. Important a fost însă impulsul dat acestor intelectuali de bătrînul fanariot iluminist, impuls care credem că a fost urmat și de învățămîntul Academiiilor, cu rezultatele pe care le putea da în condițiile limitate ale unor încercări de reformă sau ale unor inițiative particulare, neîncadrate într-un sistem unitar și fără o bază socială largită.

Dacă la începutul primului deceniu grupul de intelectuali din jurul lui Catargi se risipește, prin plecarea în Occident, în Grecia sau la Iași, legăturile dintre oamenii de cultură greci și români progresează, însă, sub forma chiar a organizării unei societăți ca „Societatea literară greco-dacică”, cu o bogată activitate între 1810—1812². Iniințată la București, această societate reunea — sub conducerea mitropolitului Ignatie al Ungrovlahiei — pe cei mai de seamă reprezentanți ai vieții culturale a Capitalei românești (profesori, medici, clerici, boieri, comercianți). Printre membrii fondatori se aflau: banul Grigore Brîncoveanu, medicii Gh. Schinas, Constantin Darvaris, Silvestru Filitis, Const. Caracaș, Dimitrie Marcos și Mihail Hristaris, profesorii Constantin Vardalah, Athanasie Vogoridis, Nicola Sava Piccolos, precum și Răducanu Filitis ș.a. E cunoscut și rolul juristului Nestor Craiovescu — alcătuitoarea Statutelor de organizare — sau acel al lui Iordache Slătineanu și legăturile Societății cu Ad. Coray și cu colaboratorii *Mercurului Savant*. Apelul lansat de Ignatie membrilor societății pentru luminarea poporului

¹ Idem, 'Ο πρώτος μαθητής μου, în volumul omagial închinat lui Manolis Triandafillidis, Atena, 1960, p. 95—105.

² Idem, Φροντισματα, p. 73.

³ Nestor Camariano, *Sur l'activité de la „Société littéraire gréco-dacique” de Bucarest (1810—1812)*, în *Rev. ét. sud-est europ.*, VI, nr. 1, 1968, p. 39—54.

grec și a poporului român¹ a avut un prim rezultat în prezentarea de către Const. Vardalah a unui manual de fizică și chimie și a traducerii grecești făcute de N. S. Piccolos cărții lui Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*. De discuțiile privind publicarea acestuia din urmă se leagă și numele lui Capodistria, care, într-o scrisoare către Dimitrie Mostras (secretarul lui Ignatie) se opune eliminării unor pasaje, declarînd: „*Émile* de Rousseau este cu adevărat cheia lucrurilor despre educarea copiilor ... de ce să o mutilăm? ...”².

Și alt admirator al lui Rousseau trăiește în atmosfera creată la București de acești intelectuali români și greci, și anume Grigore Gheorghiade Zalikos sau Zalikoglu. El venise la Academia domnească, atras de „strălucita faimă a lui Lambros Photiades” și a studiat aici nu numai literatura greacă veche și latina — în care s-a perfecționat — dar și franceza, româna și turca. În 1802, Zalikos a fost trimis de domnul Callimachi la Paris, cu scopuri politice, și a rămas mulți ani aici, devenind secretarul lui Choiseul-Gouffier. În 1809, el edita la Paris un dicționar francez-grec, apreciat de filologii francezi și englezi. Din 1820, revine la București, iar în timpul revoluției se refugiază în Transilvania. *Dialogul despre revoluția grecească*, pe care îl scrie în 1822, conține un violent atac antiotoman, iar traducerea *Contractului social* în limba greacă, cu o prefață a cunoscutului filolog K. Nikolopoulos, publicată la Paris în 1828³, introduce în cultura de limbă greacă celebra scriere rousseauistă, într-o perioadă în care problemele legate de raporturile dintre conducător și supuși erau viu discutate de legislatorii tînărului stat grec⁴. Cu zece ani mai devreme apăruse, tot la Paris, traducerea în limba greacă a lucrării lui Rousseau *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), în a cărei prefață D. Aristomenis explica interesul și utilitatea acestei scrieri pentru greci, precizînd însă că nu era în intenția sa să-i izgonească pe oameni în păduri și în peșteri, ci să dea de

¹ *Ibidem*, p. 46.

² *Ibidem*, p. 46—47.

³ J. Jacques Rousseau, *Περὶ τῆς κοινωνικῆς συνθήκης*, Paris, 1828.

⁴ Între 1822—1830 apar numeroase broșuri grecești cu conținut legislativ și politic, destinate organizării statului grec.

gîndit orășenilor, determinîndu-i să se comporte ca buni cetățeni¹.

Se menținea deci — și în textele grecești care circulă în Principate în preajma revoluției din 1821 — interesul pentru Rousseau, care își făcuse apariția încă din 1794, prin traducerea lui Ioan Cantacuzino (*Narchis sau îndrăgitul de sine*)². Pătrunderea treptată — prin lecturi — a operei sociale și pedagogice rousseauiste în cultura română a dat roade în perioada de formare a generației pașoptiste, cînd Heliade Rădulescu tipărește *La Nouvelle Héloïse* în *Curierul românesc* (1837), urmat de George Barițiu în 1839³. S-au înregistrat de asemenea ecouri rousseauiste și în lucrarea lui Paul Iorgovici, *Observații de limbă românească* (1799)⁴.

IDEILE SOCIAL-POLITICE

Importanța pe care o capătă *Etica* în preocupările cărturarilor români⁵ din perioada luminilor se reflectă și în opera intelectualilor greci din Principate, fie că este vorba de profesori ai Academiiilor grecești — ca în cazul lui Moesiodax sau Veniamin din Lesbos — sau traducători ai unor lucrări occidentale — ca Gr. Brîncoveanu —, fie că aceștia sînt autori și traducători din alte zone ale diasporei, care erau însă citați și în țările noastre.

În mediul favorabil pe care-l oferea regimul de mai mare libertate ideologică din Principate, unde controlul Patriarhiei și al Porții se exercita mai slab, iar domnii fanarioți încercau

¹ J. Jacques Rousseau, Λόγος περί ἀρχῆς καὶ βάσεως τῆς ἀνισότητος τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους, Paris, 1818, p. VIII. Vezi pentru identificarea traducătorului (D. Aristomenis era pseudonimul lui Spyridon Valetas), A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 77.

² Al. Dușu, *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969, p. 79.

³ *Ibidem*, p. 80. O traducere din *Émile* nu a ajuns să vadă lumina tiparului (ms. 3481). Vezi *Ibidem*, p. 82.

⁴ Dumitru Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, 1945, p. 271, apud Alex. Dușu, *op. cit.*, p. 82.

⁵ Alexandru Dușu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, București, 1971, p. 52 și urm.

să practice un despotism luminat, etica a înregistrat o importantă prefacere, *evoluind de la un conținut moral-religios, tradiționalist, la acel al unei științe noi cu preocupări social-politice*, care reflecta transformările produse în viața societății. Procesul de trecere de la regimul feudal la primele forme ale orînduirii capitaliste, intrarea în viața publică a unor noi pături sociale și mai ales afirmarea tot mai puternică a burgheziei comerciale și a unei categorii de intelectuali tot mai active cereau o nouă orientare într-un domeniu ideologic care pînă atunci fusese apanajul Bisericii.

Iosif Moesiodax. În istoria ideilor critice neogrecești, Moesiodax¹ se situează la o răscruce importantă, fiind considerat ca un factor activ al curentului progresist. El urma — cu mai mult spirit critic — lui Voulgaris, care însă îi deschisese drumul în etapa precedentă.² Considerînd că filosofia clasică grecească trebuie văzută prin prisma filosofiei moderne și în special a matematicilor, că aristotelismul era responsabil de decalajul filosofiei grecești și, în general, al învățămîntului, Moesiodax prefera filosofia platoniană, participînd deci la crearea premiselor prin care gîndirea neogreacă avea să-și găsească drumul către sinteză: adaptarea la rezultatele Occidentului și cultivarea spiritului critic.³ În istoriografia neogreacă, Moesiodax este considerat un precursor, cu o gîndire „curajoasă și periculos de sinceră”, îndrăznind ceea ce „nimeni nu îndrăznise și nu va îndrăzni pînă la Războiul de independență”⁴.

Totodată Moesiodax nu s-a lăsat influențat de nici unul din filosofii occidentali — Condillac, Voltaire, Diderot — ci, dimpotrivă, el îi combate de pe poziția unei gîndiri originale,

Sînt numeroase pasaje din *Apologie*⁵ cu care am putea ilustra această atitudine fermă a lui Moesiodax, în favoarea științelor pozitive. După ce condamnă aristotelismul și arată

¹ A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 130. Vezi și Idem, *Un directeur éclairé à l'Académie de Jassy il y a deux siècles: Iosif Moesiodax, in Balkan Studies*, 7, 1966. Alkis Anghelou, *Πλάτωνος τύχαι*, Atena, 1963, p. 89.

² A. Anghelou, *op. cit.*, p. 89.

³ *Ibidem*, p. 90—91.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Principala lucrare a lui Moesiodax.

prefacerea substanțială adusă în filosofie de Galilei și Descartes, el subliniază în termeni de o nelimitată admirație semnificația newtonismului pentru lumea contemporană: „Toate Academiiile — spune el —, toate gimnaziile Europei învață astăzi filosofia marelui Newton; ele cu cât cercetează mai mult filosofia acestuia, cu atât mai mult o găsesc adevărată și necesară și folositoare”¹. Arătînd progresele uimitor de rapide pe care le-a făcut filosofia lui Newton², Moesiodax revine, sub diferite forme, în textul *Apologiei*, asupra necesității, pentru greci, de a-și însuși recente cuceriri ale științei europene: „Grecia are nevoie de Europa — spune el —, deoarece în timp ce Grecia e lipsită de toate, Europa e îmbelșugată cu toate”³.

Dar să ne oprim la preocupările etice ale lui Moesiodax și să analizăm motivele care l-au determinat să traducă în 1761 *Filosofia morală* de Muratori, fiind prin aceasta „primul care a creat și stabilit terminologia filosofică neogreacă, primul care a predat filosofia în neogreacă”⁴. S-a afirmat pe bună dreptate că, predînd acest text, Moesiodax a înlăturat „coridalismul” la Academia din Iași, ceea ce a însemnat un mare pas înainte în evoluția învățămîntului moldovean.

Moesiodax explică utilitatea traducerii sale din Muratori arătînd că morala este necesară la orice vîrstă și în orice situație, căci îl învață pe om să se cunoască pe sine, cum să se poarte față de Dumnezeu, față de oamenii cu care conviețuiește. Consideră de altfel inutil să mai justifice publicarea unei astfel de lucrări, atît de apreciată în Europa. Ea se adresează tuturor, boieri, proprietari, bogați, săraci, tineri eclesiastici, laici, căci toți se pot lumina din aceasta, pot învăța fiecare datoria sa. Adaugă la aceasta precizarea că „autorul

¹ *Ibidem*.

² A. Anghelou, *op. cit.*, p. 14—15. Moesiodax declară că „numai acel care niciodată n-a văzut, n-a călătorit în Europa, poate ignora nemăsuratele, folositoarele ajutoare de care se bucură această Europă, datorită Filosofiei Newtoniene”. El consideră că gloria lui Newton „a umbrat gloria oricărui alt filosof”.

³ *Ibidem*, p. 155—167.

⁴ A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 582.

a scris cartea ca filosof, nu ca teolog, deoarece cine citește trebuie să o judece după criteriile filosofiei”¹.

Făcînd un aspru rechizitoriu cuceritorilor otomani, care au adus Grecia într-o stare jalnică, Moesiodax reproșează și grecilor neînțelegerile interne care i-au făcut să-și piardă privilegiile cîpătate de creștini de la conducerea otomană.² Constată că jugul este îngreuiat de mai multe cauze, iar dintre acestea cea mai gravă este *incultura*. În primul rînd deploră incultura clerului, care „nu cunoaște dogmele, Scripturile, misterele, nici chiar numărul articolelor Sf. Simbol”.

Și lipsa de pregătire a oamenilor politici e regretabilă: „Și iarăși ce folos poate spera statul de la un om politic, pentru care obiceiurile, legile, toate la un loc le ia, indiferent cum; pentru care legea sau statul nu sînt nimic, nici nu le-a învățat, nici nu vrea să le învețe”³. Trebuie deci prețuite personalități ca aceea a unui Evghenie Voulgaris, Nichifor Teotokis, Nikolaos Zerkoulis, primii învățați demni să scrie și să predea cu precizie orice știință.

Interesantă ni se pare concepția sa după care un prelat trebuie să fie și un bun om politic, concepție firească în ortodoxism, unde cumulul funcției politice și al celei eclesiastice intră în însăși definiția prelatului și e la originea autonomiilor grecești. Calitățile unui înalt prelat sînt descrise de profesorul Academiei din Iași ca fiind următoarele: zelul evanghelic, gîndirea politică, marea inteligență prin care se reînnoiește vechea noblețe a neamului. „*E de ajuns să vadă cineva sau să audă măreția Curților Princiare ale Daciei și ale Moldovei și precizia administrației, unde sînt folosiți preaslăviți curteni ai luminatelor Principate*”⁴. Credem că aceste cuvinte ilustrează un fenomen care trebuie pus în lumină, deoarece a fost hotărîtor în viața grecilor moderni. Este

¹ I. Moesiodax, 'Ηθική φιλοσοφία, p. XXIX—XXX.

² *Ibidem*, p. XV. Recapitulînd aceste privilegii, el întreabă: Și unde este privilegiul primit de la primul sultan al orașului de către patriarhul Ghenadie? Unde e scutirea de impozite a mănăstirilor? Unde e reducerea de impozite? Unde sînt atîtea alte privilegii, care la începutul cuceririi au fost hotărîte de conducători, din stimă sau pentru mîngîierea neamului [grec]?

³ *Ibidem*.

⁴ I. Moesiodax, *op. cit.*, p. XVI.

vorba de *școala politică* pe care au făcut-o în cancelariile domnești, în divanurile Țării Românești și în toate dregătoriile și funcțiile pe care le-au ocupat aici în timpul domniilor fanariote. Întregul mecanism al vieții statale nu putea fi mai bine cunoscut de greci ca în Principatele Române.

Pentru a înlătura teama de împrumuturile străine în cultură, textul lui Moesiodax abundă în comparații și exemple menite să le justifice importanța. Astfel, pentru perioada veche amintește împrumuturi luate din Platon, Pitagora sau Thales de la egipteni, fenicieni, chaldeeni sau alte neamuri. Pentru epoca contemporană, el arată că așa precum albinele strâng mierea de pe toate florile, tot așa trebuie culese cele folositoare „de englezi de la francezi, de francezi de la italieni, de italieni de la batavi, de batavi de la germani, de germani de la ruși ș.a.m.d.“. „Are, are nevoie Grecia — exclamă Moesiodax — de Europa, deoarece astăzi una e inudată, iar cealaltă este lipsită și de cele mai necesare lumini ale învățămîntului”².

Continuînd deci să explice alegerea³ făcută cu ocazia traducerii lui Muratori, alegere deloc ușoară dacă ne gîndim la marele număr de lucrări bune de etică apărute în Occident, Moesiodax își expune criteriile după cum urmează: 1) Utilitatea pentru Grecia; 2) Claritatea; 3) Accesibilitatea textului³. Manualul lui Muratori este simplu, măsurat, ușor de înțeles de toți „sau aproape de toți”. În ce privește limba aleasă de el, aceasta nu a fost greaca veche — deși i-ar fi venit mai ușor, fiindu-i bine cunoscută — ci greaca nouă, cu toată „sărăcia” ei în asemenea termeni⁴, deoarece va face textul mai ușor și pentru cei mai simpli, mai puțin cultivați.

Traducerea *Filosofiei morale* a lui Muratori este deci un exemplu interesant de modul în care patrona Biserica apariția unor cărți care, fără a contraveni la prescripțiile Bisericii, introduc elementele noi care vor putea face posibilă o des-

¹ *Ibidem*, p. XXI.

² *Ibidem*, p. XXII.

³ *Ibidem*. „Care mi se păreau prea rezumative, care exhaustive ..., iar altele, fie că pătrundeau prea adînc în teorie, fie că erau prea lacunare în expunere, mi se păreau obscure”.

⁴ *Ibidem*, p. XXIII.

prindere tot mai accentuată a gândirii laice de cea religioasă. Dedicînd traducerea mitropolitului Smyrnei, Neofit din Leros, Moesiodax se încadrează întru totul formularului obișnuit în asemenea ocazii, folosind cele mai pompoase expresii adresate Bisericii din Smyrna și ierarhiei bisericești ¹, personificarea tuturor virtuților ². Comparînd, retoric, Smyrna cu Memfisul, Babilonul cu Rodosul, care se mîndresc cu renumitele piramide, cu grădinile suspendate și cu Colosul, găsește că și aceasta se poate făli că este un model de organizare și de civilizație morală, ocrotitoare a muzelor și a străinilor, Bucuria Cicladelor și a Sporadelor. ³

Athanasie Psalidas. Unul din cei mai activi gînditori greci din perioada de renaștere a poporului grec, Athanasie Psalidas (1767—1829), se trăgea dintr-o familie de negustori bogați din Ianina. Tatăl său exercita un comerț întins, în Țara Românească și Rusia. Tinerețea și studiile sale l-au legat la început de Nizna și Pultava, unde a frecventat cursurile unui seminar, și au continuat la Viena, unde își completează studiile, urmînd Facultatea de medicină, filozofia și științele ⁴. Format în spiritul școlii germane, al filozofiei lui Kant mai ales, Ath. Psalidas își demonstrează cel mai convingător concepțiile și spiritul polemic în critica pe care o face *Logicei* lui Voulgaris, într-o broșură intitulată *Καλοκινήματα*.

Dar chiar înainte de a-și contura în chip hotărît atitudinea critică în materie ideologică, foarte tînră încă, la 24 de ani, Psalidas publică, la Viena, în 1791, lucrarea sa filosofică despre *Adevărata fericire*, în text grecesc și latinesc ⁵, în care găsim unele premise ale teoriilor sale de mai tîrziu ⁶. Scrisă în stil academic ⁷ și axată pe marile probleme ale

¹ *Ibidem*, p. VI.

² *Ibidem*, p. VII.

³ *Ibidem*.

⁴ L. I. Vranoussis, 'Αθανάσιος Ψαλίδας, ὁ Διδάσκαλος τοῦ Γένους (1767—1829), Ianina, 1952, p. 9—10.

⁵ Traducerea latină e calificată drept „inexactă uneori” de G. P. Henderson, *The Revival of Greek Thought*, Londra, 1971, p. 106.

⁶ C. Th. Dimaras, Οἱ πηγὲς τῆς ἔμπνευσης, τοῦ Κάλβου, in *Νέα Ἑστία*, 40, 1946, p. 112—113.

⁷ L. I. Vranoussis, *op. cit.*, p. 10

metafizicii (existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, libertatea omului, sensul și limitele filosofiei), lucrarea a fost caracterizată ca „o mare sinteză filosofică, în 3 volume, care urmărea să ne dea un întreg sistem filosofic, un sistem personal, căci gândirea sa e liberă”¹.

Într-adevăr, libertatea de gândire e declarată de autor în formule categorice: „Noi nu urmăm principiile lui Kant”, sau „această carte vine să combată pe toți dușmanii religiei, cum sînt Rousseau, Voltaire, d’Helvétius și alții asemănători”⁵. Pregătirea cititorului, în prefață, introduce cele cîteva noțiuni de bază, pe care le va folosi în argumentația lucrării. Putem chiar spune că el discută aceste noțiuni, contribuind prin aceasta la o mai bună înțelegere a lor. După ce stabilește ca principiu de cercetare necesitatea clarității: „un principiu nu poate acționa cu adevărat și în consecință să ducă la un rezultat bun, decît dacă e liber și golit de orice îndoială”, el dă ca exemplu principiile mai sus amintite: existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, libertatea omului. Deși — spune Psalidas — s-ar părea că e vorba de lucruri cunoscute, de adevăruri demonstrate, în realitate ele trebuie reanalizate. „Cunoașterea lor e necesară pentru fericirea oamenilor. Celor ce cred că această carte nu aduce nimic nou le spun că *„orice carte poate avea o nouă explicație și analiză a ideilor, pe care aceștia au greșit-o ... căci gradul de înțelegere și de judecată e diferit, putînd fi multe înțelesuri, adică idei și păreri, pe care aceștia le-au greșit și le greșesc”*. Mulți cred că dacă au auzit de existența lui Dumnezeu, de nemurirea sufletului, acestea le sînt cunoscute și celor mai simpli. Dar cartea tratează aceste adevăruri *nu așa cum sînt ele cunoscute celor mai simpli*, ci așa cum și cei învățați le-au greșit înainte. Iată deci o idee și o judecată nouă despre adevăruri vechi pe care le oferă prezenta critică, *care-l așează pe om liniștit și netulburat în faptele sale*, dacă află cu certitudine că aceste adevăruri provin de la Dumnezeu”².

Negînd posibilitatea cunoașterii „prin rațiune, fără revelația divină”, Psalidas pare să se încadreze în cele mai

¹ *Ibidem*, p. 10–11.

² Ath. Petrou Psalidas, Ἀληθὴς εὐδαιμονία ἥτοι βάσις πάσης θρησκείας I, Viena, 1791, p. XVIII.

tradiționale limite ale gândirii ortodoxe, în așa măsură, încît s-a crezut — în istoriografie — că publicînd *Adevărata fericire* el făcea o profesiune de credință menită să-l apere de orice acuzație ideologică, pentru a-și putea exercita ocupația de profesor la Ianina, în deplină liniște¹. Dar cum foarte bine observă un comentator al cărții lui Psalidas „rămîne de văzut în ce măsură *Adevărata fericire* îl putea apăra pe Psalidas împotriva amestecului clericilor“². Chiar combătute fiind, sursele sale filosofice (Descartes, Leibniz, Condillac și Kant) rămîn evidente în formația sa. Chiar și tonul cu care discută chestiunea revelației divine poate fi calificat de ironic — spune același comentator, care dă ca exemplu cuvîntul către cititori: „Pînă cînd veți vedea din ceea ce am scris în volumul I, că aceste adevăruri au pornit de la Dumnezeu, prin revelație, veți fi capabili să vă feriți de dușmanii religiei, ca Rousseau, Voltaire, Helvétius și adepții lor și nu-i veți mai onora ca pe niște minți ce ne depășesc pe noi în înțelegere, ci îi veți judeca pe aceștia ca fiind deficienți în cunoașterea de sine“³. Așadar, în ce privește autoritatea revelației divine, așa cum o demonstrează Psalidas, se poate spune — cu P. G. Henderson — că autorul „*era atît de obedient, pe cît de nebănuitor (nesuspicios) ar fi fost cititorul său*“⁴. În realitate, constată acest autor, Psalidas „a adaptat rezultatele generale ale lui Kant pentru cititorii Ortodoxiei“⁵.

Putem considera ca elemente ale unei *gîndiri libere* și sfaturile date de Psalidas cititorului: 1) Să nu judece cu prejudecățile și principiile altora, ci cu lumina minții sale; 2) Să se gîndescă dacă aceste idei se potrivesc cu aceste lucruri; și 3) dacă ideile citite sînt și ideile sale. „Căci nu vreau — spune el — să fie cititorul *platonian*, sau *aristotelian*, sau *adept al lui Leibniz*, sau al lui Wolf sau Kant sau al

¹ G. P. Henderson, *op. cit.*, p. 112—113: ... „pentru a preda, de exemplu filosofia «naturală», logica și acele părți ale filosofiei generale pentru care problemele religiei ... puteau rămîne indiferente“.

² *Ibidem*, p. 113.

³ *Ibidem*, p. 112.

⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁵ *Ibidem*.

altcuiva ¹. Scopul cărții este deci respingerea prejudecăților, pentru că autorul declară că nu adoptă principiile lui Kant, ci, dimpotrivă, consideră că doar *existența* este sursa tuturor cunoștințelor („deoarece noi și ceea ce știm și ceea ce preluăm, și ce am putea ști și prelua, *din această experiență* o cunoaștem, adică *din existență*; de aceea pentru nimic altceva să nu stabilim dogme, decît numai pentru ceea ce există“) ².

Sigur pe convingerile sale, Psalidas consideră că nu va îndrăzni să scrie împotriva acestei cârticele: „decît vreun entuziast *platonian, cartesian sau leibnezian*“, ceea ce ni se pare a fi tot o formulă abilă a sa, pentru a deruta vigilența clericală! În argumentația folosită pentru a justifica prioritatea revelației asupra rațiunii — idee în flagrantă opoziție deci cu convingerile sale — Psalidas utilizează concepte care fac parte din arsenalul raționalist al epocii. Așa, de exemplu, invocă *Dreptul natural* într-un pasaj în care fundamentează pe existența lui Dumnezeu întreaga fericire a omului ³, în spiritul *teologiei naturale* care deținea încă în filosofia occidentală un loc de seamă ⁴. *Binele obștesc* sau *interesul comunității* sînt alte noțiuni care revin des în textul lui Psalidas. Arătînd că, fără credința în Dumnezeu, oamenii s-ar deda la cele mai rele instincte, la cele mai dăunătoare patimi, Psalidas spune: „Să presupunem că aceste adevăruri sînt îndoielnice. Atunci n-ar mai putea fi nici o democrație, nici un regat. Fiindcă fiecare s-ar îngriji de propriul său interes și propriul său folos ⁵. Fiecare ar face ce vrea și ar fi o singură lege, a violenței. Dacă această lume ar domni, atunci ar domni cea mai grozavă tiranie. Lumea ar fi îngrozită, trăind ca niște condamnați. ⁶ Nimeni nu va mai face bine altuia. Nimeni nu se va îngriji de comunitate, nimeni de patria în care s-a născut și a crescut. Vor considera că toate acestea sînt o glorie și o închipuire zadarnică a oamenilor

¹ Ath. Psalidas, *op. cit.*, p. XXVIII. Vezi și A. Anghelou, *op. cit.* p. 95.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem*, p. 20.

⁴ *Ibidem*, p. 30, p. 34.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem*, paragraful 26.

fără minte. Fiecare își va zice „eu sînt Patria, eu sînt Democrația și Aristocrația și Regatul, eu sînt totul”¹. Citatul folosit este din Cicero — așa cum îl indică și autorul — iar argumentul aduce o incontestabilă notă *laică*, textul dovedindu-se tendențios și vrînd să demonstreze altceva decît își propusese în mod declarat. Tot atît de laică este și discutarea principiului leibnezian al *monadelor*², chiar dacă este făcut de pe poziții ostile lui Leibniz. Aceasta îl determina chiar pe Al. Anghelou să-l considere kantian („nici o clipă nu încetează să-l urmeze fidel pe Kant”) ³.

În cealaltă lucrare a sa, de polemică cu Voulgaris (Καλοκινήματα), Psalidas îl acuză pe înaintașul său că amestecă filosofia cu teologia și ajunge la concluzia că revelația nu poate fi numită o sursă a ideilor noastre, ea negăsindu-și locul în logică, ci în teologia dogmatică⁴. Pentru a dovedi că o experiență este revelatoare, trebuie mai întîi arătat că există un Dumnezeu și aceasta formează obiectul unui studiu, care nu numai că nu precede logica dar „vine după” ontologie, cosmologie și psihologie, ca și logica⁵.

Dacă pentru fondul filosofic al problemei se poate argumenta că textul lui Voulgaris este greșit interpretat de Psalidas, așa cum arată Henderson⁶, ceea ce ne interesează mai mult pentru evoluția gîndirii acestor cărturari este însă un alt aspect. Se desprinde din această polemică o adevărată „anxietate” (una din cele mai comune la această generație de intelectuali greci) de a trasa o graniță *între filosofie și religie* (sau, mai curînd, teologie) în termeni teoretici, pentru a lăsa să fie practică filosofia în siguranță.⁷ Aceasta îi apropia pe cei doi, căci atît Voulgaris, cît și Psalidas se opuneau reacției eclesiastice a vremii.⁸

¹ *Ibidem*, p. 34.

² *Ibidem*, p. 85—89.

³ A. Anghelou, *op. cit.*, p. 94.

⁴ A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 199.

⁵ G. P. Henderson, *op. cit.*, p. 100.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 101.

Semnificația deosebită care se acordă astăzi, în istoriografia greacă, acestor *Kalokinimata*¹ este *direcția nouă* pe care încearcă să o traseze în viața spirituală a neoelenismului, în crearea unui program novator². Scopul lui Psalidas este să trezească o reacție viguroasă a poporului grec împotriva inculturii, care e egală cu barbaria. Se referea, în cuprinsul broșurii, și la alte lucrări ale sale, inedite, care reflectă aceleași tendințe de laicizare a gândirii. Este vorba de *Logica* și de *Dreptul natural*, care trebuie să fi contribuit în egală măsură la condamnarea sa ca ateist și voltairian³.

Trecînd ușor de la formulele filosofice la cele, mobilizatoare, ale iluminismului militant, Psalidas consideră că „Noile învățăminte ale științei se împrăstie ca predicile eliberării de superstiții și tiranii. *Libertatea politică și cerșetarea liberă se înfrățesc.*”⁴ E deci evident că, în ciuda „devierilor sale, nu încetează să reprezinte luminismul”. De aici și formula de protest pe care o adoptă reacțiunea ortodoxă, care după ce-l condamnase pe Psalidas ca pe „cel mai murdar și ateu volterian”, intitulează o broșură polemică: *Voltairopsaliditis*.⁵

Interesul nostru pentru un asemenea text exte justificat de audiența pe care trebuie să o fi găsit în publicul românesc. Pe de o parte, activitatea sa în prelucrarea unor manuale (traduceri și adnotări) utilizate în învățămîntul Academiei domnești îl făcuseră cunoscut unui mare număr de elevi încă din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea⁶, iar pe de altă parte, avem dovada certă a interesului unor cititori români, în timpul domniei lui Caragea Vodă, *Adevărata fericiire* este tipărită cu ajutorul prenumeraților români.

¹ Titlul complet al broșurii este *Καλοκινήματα, ἤτοι Ἐγχειρίδιον κατὰ Φθόνου καὶ κατὰ τῆς Λογικῆς τοῦ Εὐγενίου*. Henderson îl traduce: *Mișcări progresiste. Armă de mîndă împotriva geloziei și împotriva logicii lui Vulgaris*. Vezi Henderson, *op. cit.*, p. 105.

² L. I. Vranoussis, *op. cit.*, p. 18.

³ G. P. Henderson, *op. cit.*, p. 104. Aceste texte denotă aceeași admirație pentru Kant a celui care a introdus la Ianina studiul filosofului german.

⁴ L. I. Vranoussis, *op. cit.*, p. 17. Vezi și A. Anghelou, *op. cit.*, p. 96.

⁵ A. Anghelou, *op. cit.*, p. 95.

⁶ A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 233. *Aritmetica* lui Metzborg, tradusă din latină, cu adăugiri și note de Psalidas și *Algebra* aceleiași autor, tradusă de Psalidas. În compilația scrisă în neogreacă, în 1798, de Psalidas, pare să fi fost și texte de Baumeister. *Ibidem*, p. 220.

și greci. Găsim pe lista lor numele lui Andrei și Manole Nenciulescu, Ioan Dimitrie Vlahu, Ioan Nicolae al lui H. Bobescu¹. Ceea ce este mai greu de afirmat e faptul că aceștia vor fi citit textul, pătrunzând și în ceea ce se ascundea la o primă vedere, sau căutaseră în el o „fericire” creștinească, după scopul mărturisit al autorului. Această din urmă ipoteză ni se pare însă puțin verosimilă, dată fiind reputația bine stabilită de „eretic” a lui Psalidas.

O mărturie prețioasă ne-o oferă C. Erbiceanu², care atestă circulația în Principate a *Adevăratei fericiri*, semnalând printre manuscrisele Bibliotecii Mitropoliei din Iași o scrisoare de la sfârșitul sec. al XVIII-lea cu o listă de „cărțile cele mai căutate pentru instrucția particulară a acelui timp”: Ἀληθῆς εὐδαιμονία de Psalidas, *Fizica* lui Vendoti, *Fizica* lui Riga, *Marchiza* (Viena), *Algebra* lui Oikonomos (Viena), *Algebra* lui Ionas, *Retorica prescurtată*, *Logica* lui Baumeister, *Geografia nouă*³.

Veniamin din Lesbos. Cu Veniamin din Lesbos (1762—1824) intrăm în a doua etapă a culturii neogrecești în materie de *etică*. El o îmbogățește substanțial, în modul original pe care l-a imprimat întregii sale activități din Principate⁴. Nu trebuie să uităm că Veniamin a predat la cursul de fizică „esența gândirii științifice moderne, pentru care își formase păreri proprii și curajul de a le expune și de a insista cu perseverență asupra lor, atunci când trebuia să combată pe adepții superstițiilor care mențin masele în întuneric”⁵. N-a ezitat — deși cleric — să popularizeze la acest curs „teoriile științifice antiteologice care dădeau fenomenelor naturii o explicație nouă, contrarie dogmelor din scrierile sfinte”⁶. Susținea chiar polemici cu fizicienii

¹ Ath. P. Psalidas, Ἀληθῆς εὐδαιμονία, p. XXXIV—XLI.

² C. Erbiceanu, *Manuscrise vechi aflate în biblioteca sf. Mitropoliei a Moldovei*, în *Rev. teol.*, III, nr. 3, 1885, p. 27—28.

³ Este vorba de *Geografia modernă* a lui D. Philippide și Gr. Konstandas, de care vom vorbi mai jos.

⁴ A. Camariano-Cioran, *Les Académies...*, p. 71—73. Vezi Roxane Argyropoulos, *Les éléments d'éthique de Benjamin de Lesbos et la culture Sud-Est européenne*, Athènes, 1978, p. 361—368 (Actes du II^e Congrès International du Sud-Est européen).

⁵ *Ibidem.* p. 212.

⁶ *Ibidem.*

europeni și punea în centrul universului „o energie centrală” — nu pe Dumnezeu — care-l pune în mișcare ¹, teorie care i-a atras acuzația de *ateism* a Sf. Sinod de la Constantinopol, care-l condamnă „ca pe un nou Galileu”. Acuzația invoca și „o scădere a nivelului studiilor, datorită ideilor sale moderne” ².

În realitate însă, concepția lui Veniamin din Lesbos în legătură cu rolul învățămîntului „ca mijloc de promovare a omului în societate” și „locul preponderent pe care-l acordă omului în sistemul său” îl situează, cum foarte bine s-a spus, între umanismul creștin și umanismul luminilor. ³ Găsim multe elemente luminate în gândirea sa. Ele se reflectă, de exemplu, în definițiile unor termeni ca *filosofia*, *cultura*, *știința* ⁴. Trebuie să atragem atenția asupra unei observații interesante care s-a făcut în legătură cu locul acordat teologiei în discursul lui Veniamin ținut la Academia din București în 1818. Veniamin este singurul care nu inserează teologia la rubrica „rațiune”, în prezentarea pe care o face tabloului științelor (cu cele trei mari categorii: *memorie*, *rațiune*, *imaginație*), analizat comparativ de d’Alambert și Catargi ⁵. Prin aceasta se conturează separarea voită a domeniului laic de cel religios, ceea ce reprezenta — în cadrul încă dominant teologic al învățămîntului — o largă deschidere spre noile idei ale pedagogiei apusene luminate.

Așa cum spuneam în capitolul precedent, preocupările social-politice ale lui Veniamin din Lesbos erau, la data aceea, preocupările multor intelectuali români ⁶ și greci ⁷, cu atât mai mult cu cît prin etică ei înțelegeau — în mare măsură — codul politic al cetățeanului. Veniamin a alcătuit un manual de Etică, pe care-l anunța în *Loghios Ermis*, în 1819, declarînd

¹ *Ibidem*.

² Roxane D. Argyropoulos, *Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Princière de Bucarest* (1818), în *Symp. l'Epoque phanariote*, 1974, p. 169.

³ *Ibidem*, p. 172.

⁴ *Ibidem*, p. 172—173.

⁵ *Ibidem*, p. 173—174.

⁶ Alexandru Dușu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, Bucarest, 1971 (Assoc. Internat. d'Etudes du Sud-Est Européen), p. 65—89.

⁷ Ap. Vakalopoulos, 'Από τὰ ἀνέκδοτα «Στοιχεῖα Ἠθικῆς.» τοῦ «Σοφωτάτου.» Κυρίου Βενιαμίνου τοῦ Λεσβίου (1762—1824), in 'Αρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ θεωρίας τῶν Ἐπιστῆμων, I, 1939, p. 466.

că „singură morala face pe om”, în care cel dintîi introduce mai multe capitole privind *drepturile și obligațiile cetățeanului, societatea, statul, legile* — cu specială privire la legile penale și la teoria beccariană — în care tratează cu originalitate și vervă pasionantele probleme social-politice ale vremii. Profesorul Ap. Vakalopoulos a analizat, în 1939, publicîndu-le, primele două capitole ale Eticei lui Veniamin.¹ Vom vedea, în cele ce urmează, atît principiile analizate de Vakalopoulos în aceste capitole, cît și dezvoltarea lor în alte capitole ale manualului lui Veniamin², explicîndu-ne ușor motivele care au determinat cenzura austriacă să nu permită tipărirea sa și pe care aceasta nu le-a mărturisit³.

În primul capitol, *Despre drepturile naturale ale oamenilor*, învățatul grec contestă poziția originală a lui Veniamin, care aplică ideile revoluționare franceze stării de spirit a grecilor și opinia generală a acestora în privința drepturilor naturale ale omului. Neurmind sistemul vreunui filosof, ci valorificînd lecturi mai vechi (Aristotel) sau mai noi (autorii luminiști), Veniamin scrie aici propriile sale concluzii, adaptîndu-le moralei creștine.⁴

Deosebind la om sensibilitatea (*aisthikotita*) și judecata (*logikotita*), „cu ajutorul căroră omul evită răul și caută binele” Veniamin vede în aceste două legi mijloacele sale pentru a dobîndi fericirea. „În această înzestrare a omului de către natură — spune el — sau în puterea sa de a se bucura de fericire, îi dau numele de *drept natural*”⁵. Expunerea celor șase drepturi naturale (autoconservarea, întreținerea, proprietatea, perfecționarea, libertatea, puterea de a-și apăra drepturile sale naturale), deși asemănătoare — în linii mari — cu teoria lui Rousseau, diferă în unele privințe de aceasta, apropiindu-se mai mult de principiile aristotelice.⁶ Acestor șase drepturi naturale ale omului le corespund, după Veniamin, anumite datorii naturale, așa cum se numesc

¹ Ap. Vakalopoulos, *op. cit.*, p. 466. Vezi și A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 233 și p. 539.

² Biblioteca Academiei R.S.R., mss. gr. 1017.

³ R. Argyropoulos, *op. cit.*, p. 429. Cenzura a declarat-o „antipapală”.

⁴ Ap. Vakalopoulos, *op. cit.*, p. 467—468.

⁵ *Ibidem*, p. 469.

⁶ *Ibidem*, p. 471.

obligatiile fiecărui om, „nu numai de a-și păstra propriile drepturi, ci și pe ale celorlalți, adică de a se feri să violeze drepturile altora”¹.

Dintre acestea din urmă, datoria naturală cu cea mai mare rezonanță în gândirea politică este a patra, aceea „de a nu împiedica neamul omenesc de a gândi cum vrea”, „căci cea mai mare tiranie din lume ar fi să tiranizeze cineva acest intelect al rațiunii, pînă la a-l lipsi de aceasta și de această independență ... Așa că dacă natura l-a făcut pe om liber și i-a dat puterea să-și pună în practică gândurile sale, în consecință este fără sens să-i răpească cineva acest dar al naturii”².

Continuînd analiza prof. Vakalopoulos, ne vom referi în cele ce urmează la alte capitole ale Eticei lui Veniamin din Lesbos, pentru a urmări ecoul principiilor expuse aici în gândirea politică. Acestea sînt ultimele capitole ale cărții și tratează *Despre societate și economia*, *Despre studiu*, *Despre legi* și *Despre stat*³. Găsim aici opiniile autorului în materie juridică, politică și pedagogică, expuse adesea pe un ton polemic și uneori sub forma unor controverse cu Evghenie Voulgaris, Rousseau și Beccaria.

Combătînd pe acei care-i sfătuiesc pe regi să-și lase supușii în incultură (deoarece un rege e cu atît mai puternic, cu cît supușii sînt mai inculți, căci necunoscîndu-și drepturile, ei pot fi mai ușor conduși de despoți), Veniamin din Lesbos arată neajunsurile unei asemenea situații.⁴ Acești răi sfătuitori sînt Voulgaris și cei ce îi împărtășesc opiniile.⁵ „Incultura poporului este puterea conducătorului, iar acest popor nu se deosebește de animale — adaugă Veniamin — și, pe cît se pare, fiarele se supun imblinzite de stăpînul lor”. De aceea, „nu numai că lipsa științelor e dezavantajul pentru un stat, dar e cea mai mare insultă pentru un principe sfatul ce i se dă de a ostraciza științele din statul său”⁶.

¹ *Ibidem*, p. 481.

² Biblioteca Academiei R.S.R., mss. gr. 1017.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, f. 100^r.

⁶ *Ibidem*.

Veniamin consideră legile ca fiind „viața statelor”¹, căci ele au ca scop să împiedice încălcarea drepturilor naturale și a celor morale (care își au existența din încheierea unor înțelegeri dintre oameni). Conducerea nu e altceva decât păzitorul legilor și apărătorul celor loviți. Și deoarece, în orice stat, sînt trei forme de guvernămînt, și legile sînt de trei feluri: civile, administrative și penale. Discutînd necesitatea de a se stabili mai multe *grade de vinovăție*, precum și *intenția criminală*, arată că și pedepsele trebuie să difere, după gravitatea vinei.²

Oprindu-se la legile penale, Veniamin dezbate pe larg esența lor și dreptul de a lua viața unui om. El se inspiră mai ales din opera lui Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, tradusă de Coray în greaca modernă în 1794 și tipărită, prima oară, în 1802.³ Pornind de la întrebarea pe care și-o pun filosofii: dacă principele are dreptul să ucidă un răufăcător⁴, Veniamin îl citează pe Beccaria ca pe „cel mai mare apărător al vieții omenești”, căci acesta „vrea ca principele să nu aibă dreptul să ia viața omului și nici nu este necesar în viața socială măcelul acestora”.

Veniamin respinge, alături de Beccaria, pedeapsa cu moartea⁵, care „înmulțește crimele, în loc să le împuțineze”⁶.

Statul — spune Veniamin — este cel care asigură executarea tuturor legilor, administrative, penale sau judiciare⁷. Analizînd cele trei forme de guvernămînt — monarhia, aristocrația și democrația — el dă și definiția *tiraniei*: „atunci cînd cea mai tare în stat nu e legea, ci bunul plac al politicianului, atunci monarhia se numește tiranie, aristocrația oligarhie, democrația anarhie”⁸. În cazul monarhiei, singura diferență este aceea a numărului de tirani, căci „fie că este

¹ *Ibidem*, f. 105^r.

² *Ibidem*, f. 106^r — 107^r.

³ A. Camariano-Cioran, *L'œuvre de Beccaria „Dei delitti e delle pene” et ses traductions en langues roumaine et grecque*, în *Rev. ét. sud-est europ.*, V, 1—2, 1967, p. 193—202.

⁴ B.A.R., mss. gr. 1017, f. 107^v.

⁵ *Ibidem*, f. 108^r — 108^v.

⁶ *Ibidem*, f. 109^r.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, f. 111^r.

un singur tiran, fie că sînt mai mulți, cetățenii sînt victimele celui care este împotriva societății și a contractului social”¹.

Regatul este conducerea unuia singur pentru interesul public și „deoarece fiecare dintre cele trei feluri de guvernămînt pot lua diferite forme, de aceea au existat și există monarhii, adică regate, aristocrații și democrații diferite”². Monarhul absolut este cel care „are în mîna cele trei puteri ale statului”, dar — adaugă Veniamin — „nu e greu să se gîndească cineva cît este această guvernare de supusă greșelii. Dacă însă monarhul nu este păzitorul legilor și servitorul lor, atunci acest rege se numește tiran. Cînd este tiranică, monarhia stăpînește despotic societatea”. „După Aristotel — adaugă Veniamin — tirania este monarhia care are în vedere interesul celui ce guvernează, în timp ce, adică, regatul are ca scop binele public, așa cum legile nu au altă menire decît interesul public, iar regele este păzitorul și servitorul legilor”³.

După un lung atac la adresa tiraniei⁴, Veniamin face critica regimului aristocratic, de care spune — după ce-l definește⁵: „eu însă spun că aceste state sînt imagine și nici n-au existat vreodată, nici nu e posibil să existe vreodată, iar așa-numitele aristocrații nu sînt nimic altceva decît plutocrații sau state ale superstiției, după cum conducătorii într-o aristocrație nu sînt altceva decît bogații sau așa-numiții nobili”⁶. El atacă violent privilegiile nobililor, care „vor să se deosebească de cei mulți nu prin altceva decît pentru că prin vinele lor curge un sînge curat”⁷.

Și în cazul democrației, el începe prin a da definiția adevăratei democrații⁸, pentru a descrie apoi degenerarea acesteia în anarhie, atunci cînd „legile își pierd înțîietatea, iar fiecare om din conducere se transformă într-un mic tiran, aceasta fiind într-adevăr cea mai rea formă de guvernămînt”⁹.

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, f. 111^r.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, f. 112^r — 112.^v

⁵ *Ibidem*, f. 113.^v.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, f. 113.^v.

⁹ *Ibidem*.

Totuși, la întrebarea, care din cele trei forme de guvernământ este cea mai bună, Veniamin declară că „această chestiune este lipsită de interes”. Explicația acestei atitudini o dă în următorii termeni: „Statul — spun politicienii — este viața cetății: adică scopul statului este *fericirea cetățenilor* și deoarece fiecare stat are fie un conducător, fie mai mulți, aceasta pentru că problema menționată ar putea fi exprimată și astfel: dacă unul este mai potrivit să-i facă pe cetățeni fericiți, sau cei mulți. Dar cred că nu numărul conducătorilor este ceea ce aduce fericirea, ci virtutea și educația”¹. ... Mizeria cetățenilor se naște nu din faptul că sînt unul, doi sau mai mulți conducători, ci din incultura și depravarea acestora. Înțelepciunea și nu numărul conducătorilor este aceea care îi face fericiți pe cetățeni.

Principiul ereditar este aspru criticat de Veniamin, care exclamă: „Ce altă nebunie e mai mare pentru neamul omenesc, decît să fie conduși mii de oameni de un idiot, doar pentru că ... tatăl acestuia avea conducerea; și cine s-ar sui în corabie, dacă ar afla că un căpitan idiot și ignorant, complet în arta navală, a fost numit numai pentru că și tatăl său era la fel?”². Concluzia în materie de guvernământ este categorică. Aceasta nu poate fi decît democrația, singura formă pe care o pot alege cetățenii virtuoși și culți, căci durata unei singure zile de democrație ar fi imposibilă, dacă cetățenii ar fi depravați și corupți.³

Întregul comentariu din aceste paragrafe privind legile și formele de guvernământ se sprijină pe textele lui J. J. Rousseau⁴ și Beccaria⁵ care — așa cum am văzut — la acea dată circulau în limba neogreacă și în Principate.

¹ B.A.R., mss. gr. 1017, f. 113^v — 114^r.

² *Ibidem*, f. 114^r.

³ *Ibidem*.

⁴ Ioannou Iakobou Rousso, Λόγος περί ἀρχῆς καὶ βάσεως τῆς ἀνισότητος τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους, Paris, 1818.

⁵ C. Beccaria, Περὶ ἀμαρτημάτων καὶ ποινῶν, Paris, 1802. Vezi și R. Argyropoulou-Lounghi, Ἡ ἀπήχηση τοῦ ἔργου τοῦ Ρουσσῶ στὸν νεοελληνικὸ διαφωτισμό, Atena, 1977, Ὁ Ἑρανιστής, p. 197—216.

Neofit Vamvas. *Elementele de etică* ale lui Neofit Vamvas ¹ introduc — așa cum spuneam — câteva capitole noi în schema obișnuită până atunci. Încă din prefață, expunând utilitatea eticei, stabilește două categorii de motive. Cel dintîi scop al eticei este să împiedice incultura și lipsa de experiență a oamenilor, pregătindu-i pentru viața socială. Al doilea scop este de a-i îndruma pe conducătorii orașelor și popoarelor, „care nesimțind sau nevoind să simtă că adevărata glorie, putere și fericire a lor depinde de educația și bunele moravuri ale supușilor lor, se dezinteresează de cultura și educația lor morală, de multe ori îi dezbină chiar politicește, cu toate că *un popor corupt ca moravuri și incult nu poate niciodată să fie un suport puternic al tronului, nici un factor de fericire și glorie internă și externă*” ².

Un element nou în prezentarea eticei îl mai găsim la Vamvas în capitolul introductiv referitor la filosofii care l-au precedat. Arătînd că nu-i poate înfățișa pe toți, deoarece ar însemna să se ocupe de toți poeții, prozatorii, retorii, istoricii, romancierii, filologii, politicienii, comicii, tragicii și „alte feluri de buni scriitori”, el recomandă însă mult *spirit critic* în lectura lor: „Oricare ar fi scriitorul pe care-l citim, trebuie să avem cea mai mare grijă să nu primim fără spirit critic afirmațiile sale” ³. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît „oamenii iau adesea drept adevăr idei false, sau fiindcă ei au fost induși în eroare sau vor să-i inducă ei pe alții în eroare” ⁴. Teama de asemenea idei „aparent adevărate” îl determină să recomande o cît mai atentă examinare a eticei, căci „de ideile noastre morale depind faptele noastre morale, iar de faptele morale depinde fericirea vieții noastre prezente și viitoare” ⁵.

Etica lui Vamvas rămîne însă sub semnul unei culturi întemeiate pe ortodoxie, căci el conchide: „trebuie să primim orice idee etică cu rațiunea și credința noastră”. Totuși, în enumerarea pe care o face, în aceeași încheiere a prologu-

¹ Neophitas Vamvas, Στοιχεῖα τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, Veneția, 1818, 350 p.

² *Ibidem*, p. IX—XI.

³ *Ibidem*, p. LIX.

⁴ *Ibidem*, p. LIX—LX.

⁵ *Ibidem*, p. LX.

lui, el spune că: „teoria științifică a virtuții, patria, neamul, filosofia și Biserica le urează cititorilor să-i vadă practicieni învățați”¹, într-o ordine care sugerează o altă ierarhizare a valorilor, prin înțietatea dată politicului, căruia îi urmează imediat știința, pentru ca religia să fie lăsată la urmă.

Începîndu-și lucrarea cu un paragraf în care dă definiția și diviziunea etice, Vamvas începe — după tradiția genului — cu acea parte a etice care examinează obligațiile omului față de Dumnezeu², după care continuă cu cercetarea omului „*ca membru al corpului politic*” și obligațiile sale față de ceilalți oameni (*Economia* sau *Politica*), trecînd de îndată la definirea *dreptului natural*, pe care-l definește astfel: „dreptul natural este orice idee și datorie pe care toți o simt doar cu ajutorul logicei (rațiunii)”. „Dreptul națiunilor” derivă tot din dreptul natural, deoarece „toate națiunile au datorii reciproce, izvorînd din natura rațională a omului, care sînt, de pildă, păstrarea contractelor și înțelegerilor, ajutorul în caz de nevoie, adică *idei etice și obligații*, care de la început îi obligă pe toți oamenii”. În sfîrșit, „dreptul politic este numai acela prin care există și se guvernează orice stat în mod special”.

În capitolul „Despre principiile etice”, primul principiu este Dumnezeu, urmat imediat de al doilea principiu a etice, care este rațiunea (logica) și de definiția cuvîntului drept (*orthos logos*). Paralelismul continuă în explicarea alăturată a noțiunii din sfera religiei (ca legile divine de exemplu) de cea laică (legea naturală). Dar nu trebuie să credem că ele sînt desprinse. Dreptul natural își are izvorul tot în Dumnezeu, însă el se sprijină pe existența divină și pe judecata omului³. „Nici o altă deosebire nu există — spune Vamvas — între dreptul natural și cel secular, în afară de faptul că nu-și are existența pentru secole, ci se inspiră în timp din logica omului”⁴. În același paragraf definește și legea civilă: „o dispoziție scrisă izvorîtă din înțelegerea comună, despre cele permise și cele nepermise”⁵.

¹ *Ibidem*, p. LX.

² *Ibidem*, p. 3.

³ *Ibidem*, p. 42.

⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁵ *Ibidem*, p. 44.

Din cele de mai sus se poate vedea că Vamvas își însușise principiile „teologiei naturale”, pe care o consideră că există încă dinaintea creării statelor¹. Totuși, el invocă pe Seneca, Cicero și Aristotel pentru a-și susține uneori un punct de vedere diferit, ca atunci când afirmă că: „dragostea de aproape... nu-și are originea numai în existența divină, ci și în natura omului, căci natura și construcția omului este astfel că, pentru a trăi bine, are nevoie de ajutorul altuia”.

O întreagă teorie a evoluției moravurilor și, în consecință, a necesității adaptării la noile situații ale moralei este foarte clar expusă de Vamvas: „Căci moravurile oamenilor, sufletele și timpurile, climatele toate se deosebesc și prin aceasta provoacă reformele. Dacă vreo lege sau schimbare a legii se face fără motiv sau împotriva rațiunii, încetează să mai fie lege adevărată și dreaptă, deoarece orice lege trebuie să se sprijine pe rațiune.”¹

Ideea existenței unui *drept uman*, pe lângă *dreptul divin* și cel *natural* (care ține tot de dreptul divin) se deosebește prin aceea că stabilește o categorie de drept care intră mai puțin în sfera religioasă. Deși izvorăște din dreptul secular și din cel natural, dreptul uman, reglementînd relațiile sociale, în care rațiunea trebuie să păzească ordinea, liniștea și siguranța, „este evident că nu se exercită aici legea naturală... deoarece în diferitele societăți ale oamenilor, după vremuri și după împrejurări, apar și diferite cauze ale unor legi speciale. Dacă într-adevăr fiecare om rămîne independent și nu se conduce *după nici o lege omenească* în împrejurări grele și cel mai valoros poate să nu știe cum să se poarte.”²

Dar și această nevoie de legiferare a unor cazuri speciale pe baza rațiunii nu e lipsită de sursa religioasă, căci, spune Vamvas: „și obligația unor legi omenești izvorăște din legea divină... Căci ce ar deveni libertatea lăsată de Dumnezeu omului, dacă Dumnezeu ar vrea să ne forțeze cu legi voința noastră și dragostea noastră de fericire.”³

Ne oprim la aceste din urmă rînduri, pentru a-l compara cu traducerea lui Dinicu Golescu: „Mai zic încă, că din dumnezeiasca voință nu poate să izvorască îndatorirea, ce

¹ *Ibidem*, p. 49—50.

² *Ibidem*, p. 88—90.

³ *Ibidem*, p. 90—91.

rînduesc legile ceale politicești, căci această îndatorire nu este legată împreună cu întărirea dumnezeiască, ci numai cu puterea lumească și că și această omenească și politicească stăpînire nu izvorăște de la Dumnezeu. Negreșit nimenea nu va zice că izvorăște de la Dumnezeu stăpînirea acelor domni, carii cu legi nedrepte strică dreptățile oamenilor ... Așadar este adevărat, precum și acum am arătat, că Dumnezeu au voit să fie legi politicești și prin urmare și legiuitori și Domni. Încît de obște privindu-să stăpînirea omenească, izvorăște nemijlocit de la Dumnezeu. Iar de să va privi în parte, adecă după acesta, sau cel oblăduitor o asemenea stăpînire dată prin alegere, sau după moștenire, negreșit nu izvorăște nemijlocit de la Dumnezeu; dar și acesta să zice că este de la Dumnezeu, după cît au legiuit Dumnezeu ca să fie un oblăduitor, păzitor și îngrijitor al legilor, și să aibă dreptul de a face legi, după cum cere orînduiala lucrurilor, pacea împărății și odihna supușilor și după legile cele vecinice ale Dumnezeieștii pronii.”¹

Neofit Vamvas, explicînd *autonomia legilor civile (politice)* — pe care am reprodus-o din traducerea lui Dinicu Golescu —, arată că din acest caracter al legilor omenești decurg și alte trăsături ale lor. Spre deosebire de legea naturală și de legea divină, legea omenească poate fi schimbată.² Desigur aceasta nu se poate face decît atunci cînd o cere *interesul comun (public)*. La fel trebuie înțelese și *privilegiile, care sînt o excepție la lege*. Este evident că privilegiile nu trebuie să se dea ca o lege, decît în interesul public³.

Interesantă este și definirea *cutumei* (έθος), adică a dreptului nescris, care „capătă putere de lege prin consimțămîntul mutual și prin trecerea timpului”. Deci, cutuma este un fel de lege, cu această deosebire însă că legea izvorăște de la conducător sau din votul public ...

În cap. VI, *Despre răsplăți și pedepse*, Vamvas face o descriere tradițională a constrîngerii realizate prin legi,

¹ Const. Radovici din Golești, *Elementuri de filosofie morală alcătuite de Neofit Vamva*, București, 1827, p. 138—139.

² N. Vamvas, *op. cit.*, p. 96.

³ *Ibidem*, p. 97.

cu dese referiri la voința, divină. Aici înregistrăm una din limitele gândirii sale căci deși scrie în același an cu Veniamin din Lesbos, Vamvas nu cunoaște și, în orice caz, nu folosește gândirea lui Beccaria în materie de drept penal, ca acesta.

În partea a doua a Eticei sale, N. Vamvas tratează *Despre societatea omenească și despre principiul dreptului public*¹, definind diferitele forme de guvernământ și arătând că nu se poate da un sens absolut definițiilor monarhiei, aristocrației, democrației sau tiraniei, dar că oricare ar fi forma de guvernământ — la primele trei cel puțin — trebuie neapărat să tindă către binele public², căci în orice stat faptele și întreprinderile se judecă nu atât după folosul lor special, cât pentru cel public. Din nou găsim o discriminare nuanțată între dreptul natural al omului și cel politic. „Cel dintîi este contemporan cu neamul omenesc și imuabil. Cel politic, însă, s-a născut cu timpul și a fost introdus din necesitatea situațiilor.” Ca exemplu al celui dintîi dă obligația copiilor de a-și respecta părinții. Cele ale cetățenilor însă, care privesc, de exemplu, construcțiile, contractele comerciale etc., „s-au născut după crearea statelor; tot așa și obligațiile conducătorilor ...”.

În concluzie însă, Vamvas consideră că oricît s-ar deosebi dreptul politic de cel natural, „este sigur că cel dintîi se sprijină pe cel de al doilea și nu numai că provine din acesta, dar chiar este și desăvîrșirea stării naturale a omului și a libertății sale, cum ușor se demonstrează”³.

Comparația între dreptul natural și cel politic mai arată că, în materie de libertate, principiul egalității în drepturi din cel dintîi nu se poate aplica și în cel de al doilea. „Dacă fiecare ar fi independent și stăpîn pe faptele lui, o asemenea libertate ar produce tulburări în societatea omenească ... de aceea, în materie politică, sînt legi care limitează libertatea

¹ N. Vamvas, *op. cit.*, p. 209—231.

² *Ibidem*, p. 213.

³ *Ibidem*, p. 213.

naturală a omului, reglementându-i acțiunile și împiedicându-se abuzurile acesteia.”¹

Simțind nevoia să clarifice aceste noțiuni, Vamvas adaugă: „Aceasta nu împiedică însă independența și libertatea omului, căci legile politice — așa cum am dovedit — își au începutul lor în dreptul natural, cel puțin într-un trecut îndepărtat; deci legile politice cer de la omul politic să acționeze și să trăiască potrivit cu dreptul natural și cu rațiunea; iar libertatea politică nu este altceva decât libertatea naturală lipsită doar de puterea abuzului.”

Pentru a-și exemplifica afirmațiile, Vamvas citează o povestire de Sextus Empiricus, în care se arată că vechii perși obișnuiau ca — la moartea regelui — să rămână cinci zile fără conducător, pentru a arăta poporului ce înseamnă anarhia, așa încît nu rămînea nimeni care să nu dorească alegerea unui rege.²

Caracterizarea obligațiilor cetățeanului față de societate, care nu sînt toate scrise, dar la fel de obligatorii, sînt următoarele: să fie drept, să-și subordoneze propriile interese intereselor publice, să sprijine cu toate puterile această societate politică, al cărei membru a devenit, să se sacrifice pentru păstrarea și fericirea sa, să o servească cu meritele și educația sa, să nu deranjeze pe concetățeni în proprietățile lor, în folosința dreaptă a forțelor lor fizice și spirituale și, într-un cuvînt, să contribuie pe cît posibil, cu credință și bunăvoință, la desăvîrșirea interesului public³. Se cere, ca o condiție a îndeplinirii obligațiilor reciproce dintre cetățean și public, grija pentru o bună educație etică a cetățenilor și exercitarea acestor posibilități.

Daniil Philippide. Proclamînd „principiile vieții politice sănătoase”, mai ales în *Geografia* sa⁴, Philippide a dat cu această carte „cea dintîi lucrare în proză, în care principiile despre libertate și sclavie, despre cîrmuirea politică, despre virtuțile cetățenești și iubirea de patrie au fost expuse în

¹ N. Vamvas, *op. cit.*, p. 213—214.

² *Ibidem*, p. 216.

³ *Ibidem*, p. 216—217.

⁴ N. Bînescu, *Viața și opera lui Daniel (Dimitrie) Philippide*, București, 1924, p. 132. Se citează caracterizările autorului grec Miliarakis.

cea mai instructivă și vioaie zugrăvire”¹. Considerat a fi mai mult decît o carte didactică, o „lectură pentru toată lumea”, acest manual îndeplinea la data aceea „funcția unui material informativ, amplu comentat, pe care într-o epocă mai nouă îl oferă presa”².

Adoptînd un stil cu digresiuni, în care strecoară variate și interesante idei politice, Philippide transformă uneori textul Istoriei României într-un adevărat dialog retoric cu țarul Rusiei, prin comentariul istoric pe care-l face pe marginea celor expuse.³ Cum e și firesc, trecutul inspiră adesea comparațiile cu prezentul, chiar într-un fragment, de exemplu, în care se ocupă de avari!⁴ El are observații originale de filosofia istoriei, care ne fac cunoscute concepțiile sale în domeniul social-politic. Exprimă o nestrămutată încredere în *justiție*, care este fundamentul politicii. Se revoltă împotriva nedreptății și a coruperii moravurilor, „o barieră pe care nu o pot trece și înlătura nici cele mai puternice state; acesta este veninul otrăvitor din cauza căruia toate corpurile sociale, toate popoarele le vedem moarte și numai în virtutea tradiției existînd în istorii”⁵.

Nevoia popoarelor de a avea independență⁶, eroismul cu care trebuie apărută patria⁷, ordinea, grija publică și egalitatea de drepturi⁸, dreptatea, sînt condiții indispensabile pentru bunăstarea unui popor⁹. Exemplificînd aceste principii, Philippides arată că pentru avari conducătorul era ca un părinte iubit pentru fiii săi — în raporturile lor cu supușii — tratîndu-i în mod egal și păzind legile cu strictețe.

Imaginea regelui patern revine în sfatul pe care i-l dă țarului — luînd ca model pe avari — și cerîndu-i să adreseze poporului un discurs în care să le spună: „Prietenii, copii și

¹ *Ibidem*, p. 135—136.

² *Ibidem*.

³ D. Philippides, *Ἱστορία τῆς Ρουμανίας*, Leipzig, 1918, p. 257—309.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 262.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 263.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 265.

frați; eu ca părinte, avînd grijă de misiunea sfîntă, grija tuturor, față de Dumnezeu și de părinții noștri, n-am încetat nicicînd, îndeplinind ceea ce îmi este în putere, iar voi să vă amintiți, că om fiind și eu, ca și voi, se întîmplă să păcătuiesc și eu la datorie.”¹

Uneori referirile la avari par simple exemple, în desfășurarea teoriei politice, adevărata temă — nemărturisită — fiind prezentul și problemele sale². Pagini de satiră social-politică, în care găsim cele mai curențe aforisme politice ale epocii Luminilor, dau textului înfățișarea unei ficțiuni, în care sub numele declarate se ascund altele, ce pot fi identificate de cititor. Poporul e „*fundamentul și cel mai important membru al întregului corp politic*”. Trăind în afara moralei, slujitorii regelui nedreptățesc poporul și-l fură pe rege în toate chipurile. Descrierea scăderilor morale ale curtenilor, adică goana după lux și podoabe, exhibiționismul³, sînt puternic atacate de Philippide, în pagini de adevărat pamflet politic. Pînă și instituția căsătoriei, cu toate caracteristicile ei din epoca autorului, este prezentă sub aspectul unei documentații a zestre în vremea avarilor. Afirmații ca „femeia se căsătorește, dar numai pentru așa-numita considerație socială, socotind căsătoria ca o primă treaptă, prin care pătrunde în lume... iar apoi considerînd-o o închisoare și nevrînd să aibă grijă de casă”⁴, sînt vizibil inspirate din situații actuale.

Progresele spiritului istoric românesc și formarea unei ideologii naționale în Principate, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea reprezentau pentru istoricii greci care trăiau și scriau aici un imbold și totodată un model. Modul în care fusese tratată istoria românilor, cu marile sale probleme — latinitatea, continuitatea și unitatea — era pentru un istoric grec emigrat pe pămîntul românesc o experiență importantă. Să ne gîndim

¹ *Ibidem*, p. 254. Autorul mărturisește că evenimentele trecute îi sugerează situații actuale.

² Daniil Philippides, Barbié du Bocage, Anthimos Gazis, 'Αλληλογραφία, Atena, 1966, p. 172. „Le discours de l'avare est feint, n'allez pas me trahir”.

³ *Ibidem*, p. 271.

⁴ Daniil Philippides, 'Αλληλογραφία, p. 273.

la consecințele pe care le-a avut pentru istoriografia greacă lipsa unui stat grec și a unei vieți politice autonome sub apăsătoarea dominație otomană. Scrisul istoric era reprezentat mai ales prin cronicile bisericești sau traduceri ale unor lucrări occidentale sau prin simple istorii locale. O istorie a Greciei, în care să fie legate, într-o concepție unitară, perioada clasică, perioada bizantină și cea modernă nu fusese încă scrisă și nu va apărea decât la mijlocul sec. al XIX-lea, cu monumentală Istorie a poporului grec de C. Paparrigopoulos.¹

Avem dovezi convingătoare ale cunoașterii cronicelor românești de către cărturarii greci din Principate² și îndeosebi a influenței exercitate asupra lor de Școala Ardeleană. Contactele cu învățații transilvăneni le-au pus la îndemână acele sinteze fundamentale pe care le-a dat Școala Ardeleană, sinteze care dezvoltau în mod științific opera marilor noștri cronicari. Atît *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* de Petru Maior, cît și *Cronica românilor și a mai multor neamuri* de Gh. Șincai sau *Hronicul vechimii a româno-moldo-vlahilor* de Inocențiu Micu Clain și *Istoria, lucrurile și întîmplările românilor* de Samuil Micu puneau bazele unei istoriografii moderne, științifice, aducînd argumente definitive în apărarea drepturilor istorice ale poporului român. În Țara Românească, *Istoria Țării Românești politică și geografică* de Mihai Cantacuzino, pe care aveau să o publice la Viena frații Tunusli, i-a oferit lui Dionisie Fotino prețioase date statistice, o cronologie a domnilor și o interpretare critică a vechilor cronici, pentru a sa *Istorie a Daciei*.

De aceea pentru noi, românii, cartea cea mai de preț a lui Philippide rămîne *Istoria României* (Lipsca, 1816), în care s-a dat pentru prima dată acest nume patriei noastre.³

¹ În 1853 apărea o sinteză într-un volum, *Istoria poporului grec din Antichitate pînă în zilele noastre*, lucrarea cea mare a lui C. Paparrigopoulos fiind publicată în 1860—1872.

² Menționăm, în acest sens, cronicile greco-române și copiile grecești manuscrise ale cronicelor românești, de la Biblioteca Academiei R.S.R.

³ Termenul mai fusese folosit, înainte de Philippide, de istoricul sas Martin Felmer (A. Armbruster, *Romanitatea românilor, Istoria unei idei*, București, 1972), într-o lucrare care n-a avut însă decât o circulație restrînsă, fiind publicată abia în 1867.

Tot cel dintîi a arătat el „locurile în care trăiesc românii în afară de România de astăzi”¹.

„Român cu trup și suflet”, cum îl caracterizează Constantin Erbiceanu, Daniil Philippide a apărut în scris cele mai scumpe cauze ale poporului nostru. A făcut-o cu riscul dezaprobării violente a cercurilor intelectuale grecești, a celor de la *Loghios Ermis* îndeosebi, care au criticat *Istoria României* ca nefiind de nici un folos poporului elen², atac ce l-a determinat pe Philippide să-și întrerupă redactarea sau — în orice caz — editarea acestei lucrări, oprindu-se la întîiul descălecat.

Identificîndu-se cu românii mai mult decît oricare dintre intelectualii greci asimilați din țările române, Philippide folosește în *Geografia României*³ expresia „adică românii noștri”⁴. Lucrarea, considerată ca un „Suplement” al *Istoriei sale*, este „o prețioasă informație sigură, care vine de la un martor ocular, despre pămîntul și neamul nostru acum o sută de ani”⁵. În Epilog polemizează cu toți adversarii săi, făcînd „o critică acerbă îndreptată împotriva direcției de atunci a mișcării culturale grecești”. Dă numeroase date statistice asupra populației, economiei și comerțului, precum

¹ C. Erbiceanu, *Fragmente pentru Istoria Națională*, *Rev. teologică*, IV, nr. 10, 1886, p. 76—78. „Vorbește despre români cu un zel ce nu-l întîlnim decît la cronicarii noștri. Apără cu toată seriozitatea științifică pe români contra atacurilor ungurești și polonești. Arată c-am existat neîntrerupt pe aceste locuri și că niciodată n-am părăsit țara Românească.” „Am numit această țară România — spune Philippide — caracterizînd-o de la elementul său precumpănitor, pentru vechimea și numărul românilor, aruncînd orice altă numire ca nenaturală și necuvenită, ca egoistă și imaginară și *causă de confuzie* în istorie și geografie.” Erbiceanu aduce ca dovezi ale cunoașterii limbii române de către D. Philippide „toate numirile localităților și a polițiilor scrise cu litere grecești, dar bine românește”, precum și cunoașterea întemeiată a cronicarilor.

² *Ibidem*.

³ Daniil Philippides, Γεωγραφικὸν τῆς Ρουμανίας. Vezi și C. Erbiceanu, *Cîteva cuvinte despre Filipid*, în *Bis. ort. rom.*, XXVII, 10, 1904, p. 1098. V. și anii 1906—1907.

⁴ *Ibidem*, p. 1199.

⁵ N. Bănescu, *op. cit.*, p. 148. „Numai așa ne putem explica tipărirea ei în «tomul, partea a II-a», cînd nu există o parte «a întîia». Citînd cartea aceasta; ești izbit de atitudinea de simpatie a autorului față de români.” *Ibidem*, p. 149.

și frumoase descrieri ale naturii, adică un bogat material informativ pe care-l va folosi din plin și Dionisie Fotino în *Istoria Daciei* ¹.

Interesante sînt detaliile pe care le dă cu privire la viața economică. Pentru Galați, reconstituie o adevărată listă a mărfurilor exportate și importate. La Tîrgu-Neamț, constată că, la mînăstire, „călugării nu trăiesc ca pustnicii, ci negustorind” ². Înregistrînd ieftinătatea vieții la București — în comparație cu Iași — Philippide notează: „Boierii români (din Țara Românească) sînt și mai pricepuți decît moldovenii la izbîndirea și ieftinătatea tocmelilor” ³. O analiză de șapte pagini a veniturilor și cheltuielilor se încheie cu următoarele observații: „Dar nu lipsesc *abuzurile* și mai cu osebire în timpurile noastre *filosofice*, în care moliciunea e în floare, mai nimicitoare obștiilor decît chiar ciurma, și tributul se urcă uneori de două ori și mai bine, pîrînd că se scade. Și apoi dările, urcate la licitație prin concurență de către negustorii de dări, și în Țara Românească și în Moldova se vînd cu mult mai scump.” ⁴

Dar, așa cum notam și în capitolul introductiv, importanța pe care o acordă Philippide istoriei și geografiei României se poate vedea și din corespondența sa cu Barbié du Bocage, căruia i se plînge în mai multe rînduri de felul în care sînt tratate acestea în manuale și în atlase și de hotărîrea sa de a remedia la aceste lipsuri. „Prietene — îi scrie el în 1804 — știi ce mi se întîmplă uneori? Avem aici diferite geografii franceze; cauți în ele Moldova, Țara Românească și celelalte țări învecinate; găsești descrierea lor cu totul diferită de realitate, pentru a nu spune altfel; geografiile sînt criticate, eu vreau să răspund în favoarea acestor geografi, dar nu e posibil; «Cum, nu cunoaștem încă Europa?», răspund aceștia.” ⁵ Răspunsul lui Barbié confirmă această caracterizare: „O să-ți trimit de asemenea geografiile lui Guthrie, dar cred că pentru Moldova nu o să fii mai mulțumit decît

¹ *Ibidem*, p. 151.

² *Ibidem*, p. 152.

³ *Ibidem*, p. 193—194.

⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁵ D. Philippides, Barbié du Bocage, Anth. Gazis, *op. cit.*, p. 131.

de celelalte geografii. Când o să fiu ceva mai liber, sper să fac o lucrare despre toate provinciile Imperiului otoman, iar Moldova și Țara Românească vor ocupa în ea un loc deosebit...".¹ Învățăatul francez intenționa chiar să traducă *Istoria* lui Philippide în franceză.² Interesul său pentru țara noastră se vede și din faptul că îi cerea lui Anthimos Gazis — între alte cărți — o biblie în limba „moldo-valahă”, precum și o gramatică sau un dicționar „valah”.³

Felul în care îi combate Philippide pe istoricii străini, care contestau continuitatea poporului român sau prezența lor în Transilvania, ne arată și devotamentul său pentru cauza românească. El se revoltă că „oameni, de altminteră respectabili pentru învățătura lor, se fac ecoul acelor minciuni și pe Românii autohtoni ai țării, locuitorii pământeni și cu mult mai numeroși decât toate neamurile străine, popor sădit de marele Traian, îi disprețuiesc și de nimic îi cred, nesocotind în chip barbar plugul și bîta de cioban, speriați prostește de săbii și lănci, de arme de foc și de șerpuitul toiag al Solului; iar pe unii străini, de mai puțină băgare de seamă vrednici, în mare cinste îi pun. Să nu se indigneze cineva cu drept cuvînt, văzînd pe Büsching, geograful, de altminteră bărbat distins prin învățătura sa și prin scrierile ce ne-a lăsat, numind pe Românii din Ardeal străini și de nici un preț socotindu-i? Iar un altul spunînd că Sașii sînt de 23 de ori mai mulți în Ardeal decât toți ceilalți locuitori laolaltă, vrednic e acesta a se numi istoric, cînd nu cunoaște defel Alfabetul istoriei?”⁴

În sfîrșit, sentimentele românești merg pînă acolo, că simte nevoia să dea o lecție de patriotism unor boieri care și-au uitat îndatoririle de români: „Dar să nu se tulbure deloc auzind numele de Român. Ar trebui mai degrabă să se

¹ *Ibidem*, p. 133.

² *Ibidem*, p. 172, din 1817. Cu trei ani în urmă, Philippide îi scria: „... je viens de composer en grec littéral *l'Histoire de la Roumanie*, c'est-à-dire du pays entre la Tisse, le Nister et le Danube, J'y parle des différentes nations qui ont habité ce pays, je descends jusqu'au 14-e siècle et je m'y arrête; j'y ai ajouté un aperçu géographique, mais en tant que je connais le pays par moi-même. Je ferai imprimer à Yassi cet ouvrage”. *Ibidem*, p. 162.

³ *Ibidem*, p. 56.

⁴ N. Bănescu, *op. cit.*, p. 198—199.

fălească, decît să se rușineze cu numele poporului. Să se rușineze însă, dacă vor cu tot dinadinsul a se rușina, că nu știu că *Român* este numele poporului lor și dacă nu-l primesc, se arată vădit a fi străini, veniți din afară.”¹

Se simte în aceste pagini evoluția pe care o marchează cărturarul grec în concepția istoriei. Philippide, ca și paharnicul Saul, Dionisie Fotino și alți învățați greci din Principate, au citit, desigur, cronicile românești, precum și unele din scrierile Școalei Ardelene (Șincai, *Hronica românilor* sau *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* a lui Maior, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* de S. Micu). Atît teza primordialității românești pe teritoriul patriei și a continuității poporului român pe actualul teritoriu al României, cît și — mai ales — respingerea unor afirmații ostile ale lui Sulzer, Eder sau Engel, i-au fost sugerate de aceste lecturi.²

Modernismul gîndirii lui Philippide apare și într-o lucrare a sa — scrisă în colaborare cu Gr. Constandas — închinată Greciei. Este vorba de cunoscuta *Geografie modernă*³ care își merită din plin numele, așa cum vom vedea mai departe. Deși este vorba de o „geografie”, autorii prezintă pentru prima oară, cu curaj, situația politică a Greciei sub stăpînirea otomană. Părînd că urmează o metodă introdusă de Montesquieu⁴, după care a descrie viața unei țări înseamnă să-i observi caracterele, moravurile, instituțiile politice și sociale, starea economică⁵, Philippide și Constandas se opresc cu interes la acest gen de observații, iar în comentarul lor fac — așa cum am văzut și în *Istoria României* — aprecieri interesante la stări de lucruri actuale, aluzii politice străvezii și proteste energice antiotomane sau anticlericale.

¹ *Ibidem*, op. cit., p. 193—194.

² Vezi și Al. Dima, I. C. Chițimia, Paul Cornea, Eugen Todoran, *Istoria literaturii române*, II, *De la Școala Ardeleană la Junimea*, București, 1968, p. 36—63.

³ Daniil Philippidis, Grigorios Konstandas, *Γεωγραφία νεωτερική*. Viena, 1791. Cartea a fost reeditată recent, sub îngrijirea Ecaterinei Koumarianou.

⁴ Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1920, p. 24—25.

⁵ Daniil Philippides, Gr. Constandas, op. cit.

Într-adevăr, atitudinea fermă pe care o adoptă Philippide în problema bisericii este — ca și aceea a lui Neofit Ducas — o atitudine *anticlericală*. Ea străbate și în texte care, la o primă vedere, nu tratează asemenea probleme ¹. Cea mai violentă critică din *Geografia modernă* este aceea adusă călugărilor și vieții mănăstirești, în general, atribuind și căderea Constantinopolului înmulțirii exagerate a mănăstirilor și modului de trai îmbelșugat și parazitar al călugărilor. „Adevăratul călugăr trebuie să trăiască din truda sa, fie chiar fiu de rege“. În realitate însă — continuă autorul — mănăstirile adăposteau oameni leneși care, „în loc să-și salveze sufletele, își salvau trupurile“. Din nebulie și superstiție, regii au făcut să crească numărul mănăstirilor, făcând „în felul acesta să crească prostia, inconștiența și ipocrizia în regatul lor“ ². Superstiția este explicată astfel: „deoarece opera lor părea plăcută lui Dumnezeu, era însă — pentru cineva care o vedea cu un ochi creștin — neplăcută lui Dumnezeu“ ³. Declarînd că nu e locul să argumenteze mai amplu aceasta, autorii explică celălalt termen, adică nebunia (regilor), după cum urmează: „deoarece opera lor era dăunătoare societății, iar aceștia o considerau potrivită“. Autorii folosesc și un exemplu plastic: „un roi care are multe albine se îndreaptă întotdeauna spre dispariția sa; societatea ai cărei membri nu sînt toți folositori merge și aceasta la dispariție și azi, mîine, trebuie, fără altceva, să se distrugă. Într-o asemenea societate (într-un asemenea stat), leneșul și cheltuitorul este dușmanul celui activ și muncitor... deoarece folosește violența, minciuna, ipocrizia, cum i-o dictează vremea.“ ⁴

Ideea cea mai des dezbătută în textul lui Philippide și Constandas este aceea că, în condițiile jugului otoman, care au creat *autonomii*, nuclee de autoguverenare în unele regiuni ale Greciei, prin privilegiile acordate, s-ar putea realiza o mai bună organizare, o mai mare bună stare, dacă nu ar fi atîta incultură. „Incultura și consecințele ei, relele și nedreptățile proestilor*, îi fac pe locuitori, cu toate privi-

¹ *Ibidem*, p. 135.

² *Ibidem*, p. 136.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

* Proestos = starostele comunității grecești.

legiile lor, să fie tot atît de nenorociți ca ceilalți supuși ai Turciei“. Dezbinarea și neînțelegerile dintre ei îi fac pe acești greci „să-și piardă *privilegiile*, aducîndu-și patria în situația vecinilor lor. Dacă s-ar conduce după *rațiune*, dacă ar fi primul lor impuls *binele obștesc*, care este cu adevărat și al fiecăruia în parte, ar trebui să fie cei mai fericiți oameni din Turcia și ar putea face mult bine în regiunea lor, deoarece natura i-a prevăzut cu un loc de care nu se pot plînge, soarta cu o anumită libertate, cu atîtea privilegii pe care i le invidiază vecinii lor și îi fericesc; cu toate acestea, bunurile naturii și ale soartei *se pierd în haosul inculturii lor și al patimilor lor*, care provin din aceasta.“¹

În Milies, locul de baștină al lui Philippide, unde aceeași proastă administrație a proeștilor și aceeași atmosferă de discordie îi împiedică să profite de autonomia lor, singurul remediu ar fi: o administrație mai bună, pacea între toți locuitorii, dragostea pentru obște și pentru aceasta, disprețul pentru interesul individual, iată cauzele care fac marile regate, țările, satele și casele să înflorească, să reușească să fie invidiate de vecinii lor ciocnirile, dușmăniile, care se nasc de cele mai multe ori din neglijența binelui public și din grija de sine însuși, îngrijindu-se fără minte fiecare să mărească avutul propriu prin pierderea celui public, sînt dezastruoase atît pentru marile orașe, cît și pentru cele mici; epoca, momentul adică din care încep să decadă un regat și un oraș și o țară este acela în care încep conducătorii să conducă cu diabolicul și nebunescul egoism ... Adevăratul și înțeleptul egoism este acela cu care fiecare se îngrijește de susținerea binelui public, în primul rînd, al cărui membru este; aceasta este virtute, acela este viciu; aceasta se naște din gîndirea care dictează omului ceea ce trebuie să facă și ceea ce nu trebuie ... Pacea și dragostea de patrie sînt componentele fiecărui oraș ... Sacrificați fiecare *interesul personal* pentru patrie, cînd este nevoie, străduiți-vă ca fiecare administrație să fie mai bună în mica voastră democrație; străduiți-vă să puneți un conducător pe care să-l însușească dragostea de patrie, binele public; instituiți un sfat de 5—6 săteni, care să dea o socoteală exactă în

¹ *Ibidem*, p. 104.

fiecare an de ceea ce avusese asupra sa pentru problemele obștești, aceștia să controleze conducerea altuia; dacă găsesc că se ocupă din toată inima de interesul patriei voastre, dacă în fiecare an își face datoria publică, nu mai cercetați cum a procedat, dați-i aprobările și recompensele care i se cuvin, căci în acest fel măriți patriotismul său și generozitatea sa.”¹

Din faptul că apreciază avantajele autonomiilor locale nu trebuie însă să deducem că — atunci cînd este vorba de dominația otomană și de consecințele sale în viața poporului grec — Philippide și Constandas nu reacționează cu violență. Ei prezintă tabloul antitetic al unei Ellade datorite de natură cu frumusețe și bogăție, care însă nu poate fi de folos poporului grec, apăsător de „despotismul” turcesc și de dezordinea care domnește în întreaga țară: „...și ce înflorire a comerțului poți cere într-un loc în care marea e plină de pirați, iar pădurile de klefți (hoți)? Drumurile, aproape toate, sînt nesigure și periculoase, din care cauză și negustorii se adună în caravane și se duc la bîlciuri și dintr-un oraș în altul. Pe lîngă aceasta, se mai adaugă și lipsa de îngrijire a drumurilor și a rîurilor, ca să le facă navigabile; s-a adăugat la aceasta și mai mult lipsa ordinei și a legalității. Grecii moderni și alte neamuri supuse turcilor, care sînt în măsură să facă comerț, suportă mii de piedici din partea turcilor ..., și nu rareori vezi un leneș de turc bătîndu-și joc de un negustor folositor; dar acestea sînt lucruri cunoscute — constată autorul — la ce bun să le mai spun?”²

Cu mult regret se referă la una din cele mai grave consecințe ale imposibilității în care se află comercianții greci de a-și exercita negoțul în condiții bune, în țara lor, și anume la expatrierea lor, voită, în alte țări. „Așadar, mulți negustori bogați, care au încercat și în alte state, hotărîți să trăiască din comerț, se expatriază și merg să se stabilească în acestea și produc — prin aceasta-o pierdere locală; alții iarăși devin supușii unei Curți străine spre a fi apărați de ea în comerțul lor”³. Philippide se referă în acest pasaj la sudiții străini,

¹ D. Philippides, Gr. Constandas, *op.cit.*, p. 115.

² *Ibidem*, p. 48.

³ *Ibidem*.

pe care Marile Puteri îi apărau de abuzurile stăpînirii otomane și, mai ales, la cea mai durabilă dintre protecțiile economice de care au beneficiat comercianții greci, aceea acordată de Imperiul habsburgic companiștilor care asigurau comerțul levantin. Profită de ocazie pentru a arunca o săgeată la adresa Sultanului: „Dacă regele ar vrea să fie mai bun cu fiecare, ar înțelege pierderea sa și i-ar aduce o îndreptare dar, pentru acesta, lumea e capitala, iar regatul este palatul său ... Regele Turciei avînd un loc atît de bun, ca și alte regiuni care sînt în afară de Grecia, ar fi putut avea un venit dublu celui pe care-l are regele Franței, dacă ar fi avut o administrație diferită și dacă ar fi fost îngrijite locurile sale.“¹

În problemele de *pedagogie*, Daniil Philippide se dovedește a fi — cum era și de așteptat² — adeptul lui Dimitrie Catargi. Nu declară însă acest lucru, referindu-se doar la autoritatea lui Locke, Condillac, și Kant, pe care-i consideră singurii în măsură să-i pună pe copii „pe drumul care duce spre Parnas sau în Helikon“³. El îi preferă pe aceștia tuturor gramaticienilor, retorilor, istoricilor, naturaliștilor, matematicienilor, deoarece „sînt buni metafizicieni“, adică „au făcut un studiu întins și exact al minții omenești, fiind singurii în măsură să le dea copiilor primele cunoștințe“⁴. De aceea a inițiat traducerea *Logicii* lui Condillac⁵, pentru a pune la îndemîna profesorilor cele mai utile sfaturi pedagogice.

Ca și Catargi, Philippide recomanda în prefața la această traducere să se predea copiilor *în limba maternă*⁶, pentru că „o bună metodă este să înceapă de la cele cunoscute și să treacă la cele necunoscute“⁷. În felul acesta, profesorul le

¹ D. Philippides, Gr. Constandas, *op. cit.*, p. 48—49.

² C. Th. Dimaras, «'Ο πρώτος μαθητής μου.». 'Η γλωσσική θεωρία τῆς Γεωγραφίας τῶν Δημητρίων, Atena, 1960, p. 95—105.

³ Condillac, 'Η λογική, tradusă de Daniil Dimitrios Philippides, Viena, 1801, p. XI.

⁴ *Ibidem*, p. XI—XII.

⁵ V. și lucrarea ns. *Intellectualii români din Principate și cultura greacă*, București, 1979.

⁶ Condillac, *op. cit.*, p. XII.

⁷ *Ibidem*.

poate arăta asemănările și deosebirile cuvintelor, acestea fiindu-le cunoscute. Căci mintea nu reține decît ceea ce înțelege.

Considerînd doar *analiza* o bună metodă, iar *sinteza* o metodă proastă, Philippide arată că predîndu-li-se tinerilor sinteza, pe care o definește „predarea întregului, înainte ca auditoriul să știe părțile”, elevul ajunge să învețe declinări, conjugări etc., fără să știe baza acestor materii, adică cuvintele. De aceea, adaugă scriitorul grec, „nu mă mir cînd văd tineri care, citind, nu leagă nici o idee de cele citite, citîndu-le ca niște papagali”¹.

Dar în concepția lui Philippide, *Logica* lui Condillac le este mai ales necesară tinerilor, pentru a studia *arta gîndirii*, *arta raționamentului*, căci „fiecare învățătură este un exercițiu al minții și astfel, cine se îndoiește că acela care a studiat arta gîndirii va înțelege mai bine și mai ușor orice?”². Stabilind, în consecință, o ierarhie a materiilor didactice, Philippide spune că „nu trebuie copiii să învețe nici geografia, nici cronologia, nici limbile străine, trebuie să se cunoască *pe ei înșiși*, puterile lor sufletești și de cunoaștere, mintea lor, căci după aceea orice studiu este mai ușor și mai rodnic”³.

Iată-ne ajunși la acel Γνωθὶ σαυτόν sau „studiul naturii omului” care constituie, așa cum vom vedea și ideea centrală a celui mai frumos dintre eseurile de filosofia culturii pe care le-a lăsat Catargi. Regăsim aici atît încrederea în puterea minții omenești, care-l caracteriza pe Catargi, cît și teama intelectualului de învățătura mecanică, de lectura neasimilată, de munca fără metodă. „Cunoștințele nu se pierd decît atunci cînd se obțin fără metodă, atunci cînd se acumulează dezordonat și confuz în minte”⁴. De aci, spune Philippide, meritul lui Condillac de a fi dat în această logică o *nouă metodă*, care trebuie consultată fără prejudecăți,

¹ Condillac, *op. cit.*, p. XIV.

² *Ibidem*, p. XVI.

³ *Ibidem*, p. XVII.

⁴ *Ibidem*, p. XVIII.

fără a avea mintea îngreunată de lectura altor Logici¹. Învăţînd deci să *gîndim* corect, vom avea o mare uşurinţă de a *raţiona* corect, iar „acel care gîndeşte şi raţionează bine, poate cu siguranţă să vorbească şi să răspundă corect”². În această ordine de idei, Philippide observă că: „Vedem adesea oameni incuţi cu totul, care vorbesc foarte corect despre anumite lucruri, vedem iarăşi pe alţii, care au studiat *Logica* şi nu spun nonsensuri niciodată şi uneori greşesc ... Care e cauza acestui paradox?” — se întreabă el. Răspunsul său este simplu: „Nu este nici un om cu totul incult şi nici unul atotştiutor”³.

Philippide nu abandonează tonul vehement şi paradoxul nici în corespondenţa sa cu Barbié du Bocage, în care — revoltat de poziţia intransigentă a puriştilor — se declară indignat „cînd vede pe grecii noştri zăcînd în cel mai groaznic pedantism, care-i face să rămînă într-o *ignoranţă crasă*”. Insistînd, ca şi Catargi, asupra superficialităţii unora, el spune: „În loc să studieze lucrurile, ei nu studiază decît cuvintele; îşi dispreţuiesc limba maternă, singurul drum pentru a ajunge în templul muzelor, cum spune înţeleptul Plutarh”⁴.

Împărtăşind principiul fundamental al teoriei rousseauiste, fără a-l cita însă pe autorul ei, Philippide consideră că „Omul se naşte bun; educaţia sau instrucţia, orice ar spune unii fiziologişti, îl strică pe om, sau poate spiritul omului sau moralul are o oarecare influenţă asupra fizicului şi tot moralului trebuie să-i atribuim tot”⁵. E drept că prin educaţie el înţelege, probabil, acel pedantism amintit mai sus, care-l exasperează, atît în programa didactică, cît şi în formaţia unor oameni de ştiinţă contemporani, retrograzi cu siguranţă, împotriva cărora nu a găsit altă armă mai bună decît apelul la adevăraţii savanţi. „Îngrozitorul şi nesuferitul pedantism este cel care m-a obligat la această întreprindere

¹ Condillac, *op. cit.*, p. XIX.

² *Ibidem*, p. XX.

³ *Ibidem*, p. XXI.

⁴ D. Philippides, Barbié du Bocage, A. Gazis, *op. cit.*, p. 149.

⁵ *Ibidem*, p. 184.

dificilă ¹, datorită stimabililor și « adevăraților savanți », care au făcut dicționarele adevăratei chimii și ale măsurilor și greutateilor, pe care le consider a fi lucrările cele mai filosofice ale secolului nostru” ².

Tot ca un ecou al eseurilor lui Catargi ne apare și îngrijorarea lui Philippide cu privire la *scăderile învățămîntului grecesc*. El își păstrează obiectivitatea în toate aceste probleme majore, în ciuda înflăcăratului său patriotism. ³ Philippide e în permanență conștient că aparține unui grup novator, legat ideologic de marii filosofi occidentali și disprețuiește cu toată puterea pe reprezentanții curentului reacționar al conservatorilor. În lupta care s-a dat, pe tărîmul limbii, el a fost dintre cei mai activi, lucrînd teoretic și practic, pentru a înlătura o limbă artificială, așa cum era cea creată de puriști. „Cea mai mare parte a profesorilor noștri greci sînt niște pedanți și niște pedanți fanatici. Ei încep instruirea bieților copii printr-un potop de reguli din greaca veche, cea mai mare parte de neînțeles și pentru ei înșiși. Cei care predau prosodia latină sînt în aceeași situație. Așa încît, dragă prietene, după ce au învățat cîțiva ani, copiii ies din școli, preveniți, preocupați, umflați că știu ceva și, pe sfîntul adevăr, în realitate *ei nu știu decît să citeze decît cîteva cuvinte învechite*, cîteva fraze de demult și cîteva plicticoase reguli gramaticale, cu totul inutile, cum bine știi” ⁴. Și pentru a-și convinge învățatul său prieten, Barbié du Bocage, de adevărul afirmațiilor sale, îi povestește — în 1818 — o anecdotă despre o școală ce exista la Athos cu vreo 60 de ani în urmă și unde învățau mai bine de 200 de elevi. „Dezorganizarea, tulburările, neascultarea, rebeliunea domnilor studenți atinsese gradul cel mai înalt. Primul profesor, om destul de învățat și cu moravuri bune, a fost obligat, pentru a nu fi masacrat, să fugă pe fereastră; altul, după el, ar fi fost

¹ D. Philippides, Barbié du Bocage, Anth. Gazis, *op. cit.*, p. 183.

² *Ibidem*,

³ *Ibidem*, p. 194—198. În *Magasin Encyclopédique* din 1797, D. Philippide era caracterizat ca avînd ca scop să-și lumineze patria și să propage luminile.

⁴ *Ibidem*, p. 179.

tratat cu cruzime, dacă nu ar fi avut și el prudența de a se salva de asemenea prin fugă.”¹

Criticînd pe acești pedanți, adversarii progresului, Philippide nu pierde ocazia de a se referi la cel mai mare abuz al lor, care era acuzația de ateism: „Vai, prietene, cît de pedanți sînt cei mai mulți dintre învățații noștri greci! Legîndu-se în chip stupid de niște cuvinte și fraze învechite, ei privesc *adevărată știință*, cunoașterea lucrurilor atît de utile și de necesare omului, sub toate privințele, ca un lucru frivol cu care nu se ocupă de obicei decît oamenii fără religie, *ateii*.”²

Acestor forme învechite de educație, Philippide le opune în nenumărate rînduri exemplul oferit de știința occidentală contemporană: „...dar filosofia și chimia nu sînt ceea ce ar trebui să fie decît de vreo douăzeci de ani, datorită geniului și lucrărilor nemuritorilor Kant și Lavoisier; ele nu erau înainte decît niște *științe copilărești*”³. Iar ca să arate cît de mare e autoritatea Enciclopediei, el spune: „Autoritatea Enciclopediei este mare chiar printre pedanți. Un filosof nu trebuie să-și restrîngă scrisul doar în sfera națiunii sale, el are obligații față de întreaga omenire; Enciclopedia este o carte care privește toate națiunile.”⁴

Pentru Daniil Philippide, acuzațiile de ateism, atît de frecvente în vremea sa, demască „incultura și imoralitatea acuzatorilor”. Aceștia sînt ignoranți și superstițioși, opunîndu-se oamenilor de știință, care prin studiul naturii își dezvoltă facultățile date de Creator, ei putînd fi considerați ca „adevărați credincioși”. Violența cu care răspunde atacurilor de ateism este revelatoare pentru cunoașterea opiniei sale: „Mi-a fost denunțat ca ateu un mitropolit, acum cîteva zile. Scelerații! Cînd nu ești ignorant și imoral ca ei, ești ateu!”⁵. Subiectivismul lui Philippide în fața unor asemenea atacuri e ușor de înțeles, căci și el se lovise de ele, în 1803, cînd a acceptat să predea matematica și fizica la Iași. Cu această ocazie, spune el, „profesorul grec a vrut să se opună

¹ D. Philippides, Barbié du Bocage, Anth. Gazis, *op. cit.*, p. 179—180.

² *Ibidem*, p. 122.

³ *Ibidem*, p. 123.

⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁵ *Ibidem*, p. 106.

și, neavînd alt argument împotriva mea, căci mă bucur de oarecare reputație pe lângă domni și seniori, el a folosit acuzațiile pe care ignoranții le aruncă de obicei împotriva oamenilor instruiți, dar prin acest demers el n-a făcut decît să-și atragă *disprețul aproape al tuturor boierilor*"¹. Gîndindu-se la dezaprobarea pe care o va arăta Biserica și, în general, la reacțiunea față de traducerea făcută *Fizicei* lui Brissson, Philippide exclamă — într-o scrisoare către Barbié du Bocage: „Prevăd că broaștele infecte vor ridica capetele lor impure din noroiul în care zac, pentru a se revolta împotriva necredinței! Dar trebuie să fim curajoși și să nu ne temem de vociferările lor infernale”². Curajul său a fost dealtfel apreciat de Coray, care prin intermediul lui Barbié îl felicita că „a triumfat împotriva ignoranței și a relei credințe”³. Referindu-se la traducerea *Filosofiei* de către Constandas, Philippide spune ironic: „Un curs de filosofie este un lucru foarte scabros, el va găsi mulți ignoranți care vor striga împotriva lui, trebuie să-i lăsăm să vorbească”⁴.

Cultura franceză prilejuia, din partea retrograzilor, atacuri asemănătoare, de care n-a scăpat nici Philippide⁵. Ei știau că profesorul grec trăise la Paris în timpul teroarei și că abandonase în acea vreme veșmintele de cleric, trăind „ca un laic”⁶. Deși nu relatează nimic despre evenimentele petrecute în capitala Franței în acele zile memorabile, influența curentului Enciclopediei este evidentă. El păstrează legături strînse cu intelectualii francezi și, după ce se întoarce la Iași, ținîndu-se la curent cu „ultimele teorii filosofice, cu noile cuceriri ale științei și cu noile curente sociale”⁷, comandînd ultimele apariții editoriale⁸ și citind pe Voltaire, Rousseau, Condillac, Kant, Bossuet și Mably⁹. A. Camariano-Cioran

¹ *Ibidem*, p. 123.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 126.

⁴ *Ibidem*, p. 127.

⁵ *Ibidem*, p. 145. Vezi și A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 132—133.

⁶ D. Philippides, ..., *op. cit.*, p. 224. Vezi și A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 614.

⁷ *Ibidem*, p. 615.

⁸ D. Philippides, ..., *op. cit.*, p. 28 și urm.

⁹ A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 615.

a arătat pe larg aceste bogate contacte ale lui Philippide cu cultura franceză, în toate domeniile științei, precum și faptul că „multe cărți reprezentative ale gândirii și științei franceze moderne au fost introduse în țările române, datorită zelului și insistențelor lui”¹.

Nedreptățit de contemporanii greci, Philippide a fost — cum subliniază Ecaterina Koumarianou — apreciat de istoricii români de mai târziu² pentru caracterul științific al operei sale. El credea „în importanța științei pentru desăvârșirea personalității umane”, considerînd că „sinteza știință-filosofie este idealul pe care-l profesează și către care tinde întotdeauna”³.

Locul pe care-l ocupă Daniil Philippide în istoriografia de la începutul secolului al XIX-lea a fost recent subliniat de Alexandru Elian, care îl consideră pe cărturarul grec „un cercetător și un gânditor original, înarmat cu un viu spirit critic și cu o remarcabilă îndemînare didactică”⁴.

Dimitrie Catargi și școala românească (*Problemele educației*). „Eseurile” pedagogice ale lui Dimitrie Catargi, aflate în manuscris la Biblioteca Academiei R.S.R., au fost puse la dispoziția cercetătorilor, în întregime lor, abia în 1970, prin editarea completă a tuturor manuscriselor rămase de la cărturarul grec⁵, de către Constantin Th. Dimaras. Înainte de a le analiza conținutul, trebuie să subliniem intenția declarată a autorului de a contribui prin sfaturile sale la educația copiilor *greci și români*⁶, unul dintre eseuri fiind chiar inspirat de un moment de criză a învățămîntului școlii de la Sf. Sava. „Există o neliniște și o nerăbdare generală — spune Catargi — din cauză că Școala de la Sf. Sava nu dă destule rezultate,

¹ *Ibidem* p. 616.

² D. Philippides, Barbié du Bocage ... *op. cit.*, p. 280.

³ *Ibidem*, p. 279—280. A. Koumarianou îi citează pe N. Iorga, N. Bănescu, C. Erbiceanu, A. Philippide, Șt. Pascu și Eugen Stănescu.

⁴ *Fontes historiae Daco-Romaniae III. Scriptores byzantini* (sec. XI—XIV), p. XVII, publicate de Alexandru Elian și Nicolae Șerban Tanașoca, București, Edit. Academiei R.S.R., 1975.

⁵ Dimitros Katardzis, *Τὰ εὗρισκόμενα*, editat de C. Th. Dimaras, Atena, 1970, 499 p.

⁶ *Ibidem*, p. 22—41, Σχέδιο τῆς ἀγωγῆς τῶν παιδιῶν Ῥωμηῶν καὶ Βλάχων, ποῦ πρέπει νὰ γένεται μετὰ λόγου στὰ κοινὰ καὶ σπητικά σχολεῖα.

după atâtea cheltuieli din anul acesta.”¹ Mai departe, explicînd hotărîrea de a scrie acest eseu, el declară: „Deci hotărîndu-mă să scriu prezentul eseu pentru *educația tineretului grec și român*, tot ce spun despre școala din București, spun și despre școala din Iași. Și deoarece școala din Țara Românească e considerată la fel, fie că învață elevi români, fie greci, orice spun despre unii, separat, se extinde și la toate locurile unde locuiesc aceștia.”

O dovadă a faptului că învățatul grec propune soluții de educație special adresate tineretului român o constituie și recomandății ca cele ce urmează: „Cetățeanul nostru, tînăr valah, trebuie să învețe să scrie și să vorbească *româna cultă*, să-nvețe în aceeași limbă a sa, în general, învățătura noastră și istoria bisericească, istoria Țării Românești și universale, la fel și geografia și istoria naturală, cutuma (obiceiurile locului) și dreptul, și ceva din științe, să scrie și să converseze despre lucrurile politice în limba vorbită și în cea cultă. Mai mult decît atît, îl preocupă ideea formării unor *buni cetățeni români*: „Pentru a forma asemenea cetățeni ai Țării Românești, trebuie să reformăm întîi școala și să procurăm cărțile de care avem nevoie”, spune eruditul grec, a cărui carieră românească — juridică și culturală — pare să-i creeze unele responsabilități față de această a doua patrie a sa. Între materiile necesare studiului, Catargi consideră că trebuie să fie: „gramatica română și cea grecească separat; dar și împreună: să se explice o limbă prin cealaltă”. Materiile trebuie predate *în greacă și română*, „sau cel puțin să se pregătească aceasta pentru viitor”².

Lipsa de rezultate, de „roade”, cum spune Catargi, a învățămîntului din Academiiile domnești ne arată că metoda didactică folosită în prezent nu e bună. „Sînt trei generații de cînd s-a întemeiat Școala de la Sf. Sava și încă nu-și poate dovedi utilitatea pentru toți acei care conduc țara administrativ și eclesiastic și pentru care a fost creată.”³

¹ *Ibidem*, p. 24—25. Observația lui Catargi coincide cu nemulțumirea arătată în 1784 de patriarhul Ierusalimului cu privire la situația învățămîntului. A. V. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 52.

² *Ibidem*, p. 25.

³ *Ibidem*.

Spre a nu jigni „vreun profesor sau vreun elev, nici Școala de la Sf. Sava, nici pe alcineva“, Catargi își extinde critica și asupra altor școli grecești din Constantinopol, Smyrna, Ianina sau Patmos ¹, punînd chiar problema unor reforme didactice pentru toate țările Europei. Am putea spune chiar că el semnalează unele deficiențe ale învățămîntului european. „Filosofii din Europa nu sînt mulțumiți de toate academiile lor vestite. Explicația pe care o dau aceștia din urmă se potrivește și pentru școlile noastre: ei spun că academiile au început în vremea barbariei în Europa și de aceea au căpătat o formă greșită; sau că acestea, în ce privește artele libere și științele, da, s-au desăvîrșit, dar în *tradiția culturii latine*, care se face în floarea vîrstei tinerilor și greșește mult, deoarece și modul de predare a acesteia este foarte slab, dificil și nerodnic, lucru care seamănă cu cultura greacă din școlile noastre“².

Așadar, nu pregătirea profesorilor de la Sf. Sava și din casele particulare e defectuoasă, nici elevii nu sînt slabi ³, ci metoda trebuie îmbunătățită. Pentru aceasta Catargi propune o serie de principii ale educației teoretice și practice a copiilor greci și români, dintre care cele mai importante se referă la: 1) Familiarizarea copilului cu dificultățile; 2) Selectarea ideilor — alegîndu-se cele mai familiare și necesare — și sistematizarea lor prin asociere, care face posibilă apoi memorizarea; 3) Însușirea treptată a acestor idei (întîi cele care țin de sensibilitate și apoi cele ale intelectului); 4) Învățarea limbilor de mic, fiecare limbă fiindu-i vorbită copilului de altă persoană; 5) Folosirea limbii pe care o știe copilul, pentru a-i transmite ideile, iar învățarea altei limbi să se facă explicîndu-i-o în aceea pe care o știe; 6) Explicarea noțiunilor și evitarea memorizării unor lucruri pe care nu le înțelege, pentru a-i deștepta curiozitatea; 7) Explicațiile date trebuie să-i redea sensul cuvintelor și nu forma lor; 8) Virtuțile trebuie să fie deprinse de copii înainte de a le cunoaște cauza; 9) Virtuțile trebuiesc dobîndite pe calea obișnuirii; 10) Respectarea dorințelor copiilor, care trebuie însă dirijate spre binele lor, căci înlăturarea acestora îi face apatici;

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*, p. 25.

³ *Ibidem.*

11) Dezvoltarea memoriei, care e foarte puternică pînă la 12 ani, de aceasta depinzînd dezvoltarea ulterioară a intelectului; 12) Însușirea treptată a cunoștințelor, mai întîi cele ale memoriei, și apoi cele ale intelectului; 13) Nu se dau ideile și cunoștințele copilului, numai cu ajutorul cărților. În carte el trebuie să găsească multe idei care îi sînt cunoscute; 14) Scrisul ne întipărește mai bine ideile în memorie, dar trebuie folosit cu măsură, ca auxiliar ¹.

În ce privește metodele practice pe care le propune Catargi, ele sînt următoarele:

1) Trebuie evitată severitatea prea mare și învățatul pe dinafară, fără explicații, fără a li se da idei copiilor. După 4—5 ani, copiii nu știu să citească decît acele cărți pe care au învățat să le citească.

2) Gramatica se învață superficial, deprinzîndu-i pe copii doar cu etimologia, nu cu sensul și spiritul limbii.

3) Limba greacă trebuie învățată „așa cum o știe copilul de la mama sa”. *Criticînd metoda psihagogică* ² — care explică textul de greaca veche prin sinonimele din greaca modernă, Catargi numește această „a treia limbă” mixobarbară și consideră această metodă ca fiind „cea mai rea pierdere de vreme și cea mai tiranică, nedînd copiilor noțiuni precise cu privire la sensul cuvintelor” ³.

Catargi pune accentul pe înmagazinarea de cunoștințe la o vîrstă la care memoria are posibilități excepționale, recomandînd lectura de poezii, lucrări de retorică și epistolare și spunînd că „Dacă memoria e săracă în idei, nici intelectul, nici imaginația nu se pot dezvolta” ⁴.

¹ *Ibidem*, p. 26—29.

² *Ibidem*, p. 31. Folosirii abuzive a acestei metode i se atribuie — între altele — rămînerea în urmă a învățămîntului Academiei domnești de la București și Iași.

³ *Ibidem*, p. 31—32. În critica metodei psihagogice, D. Catargi face unele observații interesante cu privire la *sinonime*: „Dar explicînd lecția, îngrămădesc pentru fiecare cuvînt, cîte patru-cinci, poate și mai multe cuvinte; prin aceasta greșesc însă, căci niciodată cuvintele nu sînt perfect sinonime, ci fiecare cuvînt are o ușoară deosebire față de altul care e considerat sinonim cu el și fiecare trebuie învățat numai la locul său ... Aceasta este cea mai mare pierdere de vreme și cea mai tiranică ... Citirea unei cărți este una dintre cele mai bune treburi cu care ne putem ocupa.

⁴ *Ibidem*, p. 32.

Ideile fundamentale ale lui Catargi, privitoare la învățămîntul școlilor din Principate — a Academiiilor în primul rînd — sînt cuprinse în acea parte a eseului despre educație în care *respinge sistemul filosofic al lui Coridaleu, adică neoaristotelismul*. El critică mai ales modul de predare a filosofiei, care se face după comentarii „și nu după text”. Atît *Logica* lui Coridaleu, cît și aceea a lui Voulgaris au un caracter de „comentarii” și nu trebuie predată ca atare de profesori. Aceștia trebuie doar să le consulte pentru propria lor orientare, iar de predat să predea textele comentate, care trebuie să fie succinte ¹. În acest sens, recomandă *Logica* lui Blemmydis, prin modul în care e alcătuită și prin concizia sa. Și aici găsim un principiu interesant pentru istoria ideilor, căci Catargi își argumentează această recomandare în termenii următori: „Deoarece și logica are influență asupra ideilor noastre, nu poate acționa asupra acestora ceva care nu are idei și cu toate acestea se intitulează un instrument al filosofiei, deși nu are ideile unei științe nu poate fie considerată numai ca instrument al aceleia.” ²

Trei lucruri sînt recomandate ca fiind esențiale pentru educarea tinerilor: *gramatica* (cu teorie și practică), *logica*, prin care învață să gîndească corect și *idei generale de filosofie*.

Criticînd orizontul limitat care se dă în școală și lipsa de precizie a noțiunilor căpătate aci, Catargi consideră că ele nu pot forma un *intelectual* ci doar *tot un profesor*. Exceptează însă pe acei puțini profesori a căror mare inteligență și cunoaștere a limbilor străine îi deosebesc de alții în modul de a predă. Tot așa, exceptează pe elevii care, fără un efort propriu, au citit autorii buni, au pătruns în filosofie și „au văzut cu un ochi mai curios comorile pe care le conține aceasta”. Definind *diletantismul* el arată că, deși aceștia din urmă profită în oarecare măsură de sfaturile profesorilor lor sau de propria lor pricepere, nicicînd ei nu vor putea lua din aceste fragmente sau din toate aceste lucruri inimitabile vreo idee a vreunei științe cu principiile ei. Pot într-adevăr să dobîndească din

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 33.

² *Ibidem*.

aceste cărți idei mai bune, imense și neprețuite, dar toate izolate și nelegate între ele.¹

Cere de asemenea ca cei care vor fi profesori sau vor să devină „filosofi” să cunoască temeinic greaca veche și latina, fiind de dorit de asemenea să cunoască și vreo altă limbă vie, „pentru a putea traduce din alte limbi *ideile contemporane* și să aducă bogăția *modei* în limba patriei lor”.

Negăsind în bibliografia greacă tot ce este necesar pentru educarea tinerilor, el recomandă un mijloc mai ușor, și anume „cărțile în limbile occidentale, care sînt gata și nu necesită altceva decît să fie traduse”². Și pentru a evita dificultățile alegerii lor, recomandă în primul rînd lucrarea de Massouet pe care i-a dat-o Boscamp³, afirmînd că nici o școală din Europa nu a avut un manual mai bun. Mai cere să se alcătuiască o gramatică românească și una de greacă modernă, precum și una pentru ambele limbi, explicîndu-se o limbă prin cealaltă. Alte lucrări a căror traducere i se pare necesară sînt: *Tezaurul limbii grecești*, care trebuie explicat în greaca modernă, traducerea *Dicționarului oamenilor iluștri* de L'Advocat, *Enciclopedia metodică* (aflat atunci în curs de apariție), *Istoria* lui Rollin, utilă, deși are un stil neîngrijit și „deși a fost tradusă, în școli nu s-a folosit cum trebuie”⁴.

În repetate rînduri insistă asupra necesității cunoașterii limbilor europene, „pentru ca școala să-și poată lua ideile noi care în fiecare zi apar din belșug în aceste părți ale lumii”.

Lecturile. Luînd ca model sfaturile lui Vasile cel Mare⁵ pentru citirea cu folos a cărților grecești, Catargi declară că vrea să îndrumeze lecturile⁶ tinerilor din vremea sa, după

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 35.

² *Ibidem*, p. 36.

³ C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Atena, 1965, p. 170.

⁴ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 36.

⁵ C. Th. Dimaras, *Histoire ...*, p. 170.

⁶ Συμβουλή στους νέους πώς να ωφελιούνται και να μη βλάπτονται απ τα βιβλία τα φράγκικα και τα τούρκικα, και ποιά vă' vai ή καθ' αυτό τους σπουδή. Vezi D. Katardzis, *op. cit.*, p. 42–71. Reproducem aici caracterizarea făcută de Catargi spiritului critic. El condiționează competența în materie de lecturi, de *vîrstă și experiență*, care-i permit să-și facă o părere despre toate și văzînd „multe de același fel”, poate să *compare* și să *propună*. Precizează chiar că „pentru a putea omul să facă propuneri generale, din propriile sale idei, trebuie să aibă cele trei calități arătate mai sus”.

cerințele contemporane, cu priceperea pe care i-o dau vârsta și experiența. Sfaturile sale se adresează tinerilor greci, dându-le ca exemplu meșteșugarul care, ca să-și poată exercita în condiții optime meseria, trebuie să folosească experiența altor meșteșugari, din alt neam, în stricta sa specialitate. Tot așa, un tânăr grec va trebui să citească ceea ce îi este util, în calitatea sa de grec. E foarte interesantă definirea naționalității pe care o dă Catargi în acest pasaj: „prin creștin grec înțeleg un cetățean al unui neam pe care aceste două nume îl fac să fie membru al societății politice, de la care și-a luat numele. Aceasta, deci, avînd legi politice cunoscute și norme bisericești anumite, îl fac astfel diferit de oricare altul, care este membru al unui stat cu altă religie.”

Încercarea de a defini statutul etnic al grecilor îi apare cu atît mai necesară cu cît ei nu formează un stat în sine, ci sînt supuși unei alte puteri, ceea ce îi face dealtfel pe unii occidentali să le nege existența unei patrii¹. Contestînd vehement această asimilare a grecilor cu neamurile supuse, Catargi arată că, deși nu participă la administrația propriu-zisă a statului, totuși, prin șefii lor bisericești ei sînt legați de conducerea cea mai înaltă, ceea ce face ca și dintre șefii lor, mulți să fie politici. Invocă mai ales proprietățile de pămînt și autonomiile politice (mikroutzika systimata politika me pronomia). Dar argumentul său cel mai puternic, formulat cu o explicabilă mîndrie, este acel al păturii conducătoare grecești (patriarhi, arhieriei, mari dragomani, domni ai țărilor române), adică a fanarioților care se afirmaseră de un secol ca o putere a Imperiului otoman de o indiscutabilă importanță, care participa la conducerea sa politică (avtoi oloi loipon polla kala summetehoun sto politevma)². Interesant este *caracterul deschis al acestei pătrui sociale*, căci Catargi considera că toți grecii pot ajunge la ocuparea acestor demnități: „k’ol osoi ehoun dikio k’arada na ghenoun tetoioi diladi ol’oi Romioi”³.

¹ *Ibidem*, p. 44. „γὰρ τοῦτο καὶ περὶ πάντας το ἀπ τὸν ὄρισμό τοῦ πολίτη ποὺ διδ’ ὁ Ἀριστοτέλης, μᾶς κατηγοροῦνε μερικοὶ Φράγκοι πῶς δὲν ἔχουμ’ ἐμεῖς πατρίδα.”

² *Ibidem*, p. 44.

³ *Ibidem*.

Definind dragostea de neam — ea trebuind să fie mai puternică decît aceea de familie, iar dragostea de familie mai puternică decît iubirea de sine¹ —, Catargi recunoaște însă că, deși acestea sînt sentimentele grecilor, ei nu le pot și nu trebuie să le exprime liber, să le exteriorizeze, ca neamurile libere. Pără îndoială, referirea la glorioșii străbuni — fie ai antichității (Pericle, Temistocle), fie ai perioadei bizantine (Teodosie, Belizarie, Narses, Bulgarohtonul sau Tzimis-kis), aveau să trezească mîndria adormită a neamului supus. Cu un talent autentic și cu un ton vibrant ce nu se poate confunda cu patetismul retoric, eruditul fanariot se întrebă: „Cum să nu ude cu lacrimi — purtîndu-și jugul sclaviei — locurile pe care le-au înroșit cu sîngele lor aceia [străbunii], cu gloria și înțelepciunea lor. Cum să se îndepărteze de pămîntul care este mormîntul lor (și al celor liberi) și să nu se grăbească să moară, ca să-și amestece cenușa cu a acelora”².

Specificul național este explicat de Catargi în diferite feluri și în repetate rînduri, cu intenția de a fixa cît mai adînc în mintea tinerilor această noțiune. Spre a-i feri de imitația sterilă sau de depersonalizare și înstrăinarea pe care o poate produce aceasta, el cere ca lectura cărților străine să fie făcută *spre folosul neamului*, așa cum o albină adună ce îi trebuie pentru stup.

Găsim o adevărată teorie a receptării în cuvintele lui Catargi care condamnă cu vehemență împrumuturile superficiale: „Deci acei dintre noi, care învață în limbi străine și într-un fel oarecare se înstrăinează în alte țări, nu trebuie să rămîină în acestea și să-și renege patria, să lipsească, condamnîndu-se singuri la un exil veșnic, ci din nou să revină la locurile lor și, *neglijînd alte idei, să-și însușească pe acelea care se potrivesc neamului lor* și îi folosesc și numai pe acelea să le slăvească și să le aibă mereu în gura lor sau să le scrie și să le transmită cu pana”³.

În mai multe rînduri condiționează valoarea unei cărți de încadrarea sa în problemele timpului.⁴ Critică lecturile

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 45.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ *Ibidem*, p. 48. „deoarece studiază cultura grecească fără nici o legătură cu secolul lor...”

întîmplătoare ale tinerilor care „citesc ce la cade în mînă”, evitîndu-le pe cele cu adevărat necesare (didactice și tehnice), deoarece le găsesc plicticoase. Ei preferă autorii agreabili, cu un stil plăcut și figuri retorice, lăsînd deoparte cărțile „mușcătoare”, „amare”. Chiar atunci cînd se îndreaptă către lecturi folositoare, cum ar fi *Spiritul legilor* de Montesquieu, ei o fac fără să aibă pregătirea necesară în chestiuni juridice, sau citesc *Istoria generală* a lui Voltaire și *Filosofia istoriei*, fără a fi citit mai întîi o istorie a neamului lor¹: În sfîrșit, cea mai periculoasă lectură este — după Catargi — aceea a lui Voltaire, care trebuie citită înarmat cu o panoplie, spre a nu fi dăunătoare. Îl denunță pe Voltaire — care a devenit „alpha și omega în cultura contemporană” — ca fiind periculos pentru formarea tinerilor. Mai sigur e că un tînr va deveni un om bun — spune Catargi — dacă nu-i va citi lucrările².

Admirația sa nelimitată e închinată *Enciclopediei Metodice*, „care cuprinde, concis și suficient, toată filosofia contemporană a Europei”³. Enciclopedia conține toate științele și toate artele, fiecare din ele fiind scrisă de cei mai buni autori, putînd satisface pe cei mai exigenți. Dacă cineva vrea să aprofundeze vreo știință pentru slujba sa și o găsește tratată prea scurt în Enciclopedie, să încerce să o găsească mai pe larg. Exclamă cu admirație: „Măcar să poată cineva să-i treacă prin minte ideile pe care le cuprinde această carte”. Subliniind că nimeni nu poate avea două specialități deodată, găsește că pentru cultura generală textele Enciclopediei sînt suficiente.

Între recomandațiile date tinerilor este și aceea a alegerii ocupației de „scriitor”, adică de intelectual, care la acea dată nu avea încă un statut bine precizat la noi, temîndu-se să nu-l „scandalizeze acest îndemn pe vreun tînr, deși s-au scuturat de acest scandal mii de oameni mari, care au scris în toate domeniile”⁴. Dă exemplul unor regi însemnați care n-au disprețuit să „ia condeiu înșiși”. Stabilind niște reguli ale scrisului, el cere să se scrie clar, să se respecte religia,

¹ *Ibidem*, p. 51.

² *Ibidem*, p. 56.

³ *Ibidem*, p. 61.

⁴ *Ibidem*, p. 63.

recomandînd și o scriere caligrafică, deoarece tiparul nu e încă accesibil în Grecia. Catargi arată că toate neamurile civilizate au principii de caligrafie, iar europenii au și caligrafie și tipar și deploră situația grecilor, care nu au nici una nici alta. Adresează un apel profesorilor, cerîndu-le să dea exemplu, introducînd scrierea frumoasă.

În ce privește meseria de profesor, Catargi o găsește mai plăcută decît a dregătorilor¹. El schițează cu admirație portretul unui profesor european, care în biroul său îți vorbește cu multă precizie despre cer, despre mare și despre aer, despre țări și orașe din Siam și pînă în Mexic. Definește scopul meseriei didactice ca fiind „desăvîrșirea într-o știință și transmiterea sa altuia”. Politicul se caracterizează prin „cunoașterea a ceea ce este posibil și a face public ceea ce este folositor”². Vrea ca această carte a sa — deși el nu se consideră a fi cel mai bun om politic — să fie utilă pentru interesul statului, iar profesorul căruia nu-i place „să o judece și dacă vede că altul este binele obștesc, să mi-o spună fără patimă”³. Apelul pe care-l adresează profesorilor este un apel la simțul lor de răspundere, la datoria de a-i îndruma pe tineri, spre „a nu-i lăsa să citească fără rost cărți străine”. Le cere însă să nu procedeze după metodele Inchiziției, ci să le îndrume lecturile în sensul nevoilor lor, spre a nu deveni ei, profesorii, „cauzele răului din prezent”⁴. Aluzia e mai mult decît străvezie și se referă la obsesia lui Catargi cu privire la pericolul pe care-l reprezintă pentru educație opera lui Voltaire. Cum se explică aceste „limite” ale învățatului grec și înclinația sa pentru despotismul luminat „mai conservator din punct de vedere religios decît cel din alte țări europene”?⁵ Explicația o găsim nu atît în gîndirea sa religioasă, cît în cea politică. Am văzut, mai sus, cum definește naționalitatea poporului grec și statutul acestuia în cadrul Imperiului

¹ *Ibidem*, p. 67.

² *Ibidem*, p. 68.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ C. Th. Dimaras, Δημήτριος Καταργίς..., Atena, 1965, p. 20—21. Idem, 'Ο φιλευθερισμός τοῦ Δ. Καταργίη. Atena, 1965, p. 17. Vezi și Al. Dușu, recenzia acestei lucrări în *Rev. ét. sud-est europ.*, V, 3—4, 1967.

otoman. Am subliniat mîndria cu care înfățișează progresele grecești, în ciuda acestui statut diminuat de neam rob, datorită accedării unor reprezentanți merituosi ai săi la cele mai înalte grade ierarhice bisericești și politice. Ca toți gînditorii din această categorie de conservatori ai ortodoxiei, Catargi vedea în Patriarhie și în privilegiile sale salvarea a însăși existenței poporului grec. De aceea, admiratorul Enciclopediei va ajunge la o formulă neașteptată — subliniată de C. Th. Dimaras ca fiind caracteristică pentru acest mod de gîndire: „... pînă cînd mi-a dat Dumnezeu și prima Enciclopedie, și nu mai am nevoie de altă carte”¹. Nu putea fi totuși de acord cu atacurile voltairiene și nici adopta o atitudine anticlericală, pe care — așa cum am văzut — le consideră „răul din prezent”.

Aplicînd însă un „criteriu novator oridecîteori sesizează adevărata cale de dezvoltare a societății”, Catargi nu mai deosebește pe membrii acesteia după „vechea clasificare în creștini și păgîni”², ci după gradul lor de cultură și după atitudinea față de problemele culturii. Tripticul „sophos (înțeleptul), imimathis (semidoctul), amathis (incultul)” ne arată o dată mai mult originalitatea autorului, care creează o nouă tipologie umană, în funcție de cultura individuală și, mai ales, semnalînd pericolul pe care-l reprezintă pentru societate semidoctul, mai dăunător, în multe privințe, decît chiar incultul.³

Definind aceste trei categorii de indivizi, în frumosul său eseu, intitulat: *Discurs îndrumător pentru a te cunoaște pe tine însuși și pentru educarea obștească a neamului, învățatul, semidoctul, incultul*, Cartargi marchează o etapă importantă în evoluția spiritului critic. Definițiile sale sînt precise, bogat exemplificate și explicate și oferă criterii utile omului de cultură, *noului tip de intelectual*. „Învățat este acela care știe multe, care a învățat în mod organizat lecțiile, care nu a părăsit ceea ce îl interesează, toată viața sa, care își dezvoltă cunoștințele tot mai mult și mai mult și prin aceasta își dezvoltă puterea minții sale. Deși acesta dorește să le știe

¹ C. Th. Dimaras, *Ibidem*, p. 34.

² V. recenzie lui Al. Dușu citată mai sus, p. 607.

³ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 96 și urm.

pe toate, dar văzînd că nu poate să le știe pe toate bine, de aceea dă înțîietate unei singure materii și se dedică cu totul acesteia; știind de asemenea că nici o știință nu este așa de deosebită de celelalte, pentru a fi învățată fără celelalte și vrînd să o învețe bine pe a sa, se apropie și de celelalte de care are absolută nevoie ... Cu toate acestea, nu decide că este învățat sau că este singurul din lume așa cum e, ci se gîndește, pe bună dreptate, că mai sînt și alți mulți ca el și mai buni ca el. Dar în afară de cele pe care le știe bine, își dă seama că pe toate celelalte nu le știe, așa că trebuie să le învețe de la alții și să se-ncreadă în acei care le-au învățat la vremea lor, de acolo de unde trebuiau să le învețe, care s-au exercitat mulți ani pentru aceasta și care pentru acest motiv sînt considerați cei mai buni. Apoi, învățatul nostru are o mare încredere în sine pentru cele ce a învățat, temeinic, pentru cele ce le știe prin exercitare îndelungată ...” Pentru a evita confuziile, „întotdeauna își analizează bine propriile sale idei, dacă sînt clare, ca să fie mai liniștit în propriile sale concluzii, că nu sînt greșite” ¹.

Completarea permanentă a cunoștințelor este o preocupare constantă a eruditului, care tinde să se desăvîrșească în specialitatea sa. Corectitudinea este o altă calitate indispensabilă a acestuia. El trebuie „să scrie sincer ceea ce știe și ceea ce presupune, să-și expună *principiile*, să le *dezvolte metodic* și să-și *delimiteze preocupările*. Ceea ce e probabil, să-l scrie ca atare, ce e îndoielnic, ca îndoielnic ...” ².

„Semidoctul, pentru că a început să învețe o meserie, crede că le știe pe toate bine; sau și dacă a terminat-o repede, o lasă, crezînd că o știe cît trăiește. Cu aceeași ușurință, trece la alte multe, sau aproape la toate; sau mai spune, dacă a învățat una, că le știe pe toate. Ca și atunci cînd, ca să arate că este savant, nu există lucru de care să se vorbească într-o conversație și să nu o știe.” ³ Semidoctul critică o carte pe care n-a citit-o. Dealtfel, în general, critică și dă crezare unor lucruri ciudate sau probabile, mai curînd decît celor dovedite. Vorbește, în genere, despre ceea ce știe, sau, fără

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 95.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 96—97.

să cerceteze o chestiune, declară că e o minciună, o eroare, imposibil. Folosește locuri comune și generalități. Când scrie, lucrarea sa e asemănătoare cu vorbăria sa. Niciodată nu se potrivește conținutul cu titlul pe care i-l dă.

„Incultul nu știe nimic cu adevărat, dar nici nu se ocupă să știe ceva sau să învețe ... nici nu face vreun efort și crede că face bine să nu întreprindă lucruri imposibile.” Incultul crede tot ce aude, fără nici un discernământ, laudă cărțile, dar nu le atinge deloc, ca pe un lucru peste puterile lui. „El pe învățați îi laudă, dar nu deosebește care și cât sînt de valoroși.”

Am reprodus cîteva din caracterizările lui Catargi care, după aceste definiții generale, analizează amănunțit fiecare din cele trei tipuri de cultură, pătrunzînd mai mult în specificul fiecăruia din ele. Referindu-se la organizarea activității și la spiritul științific în care trebuie realizată, el dă de exemplu pe învățat, pentru care cea mai mare bucurie este să se asigure de studierea particularului și tot așa „*să lase deschise și nedefinitive multă vreme generalizările pe care le va face*”, în timp ce semidoctul, dimpotrivă, consideră că acesta este un semn de prostie și se ferește să dea această impresie.¹

Tot antitetic sînt prezentate de Catargi și alte caracteristici, ca de exemplu lectura adevăratului om de cultură, care „cînd citește ceva, întreaga sa minte este îndreptată către sensul general al lucrării, iar detaliile le privește în corelația lor și legate de sensul general”. Incultul, însă, *rămîne la detalii*, pe care nu le pune în legătură între ele, nici cu întregul. El *nu se poate ridica niciodată la general*, incapabil să facă comparații și să deosebească cele asemănătoare și cele ce diferă între ele. „Învățatul știind că nu poate cuprinde toate cărțile, le alege și mai întîi citește cu atenție pe cele *care țin de specialitatea sa* și apoi, cu discernământ, va citi și multe altele, dar nu pe toate. Incultul, are nu are legătură cu preocupările sale, se repede și nu le alege, ca să le cuprindă pe toate împreună”². În timp ce omul cult, deși „e o carte vie de învăță-

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 99.

² *Ibidem.*

tură", nu este totuși sentențios, incultul este dogmatic ¹. Învățatului îi trebuie mulți ani, spre a se desăvîrși, iar semidoctul crede că e desăvîrșit, cu mult mai puțină învățătură.

Insistînd asupra *specializării*, Catargi consideră că omul cult caută „să știe ceea ce constituie ocupația sa” și este un etern elev, în timp ce semidoctul este toată viața profesor, iar incultul nu e nimic, cît trăiește ².

Portretul învățatului este schițat cu deosebită căldură și cu mult talent: „El este întodeauna cu veselia în suflet, permanent pașnic față de toți; nici nu nutrește vreun sentiment urît pentru cel ce scrie sau vorbește. Dimpotrivă, este fermecător, glumeț și plăcut în obiceiurile sale, în conversație, în lucrările sale, cu un cuvînt, imaginea vie a înțelepciunii și a bunătății.” ³ Semidoctul este, bineînțeles, cu totul altfel: Numai cît se uită cineva la chipul său și își dă seama că este un om tulburat și schimbător ... iar compania sa este numai furie, ceartă și tiranie; sau numai acreală, luptă și dezordine în ceea ce scrie. ⁴

Traducerile. Chestiunea traducerilor, asupra căroră revine aproape în toate eseurile sale și prologul traducerii *Științei guvernării* de Réal de Curban, este — alături de problema educației — preocuparea principală a lui Catargi în materie de cultură. În prologul amintit, lăudînd inițiativa domnului Mihai Șuțu referitor la traduceri, arată că „acesta este un lucru deosebit de important și acum în toate regatele”. În ce privește competența sa ca traducător, o dovedește prin experiența pe care o are de atîția ani pentru limba franceză, precum și faptul că posedă cele mai bune dicționare franceze și greco-latine, și o bibliografie pe care o poate folosi. Nevoia alcătuirii unor dicționare francezo-grecești le revine grecilor — în concepția sa — și nu vreunui „musiu” care nu le știe bine limba ⁵. Și formarea „unui tip nou de tînăr grec” este condiționată de Catargi tot de o bună

¹ D. Katardzis, *op. cit.*, p. 100.

² *Ibidem*, p. 101.

³ *Ibidem*, p. 103.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 63.

cunoaștere a limbii sale și a limbilor străne,¹ „care trebuie învățate cu profesori străini”².

O severă critică a traducerilor grecești din lucrările occidentale³ îl determină să considere „mai bune” doar traduceri de comedii de Molière și a unor piese de Metastasio⁴.

„*Ateismul*” lui Neofit Ducas. Am văzut, atunci, când ne-am ocupat de ideile moral-politice ale lui Veniamin din Lesbos, Athanasie Psalidas și ale altor cărturari, că una din acuzațiile cele mai grave ce li se aduceau de către Patriarhie era aceea de „ateism”. În linii mari, aceasta echivala cu o stigmatizare a respectivului intelectual ca periculos pentru ortodoxie, prin creditul prea mare pe care-l acordă teoriilor științifice occidentale și îndepărtarea sa — prin aceasta — de cuvântul Bisericii⁵. Rareori această atitudine mergea pînă la negarea existenței lui Dumnezeu, iar critica antiteologică era de fapt un atac anticlerical.

Vom analiza, în cele ce urmează, o polemică aprinsă dintre cunoscutul profesor bucureștean — și apoi brașovean — Neofit Ducas și patriarhul Chiril. Cel dintîi, într-o scrisoare-memoriu adresată Patriarhului, atacase luxul și moravurile înaltului cler constantinopolitan⁶, iar călugărul care scrie din partea patriarhului îi răspunde cu un volumaș de 120 de pagini, declarînd că „ar trebui însă să-i răspundă prin cărți întregi”, dar se va mulțumi să se refere doar la atacurile sale privitoare la ierarhia ecleziastică, făcînd totodată o prezentare a istoriei Bisericii.

Ceea ce ne interesează în cele ce urmează nu este apărare în sine a Bisericii, ci influența pe care o exercitau ideile vremii chiar asupra unui reprezentant al partidei conserva-

¹ *Ibidem*, p. 65.

² *Ibidem*, p. 69.

³ *Ibidem*, p. 314—316.

⁴ *Ibidem*, p. 316.

⁵ A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 213.

⁶ Neophitos Doukas, Σοφιστής, Aegina, 1825.

toare, asupra unui retrograd care respinge cuvintele noi¹. Ne va interesa, de asemenea, permanenta relație pe care acest eclesiast o face între *funcția bisericească* și *cea politică* a ierarhiei Patriarhiei, precum și unele din *atribuțiile laice* ale acesteia.

Nu trebuie să uităm că textul începe chiar cu declarația „sînt și eu eclesiast”², adică în măsură să-i răspundă lui Neofit Ducas. Primul reproș pe care-l adresează acestuia este faptul de a fi „îndrăznit să se apropie de religie, de care e interzis să ne apropiem”. Răspunsul este cel al întregului neam grec, sau — pentru a folosi expresia lui Chiril — „vocea neamului” pe care trebuie să o audă Ducas.

Întreaga apărare este *fundamentată istoric*. În prima parte, se arată că Biserica „a rămas, cu toate schimbările politice, strîns legată de principiile pe care le-a avut de la întemeierea sa.”³ El consideră că sistemul Vechiului și Noului Testament este *democrat prin esență*, iar *egalitatea*, pe care legiuitorii n-au putut să o mențină pentru vreme îndelungată, se păstrează în Biserică, unde toți credincioșii sînt egali în fața lui Dumnezeu. Acest principiu fundamental a fost totdeauna respectat, iar atacurile lui Ducas la adresa arhieriei și a privilegiilor lor constituie un alt capitol, al ierarhiei, unde — prin definiție — nu se poate cere egalitatea.

Continuînd schița istorică, pentru a demonstra că istoria Bisericii este strîns legată de cea politică, Chiril face o amănunțită expunere a funcțiilor bisericești și fundamentarea lor juridică și o paralelă între puterea Patriarhului și administrația politică. Găsim prezente într-o „apărare” a Bisericii, scrisă de un prelat, idei rousseau-iste, ca aceea a *contractului social*,

¹ Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1920, p. 221. „Un fait intéressant à constater est que, même les brochures, assez peu nombreuses d'ailleurs, qui ne s'inspirent pas des doctrines constitutionnelles... subissent inconsciemment l'influence des idées nouvelles...”.

² Ἀπολογία Ἱστορική καὶ κριτική ὑπὲρ τοῦ Ἱεροῦ Κλήρου τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας..., f.l., 1815, p. 1.

³ *Ibidem*, p. 3.

folosite în cadrul argumentației istorice. „Cînd un neam vrea să aleagă un om și să-i încredințeze organizarea sa internă — scrie Chiril — acesta se numește, după lege, conducător sau rege; deoarece există totdeauna *un contract* între acesta și popor, prin care se deosebesc drepturile celui condus de ale conducătorilor; cît timp acesta respectă contractul, poporul nu are dreptul să-i retragă conducerea și să i-o dea altuia, iar cînd vrea să folosească forța, aceasta se numește *revoltă și revoluție*.¹ Dacă poporul s-a înțeles atunci să treacă conducerea prin moștenire și urmașilor săi, aceștia sînt moștenitori legali și, în măsura în care respectă contractul amintit, nimeni nu are dreptul să-l ia acestora. Dar dacă un particular ar vrea să-și însușească conducerea vreunui neam, fără alegerea acestui neam și fără contractul prealabil (preexistent), acesta e numit „uzurpator și tiran” și nu are alt drept pentru putere decît al forței. Cînd altul îl condamnă și îi ia conducerea cu aceste mijloace, atunci al doilea, deoarece are același drept ca cel dintîi, nu se numește „uzurpator”².

În ce privește conducerea dezordonată a lucrurilor publice de către clerici, Chiril răspunde că această dezordine este consecința inevitabilă a transformării generale a situației și nu se putea îndrepta decît puțin cîte puțin, așa cum s-a și întîmplat. Deoarece *neamul a început să se ridice și să se lumineze* ... clasa conducătoare, știind că acest neam supus îi era necesar și că fără cele bisericești îi era imposibil să-și păstreze puterea, a vrut să numească o ierarhie printre arhieriei, stabilind veniturile și impozitele înaltului cler.³

Asocierea Bisericii cu neamul se face de-a lungul întregii pledoarii, iar Patriarhul este „conducătorul Bisericii și al neamului”⁴, el fiind și „*judecătorul suprem al litigiilor creștine civile și bisericești*”⁵. Tribunalul Patriarhiei nu are un caracter profesional, neavînd oratori de meserie, nici documente speciale, „care mai curînd întunecă cu sofisme adevărul ... ci cu semnăturile datornicilor și creditorilor, cu martori și

¹ Ἀπολογία... p. 6.

² *Ibidem*, p. 14.

³ *Ibidem*, p. 30.

⁴ *Ibidem*, p. 33, 38.

⁵ *Ibidem*.

adesea cu adevărarea împlicinaților, care confirmă cu modestie adevărul. Atunci cînd e nevoie de socoteli și registre, se numesc judecători de meserie, pe care-i alege Patriarhul și, după referințele lor, se ia hotărîrea. În cazurile îndoielnice, în care nu există nici chitanțe, nici mărturii, se recurge la jurămînt ¹ ... Singura pedeapsă pe care nu o judecă Patriarhul este pedeapsa cu moartea. El convoacă Sinodul săptămînal și stabilește, între altele, ce cauze aparțin Bisericii și care Ghenos-ului (neamului) ... Patriarhul discută în Sinod și marile procese din Constantinopol și ale diferitelor diferende ale creștinilor, pe care le hotărăște Curtea imperială să fie judecate de Patriarhie ².

Chiril semnaleză și un progres însemnat realizat de puterea laică atunci cînd spune că, în procesele mari ale Bisericii sau ale Ghenos-ului (neamului), se convoacă și adunarea națională (ethniki synathrosis), unde trebuie să fie prezent și marele dragoman al imperiului.³ E, de asemenea, menționată întrunirea Sinodului cu prezența episcopilor laici, în anumite împrejurări. În concluzia acestei ample prezentări a situației Bisericii Răsăritene, se precizează: „lucrurile sînt astfel organizate, ca buna armonie să fie desăvîrșită între Ghenos (neam) și Biserică și între Biserică și administrație” ⁴.

Și atunci cînd se explică veniturile arhierilor, care sînt *legale* și *drepte*, avînd ca scop asigurarea unor mijloace mai bune de existență pentru conducătorii *Bisericii și neamului*, se precizează din nou competența arhierilor în materie politică (civilă) ⁵ și rolul lor pentru binele marii Biserici (To Koinon tis Megalis Ekklesias). Căci „dacă contribuția Bisericii nu mai este plătită, cînd e nevoie, nu i se mai păstrează privilegiul și dacă arhierii încetează de a mai ajuta, cade întregul sistem al Bisericii” ⁶.

Se mai desprind din această lucrare, scrisă de un eclesiast, considerații interesante privind libertatea unui popor, care

¹ *Ibidem*, p. 38.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 41—42.

⁴ *Ibidem*, p. 48—54.

⁵ *Ibidem*, p. 66.

⁶ *Ibidem*, p. 68.

nu poate exista fără cultură: „Un popor barbar nu poate fi liber niciodată; pentru un asemenea popor, libertatea este cel mai mare rău pe care i-l poate da cerul” ¹.

Problema *naționalității* popoarelor sud-est europene sub dominația otomană este tratată, desigur, din punctul de vedere al Bisericii, dar nu fără observații juste pe marginea evenimentelor istorice ². Un frumos elogiu al românilor arată că aceștia „deoarece aveau vechi domni vrednici și-au păstrat drepturile și libertatea cu forța armelor, împotriva puterii care atunci era cea mai mare a lumii. *Acestei firi curajoase a lor îi datorează existența lor politică de astăzi și privilegiile lor.*” ³

Chiril dovedește însă o gândire contradictorie atunci când — referindu-se la Dorotheos Proios, Veniamin din Lesbos, Koumas, Vardalachos și alți „oameni învățați și înțelepți, care au reușit în Grecia marea schimbare pe care o vede și Ducas” — el consideră greșită opinia lui Ducas după care această schimbare se datorește în mare măsură „epocii”. Deși îi admiră deci pe cei mai luminați cărturari ai Greciei și spune despre Coray că „Europa îl stimează și-l respectă pentru virtutea și cultura sa”, iar „neamul grecesc trebuie să-i poarte recunoaștința veșnică pentru eforturile sale atât de utile” ⁴, autorul acestei broșuri nu-și dă seama că acestea erau într-adevăr rezultate ale progreselor ideologice ale vremii. Totuși, e convins de valoarea erudițiilor amintiți mai sus, care reprezentau un nou curent de gândire în cultura greacă și mai ales a tineretului grec „care au căpătat în epoca noastră *idei drepte* și nu mai au ceață în fața ochilor ca acei gramaticieni ..., datorită manualelor lui Coray” ⁵.

Când vorbește însă de Revoluția Franceză, același prelat, deși recunoaște că „poporul francez este unul din cele mai luminate popoare ale Europei”, consideră că „deoarece îi lipsește însă virtutea și religia, nu era posibil să se bucure de libertatea pe care o dorea. Revoluția i-a făcut să piardă și acea libertate pe care o dobândise sub regi ... și deoarece a

¹ *Ibidem*, p. 88.

² *Ibidem*, p. 88—89 și urm.

³ *Ibidem*, p. 110.

⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁵ *Ibidem*, p. 114—115.

suferit multe și a produs și altor popoare asemenea rele, s-a grăbit în cele din urmă să revină la prima sa situație, fără a se alege din asemenea mișcări cu altceva decît cu răni, cu sacrificii interne și ura altor popoare.”¹

Cu totul neașteptată — în scrierea unui prelat — este și incursiunea în viața economică a Greciei pe care o face, spre a-i dovedi lui Neofit Ducas că nu se poate încă da o dezvoltare mare a meșteșugurilor, deoarece condițiile social-economice în care trăiesc grecii nu permit aceasta. El face o paralelă între situația meșteșugurilor din Europa și aceea din Imperiul otoman, arătînd că: „Nevoile statului introduc meșteșugurile cînd sînt mulți locuitori și puțin pămînt ... Pentru a se deschide un atelier de orice meșteșug, trebuie de la început o mare sumă de bani. În Europa, sau sînt bogați și întreprinzători (iar bogați există mai ușor unde moștenirea trece la mai multe generații) și depunîndu-se suma cerută, se înființează aceste ateliere, sau se împrumută *cu o camătă moderată*. Mărfurile lucrate în ateliere noi sînt întotdeauna mai scumpe decît cele care se fac în ateliere create de mulți ani; și dacă se vînd ca și ale altor meșteșugari vechi, trebuie să producă pierderi atelierelor noi. De aceea, conducerea Europei a împiedicat să intre în statul lor tot ceea ce se produce în străinătate, putînd în acest fel să-și păstreze meșteșugarii. În afară de asta, conducerea au acordat privilegii și tot felul de ajutoare atelierelor meșteșugărești și astfel au putut să susțină meșteșugurile ...

În Imperiul otoman, însă, sînt oameni puțini și e mult pămînt. *Banii lipsesc*, iar împrumuturile au *o camătă așa de mare*, că nici un fel de comerț sau meșteșug nu poate da atîta cîștig. Conducerea nu poate împiedica aducerea mărfurilor străine. Privilegiile ar rămîne doar scrise pe hîrtie. În Turcia nu există siguranță. Meșteșugarii din Europa nu rezistă aici, deoarece le lipsește modul liber de viață cu care erau obișnuiți în Europa ... Diferite mașini necesare meșteșugurilor trebuie de asemenea să fie aduse din Europa, dar dacă se strică cea mai mică parte a mașinii, nu se găsește fierar care să o repare. Greutățile ca să se introducă la noi

¹ Ἀπολογία, p. 89.

meșteșugurile sînt greu de depășit. De aceea, nu poate fi sfătuit poporul — așa cum o face Ducas — să introducă meșteșugurile”¹.

Din textul acestui eclesiast ortodox reținem, în problema care ne interesează, distincția pe care o face între puterea laică și cea bisericească și importanța cumulului celor două funcții în activitatea marilor prelați ai Patriarhiei. Dar mai ales, subliniem *puternicul ecou al ideilor noi și prezența celor mai dezbătute noțiuni juridice și politice ale vremii în acest text de apărare împotriva atacului anticlerical al lui Neofit Ducas*. Pasajul cel mai elocvent pentru atitudinea contradictorie a acestor cărturari din cercul Patriarhiei de la Constantinopol este acel referitor la Revoluția Franceză. În ce privește considerațiile de politică economică de mai sus, ele exprimă o luciditate și o cunoaștere a doctrinelor economice greu de bănuir într-un mediu clerical, dar totodată și incapacitatea de a depăși gîndirea tradițională și de a remedia starea de lucruri existentă în condițiile feudalismului tîrziu al ținuturilor stăpînite de turci.

LITERATURA SATIRICĂ ÎN LIMBA GREACĂ DIN PRINCIPATE (1774 — 1830)

LITERATURA SATIRICĂ ROMÂNEASCĂ A EPOCII

În condiții noi — economice, sociale și politice — create de pacea de la Kuciuk-Kainargi, se producea, în întreg sud-estul european, criza unui proces de tranziție. Deschiderea navigației pe Marea Neagră pentru vapoarele sub pavilion rusesc însemna un puternic impuls dat capitalului comercial din această zonă și, în consecință, dezvoltării unei burghezii

¹ 'Απολογία, p. 117 — 120.

balcanice.¹ Restaurarea dominației turco-fanariote în țările române, prin pacea de la Kuciuk-Kainargi, se făcea „în condițiile procesului de dezagregare internă și ale noilor înfrângeri suferite în războaiele cu puterile creștine”² de Imperiul otoman. Noul statut juridic al raporturilor dintre Imperiul otoman și Principate creat sub presiunea Rusiei limita atât exploatarea economică a Porții, cât și dominația sa politică. Slăbirea monopolului turcesc permitea exploatarea produselor agricole ale țărilor române și în alte țări, în afară de Turcia. Acest început al unei emancipări economice a făcut posibilă apariția unor premise ale relațiilor capitaliste și în Moldova și în Țara Românească. Deși nu se poate încă vorbi de o burghezie³, găsim elemente burgheze din ce în ce mai numeroase și mai active și, mai ales, se conturează progresele unei categorii de negustori, datorită dezvoltării comerțului și manufacturilor. Ei încep să dispună de mici capitaluri acumulate prin comerț sau camătă. E ușor de înțeles că ciocnirea dintre vechi și nou crea noi antagonisme — pe lângă cele existente — între apărătorii vechii structuri feudale și noile elemente precapitaliste. În situația existentă, a dublei exploatări turco-fanariote, această structură veche trebuia menținută, căci fără instituțiile administrative, judiciare și fiscale ale statului feudal nu s-ar fi putut asigura furniturile cerute de Poartă, bogăția și luxul domnilor și boierilor. Cel mai grav dintre aceste antagonisme este cel care opune țăranimea exploatată stăpînilor de moșii, prin sporirea obligațiilor feudale de zile de muncă ale țăranimii, necesare producerii de cereale pentru piață. Pe de altă parte, se agravează în această perioadă și contradicțiile dintre boierimea interesată în menținerea relațiilor de producție feudale și noua clasă aflată în stadiul formării, burghezia. Apare și o concurență între negustori și boieri la cumpărarea pământurilor, pe care țăranii liberi sînt siliți să le vîndă, din cauza exploatării la care sînt supuși.

¹ N. Todorov, *Certains problèmes du développement urbain dans les provinces balkaniques de l'Empire Ottoman aux XVI^e—XIX^e siècles*, „Bull. de l'A.I.E.S.E.E.”, XII, 1, 1974, p. 52.

² Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române*, București, 1972.

³ *Istoria poporului român*, București, 1970, p. 188, Cap. V: *Regimul fanariot în Moldova și Țara Românească*, de Ș. Papacostea.

Micii boieri, antrenați în economia de schimb, se alătură noilor elemente burgheze, ceea ce accentuează tensiunile din sînul clasei boierești. Complexitatea acestor contradicții ale societății românești îi silesc pe guvernanți să facă unele concesii noilor categorii sociale. Ei nu se mai pot sprijini doar pe feudali, ci trebuie să țină seama și de forțele productive nefeudale ale poporului român.¹ Aceasta duce la încercările de reforme — administrative, legislative sau judecătorești — ale lui Alexandru Ipsilanti, Grigorie Ghica, Ioan Caragea și Alexandru Șuțu, care urmăreau să înlăture, în primul rînd, abuzurile fiscale. Asemenea reforme nu puteau însă reuși — decît în mică măsură — căci nu se puteau elimina consecințele unui sistem, fără a i se modifica structura. S-a dovedit astfel insuficientă hotărîrea luată de Grigore Ghica, în Moldova, prin întocmirea regulamentului care fixa retribuirea dregătorilor, urmărind suprimarea viciilor administrației, venalitatea și exploatarea populației de către dregători.² Aceasta din urmă era cu atît mai gravă, cu cît țaranii erau exploatați de aceiași oameni, într-o dublă ipostază a lor: în calitate de *dregători* fiscali și administrativi și în calitate de *stăpîni și arendași* de moșii.³ În condițiile abuzului generalizat care caracteriza aceste domnii, era greu să se stăvilească asemenea practici. De la tronul Principatelor⁴, pînă la cea mai mărunță — dar bănoasă — dregătorie din aparatul administrativ, totul se plătea cu sume din ce în ce mai mari, iar după obținerea funcției, se recupera prin exploatarea nemiloasă a contribuabililor.⁵ Lanțul de interese creat de acest sistem determina, desigur, o coalizare și o toleranță reciprocă⁶, care agravau situația contribuabililor.

Sub Ioan Caragea și Alexandru Șuțu, exploatarea fiscală din Țara Românească devine insuportabilă, căci funcționarii

¹ *Istoria gîndirii sociale și filosofice în România*, Buc., 1964, p. 115.

² *Istoria poporului român*, p. 188.

³ *Ibidem*.

⁴ Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, București, 1972, p. 38.

⁵ R. Rosetti, *Pămîntul, sătenii și stăpîinii în Moldova*, I, București, 1907, p. 363: „Cu cit înaintăm în veacul XVIII, cu atît mai mult iau Domniile caracterul unor arenzi...”.

⁶ P. Cornea, *op. cit.*, p. 39—40.

își cumpărau slujbele și căutau apoi să tragă profituri cât mai mari din încasarea dărilor. În toată această perioadă, terenul cel mai disputat este cel al demnității și slujbelor. Prin puterea politică și materială pe care le aduceau titlurile lor, aceste funcții administrative constituiau bunul cel mai prețios, vizat de o clientelă a Curții din ce în ce mai lacomă, a cărei goană după bani profita de slăbirea crescîndă a puterii centrale. Dat fiind că funcțiile publice se cumpărau — am putea chiar spune, se licitau¹, iar ridicarea prețurilor și frecvența schimbărilor apăsau greu pe contribuabili, este evident că acest sistem era întovărășit de un întreg cortegiu de practici abuzive, spre disperarea categoriilor sociale oprimite.

Reacția produsă de această situație a luat mai ales forma *memoriilor politice* și a *proiectelor de reformă*, alcătuite de boierii și de cărturarii români. Aceste scrieri cereau, între altele, o cât mai grabnică asanare a administrației. Critica social-politică apare însă și într-o bogată literatură satirică românească, formată din *cronici*, *pamflete*, *dialoguri dramatice* și *comedii*. Acestea condamnau în termeni violenți abuzurile caracteristice regimului fanariot și chiar începutului domniilor pămîntene, care, deși a dat satisfacție boierimii băștinașe împotriva elementului grecesc, nu a ameliorat situația poporului, tot mai apăsător de robia feudală.²

Nu vom aminti decît în treacăt caracterul satiric al cronicilor pitarului Hristache, al Tragediei lui Alecu Beldiman sau al cunoscutei cronici a lui Zilot Românul, pentru a ne opri la pamfletele și piesele satirice care formează obiectul acestui capitol.

O critică necruțătoare a boierimii aduc pamfletele atribuite lui Ionică Tăutu (*Cuvîntul unui țaran către boieri și Strigarea norodului către boierii pribegi și către Mitropolitul*)³.

¹ *Ibidem*.

² *Satire și pamflete din preajma lui 1848*. Culegere cu un studiu introductiv de Gh. I. Georgescu-Buzău, București, 1950, p. 5—19.

³ Em. Virtosu, *Un pamflet moldovenesc din vremea Eteriei*, în *Viața românească*, 4—5, 1930. Pamfletul conține „un sever rechizitoriu împotriva boierilor emigranți în timpul răscoalei de la 1821, un tablou sugestiv al exploatării feudale”. *V. Istoria gîndirii ...*, p. 143—144.

Cu un conținut asemănător, dar de un interes documentar cu totul ieșit din comun este satira în versuri descoperită de Emil Vîrtosu, atribuită lui Vasile Pogor-tatăl, intitulată *Vedenie ce au văzut un schimnic Varlaam de la Mănăstirea Secului* (1821). Aceasta demască tarele unor membri marcanti ai societății moldovene, reflectînd totodată și antagonismul dintre marea boierime, pe de o parte, și mica boierime, aliată cu orășenimea, pe de altă parte. Momentul istoric reprezentat este acel al începutului domniei lui Ioan Sandu Sturza, cînd, „spre a-și crea o bază socială de guvernare, domnul face promoții masive și repetate de mici boieri ridicînd mereu oameni noi în ranguri, astfel că pătura burgheziei, pătrunzînd în administrație, pătrunde în același timp și în boieriile mici și mijlocii”¹. Tot Vasile Pogor atacă instituțiile fundamentale ale Moldovei (divanul, vistieria, biserica) într-o puternică satiră politico-socială, intitulată *Dialog între Fire și Moldova*, precum și în cunoscutul său poem *Eterida*. Într-o poezie satirică, Pogor își exprimă revolta împotriva „evghenismului”, adică împotriva acelor boieri care se mîndresc cu meritele strămoșilor lor, fiind lipsiți de calități proprii.²

Literatura satirică îmbracă mai ales forma unor dialoguri satirice, în care sînt criticate moravurile epocii. Într-o fază în care ideile progresiste nu mergeau pînă la încercarea unor transformări radicale, critica apărea ca singura armă posibilă pentru îndreptarea societății. I se atribuia teatrului o forță de înrîurire și de convingere, care îl transforma într-o instituție de educație patriotică deosebit de eficace.³ Primele comedii satirice românești din această perioadă sînt: *Judecata femeilor* (1806) și *Comedia banului Constantin Canta* de Costache Conachi și lucrarea anonimă descoperită de Alecsandri, *Serdarul din Orhei* (datată înainte de 1811). Aceasta din urmă satirizează o serie de tipuri caracteristice regimului fanariot: „un ginere de boier mare, rînduit dregător prin protecția socrului” ..., un grec Stavrachî, „grămătic și intri-

¹ Emil Vîrtosu, *O satiră în versuri din Moldova anului 1821, Studii și Materiale de Istorie Medie, S.M.I.M., II, 1957, p. 465—540.*

² *Ibidem*, p. 466.

³ *Istoria teatrului în România*, I, Cap. V, București, 1965, p. 142—143.

gant”¹, precum și alte figuri de ariviști dornici să intre în protipendadă².

Comediile lui Iordache Golescu constituie o critică aspră a domniilor lui Ioan Caragea³ și Grigorie Dimitrie Ghica⁴, ele reflectând atât conflictele partidelor („tarafelor”) boierești, cât și mijloacele stăpînirii și a boierilor pentru a stoarce bani. Abuzul se face fără rușine, considerînd chiar că e necesar „să nu se strice obiceiul pămîntului”⁵, iar ispravnicii, al căror cinism era, așa cum vom vedea, proverbial, au ca principiu, „Fă și tu cum face lumea”, „încarcă cît vei putea...”⁶. Atît comediile lui Conachi cît și ciclul satirelor dramatice pe care Iordache Golescu începe să le scrie din 1818, nu au însă caracterul unor piese destinate scenei. Acestea vor apărea mai tîrziu, odată cu scrierile lui Facă, Nicolae Dimachi și C. Bălăcescu. Interesul lor este strict documentar și mai puțin literar, căci fiind strîns legate de actualitate, aceste texte constituie pentru istoric un izvor de cunoaștere a epocii.

LITERATURA DRAMATICĂ SATIRICĂ ÎN LIMBA GREACĂ DIN PRINCIPATE

Cunoscînd bogata circulație a unor texte satirice grecești din perioada fanariotă în țările române, dintre care multe sînt îndreptate împotriva boierilor și clerului grec, așa cum vom vedea din analiza scrierilor lui Al. Calfoglu sau ale culegerii lui Zisis Dautis, nu vom fi surprinși că, alături de piesele satirice românești amintite, găsim o serie de piese în limba greacă cu același caracter antifanariot.

¹ Ioan Massoff, *Teatrul românesc, privire istorică*, București, 1961, p. 127—129.

² Al. Niculescu, Fl. Tornea, *Primii noștri dramaturgi*, București, 1960, p. IX—X.

³ *Starea Țării Românești, acum în zilele Măriei sale Ioan Caragea Voevod*, 1818; V. N. Bănescu, *Viața și scrierile marelui vornic Iordache Golescu*, Vălenii de Munte, 1910, p. 111—142. V. și N. Iorga, *Histoire des Roumains*, VIII, p. 247.

⁴ *Comedia ce se numește Barbul Văcărescul, vînzătorul țării*, v. N. Bănescu, *op. cit.*, p. 159—211.

⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁶ *Ibidem*

Cele patru comedii satirice de care ne vom ocupa în paginile ce urmează au fost scrise între anii 1785—1820, păstrându-se sub formă manuscrisă ¹ și fiind, cu excepția celei dintîi, inedite. Prima în ordine cronologică, *Alexandru vodă cel fără conștiință*, scrisă în 1785 de George N. Sutzos ², a fost semnalată în istoriografia noastră de N. Iorga. Piesa conține o critică a moravurilor lui Alexandru Mavrocordat Firaris ³, precum și a rivalităților și intrigilor dintre membrii familiei domnitoare ⁴. Personajele sînt mari boieri fanarioți (Ștefan Mișoglu, baș capuchehaie, cumnat cu domnul, fratele acestuia, hatmanul Alexios, paharnicul Hristodul Vlahutzis, secretarul capuchehaielor și cumnat cu Mișoglu etc.). Apar și alte personaje de la Curte (dragomanul Manolakis, al doilea capuchehaia, Constantin Filodoris, mare cămăraș, Nikodimos, mare portar, Kernitzis, confesor, Tarsița, iubita lui Alexandru Vodă). Favorurile Porții, ocuparea de demnități și rivalitățile dintre Mavrocordați, Callimahi și Șuțești constituie drama acțiunii. Tonul este cinic, al unor oameni fără scrupule, care nu se sfiesc să-și expună scăderile și să-și mărturisească interesele cele mai abjecte. „Cine nu știe machiavelism, nici să trăiască nu știe” ⁵, declară Alexandru Vodă, iar Mișoglu răspunde: „Să trăiți, stăpîne, cu adevărat foarte înțelept sînteți”. Vorbind de curteni, portarul Nikodimos spune că „toți sînt diavoli” ⁶. O lungă tiradă — rostită de domn — consideră superstiții o serie de principii etice și o eliberare respingerea lor. Declarîndu-se *ateu* („nici nu am Dumnezeu și nici nu vreau să am”) ⁷, Alexandru Vodă pretinde că acum „a înțeles ce e lumea și că cele ce se leagă de dumnezeire sînt toate înșelătoare” ⁸. El consideră viața prea scurtă pentru a fi trăită altfel decît în plăceri. Ca orice epicurean, găsește că nu trebuie să piardă nici o clipă pentru

¹ Biblioteca Academiei R.S.R., mss. gr. 1160 și 733.

² C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Athènes, 1965, p. 198—199.

³ Domnul Moldovei în 1786.

⁴ N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. XVIII-lea (1688—1821)*), II, București, 1969, p. 67—68.

⁵ B.A.R., mss. gr. 1160, f. 11^r.

⁶ *Ibidem*, f. 18^r.

⁷ *Ibidem*, f. 22^r.

⁸ *Ibidem*, f. 22^v.

a-și satisface aceste plăceri, căci „timpul, sărmanul, înapoi nu se mai întoarce, iar cu cât trece, cu atât ni se apropie sfârșitul și ne apucă moartea și atunci trebuie să trecem în *neantul* din care provenim“. Plîngîndu-se de atmosfera în care se află, adică în nesiguranța rivalităților la domnie din Moldova, Alexandru Vodă spune: „Nimeni nu se poate bucura de viața lui, într-un asemenea climat“. De aceea, nici o oră nu vrea să mai stea: „Europa și iarăși Europa! exclamă el, acolo știe lumea să se bucure cum trebuie; dar unde să mă duc, să nu-mi fie frică? Să merg în Germania, dar dacă mă dau turcilor cum i-au dat și pe beizadelele lui Ipsilanti ... deci, în Rusia, unde le cunosc obiceiurile și am atîția prieteni. Dar și de acolo pot să mă dea și să-mi taie capul. Deci, deci nu există loc mai bun decît Triestul. Ar fi și Livorno, dar la Triest pot duce tratative și este și un loc nesuspectat. Toate bune, dar dacă Poarta înțelege ce scopuri am și-mi taie capul. ¹“

Pasajele reproduse reflectă atmosfera de suspiciune care caracterizează, după 1774, relațiile turco-fanariote, politica rusească de captare a fanarioților, legăturile strînse pe care aceștia le păstrează cu diaspora greacă din Italia — mai mult decît în imperiul habsburgic — și, în special, instabilitatea și totala lipsă de securitate a tronului fanariot în această conjunctură. Alexandru Mavrocordat este prezentat — cum era și de așteptat din partea unui adversar — în lumina cea mai dezavantajoasă pentru aceste momente istorice. Moralmente, el apare ca un ateu convins, ducînd viața unui vulgă-epicurean, iar pe plan politic el este un aliat al Rusiei și admiratorul „Europei“, uneltind împotriva turcilor. Patriarhia și Poarta erau deci în aceeași măsură îndreptățite să-l condamne, căci Mavrocordat încălca — în viziunea autorului piesei — cele două principii fundamentale ale datoriei unui domn fanariot: respectarea credinței ortodoxe și obediența față de stăpînirea turcească. ²

Lupta între personajele piesei se dă pentru mult-rîvnita funcție de baș capuchehaia, care apare ca un scop suprem

¹ Hurmuzaki, seria nouă, vol. I., București, 1962, p. 35.

² Hurmuzaki, seria nouă, vol. I, p. 10–14. Guvernul otoman interzisese sub pedeapsă cu moartea lui Grigore Ghica și lui Alexandru Ipsilanti să întreprină legături cu ambasadorul rus.

al anturajului domnului. Asistăm — prin povestirea doamnei Zamfira — la toate etapele unei cariere fanariote, iar din diferitele conversații ale boierilor fanarioți aflăm mijloacele cinice folosite de aceștia pentru a se menține în grația domnului. Principala armă a curtenilor este intriga. Informațiile tendențioase cu privire la uneltirile familiilor rivale (Callimachi, Șutu) au ca scop, mai ales, să pună în lumină devotamentul celui care le raportează. „Știți bine că mie nu-mi plac scandalurile, declară dragomanul Manolache lui Alexandru Vodă. Dar acolo unde mănînc o bucată de pîine, am datoria să servesc cu credință și să nu ascund vreun lucru. Deci, să știți că, neputînd suporta fericirea dv., Constantin Vodă vorbește vrute și nevrute împotriva Înălțimii voastre și, nu mai departe decît ieri, aflîndu-se cu mai mulți din oamenii săi, v-au judecat aspru...” Același Manolache revine, mai energic: „Dar ce gîdiți despre beizadea Callimahi? Că vă vrea binele? În realitate, este cel mai mare dușman al dv. și dacă nu vă îngrijiți să-l înlăturați nu știu ce o să se întîmple.”¹

Nu ne oprim mai mult asupra acestei piese, deoarece nu găsim aici acele elemente noi ale antagonismului produs între vechile structuri feudale și apariția fenomenului burghez, de care vorbeam în introducere.

Intrarea în scenă a noii boierimi și a burgheziei apare, însă, pregnant într-o altă piesă, *Firea Valahiei* (‘Ο Χαρακτήρ τῆς Βλαχίας)², scrisă de un anonim, care explică motivele acestei inițiative într-o prefață plină de spirit. „Dacă Franța și alte părți ale Europei civilizate au avut nevoie de un Voltaire sau de un Molière, spre a descrie cu haz lucrurile condamnabile, în patria mea, din păcate, e de ajuns ca cineva să ia condeiul și are material îmbelșugat și potrivit.” Astfel, cu ocazia măsurii luate de domn pentru repararea drumurilor, autorul acestei piese găsește caractere și mentalități demne de a fi descrise. El își propune „să exemplifice cu sinceritate”,

¹ B.A.R., mss. gr. 60, f. 8^r.

² *Ibidem*, mss. gr. 1160, f. 5^r — 89^r. Atît piesa *Firea Valahiei*, cit și piesa anepigrafă pe care o comentăm în continuare, au fost recent publicate de Georgios Valetas, în revista Αἴμος, 5—6, 1979, p. 2—64, care nu cunoaște articolele noastre, prin care, încă din 1976, făceam cunoscută descoperirea lor.

în această mică comedie, majoritatea boierilor de rangul al II-lea și al III-lea, declarându-se străin de orice alt imbold, decît patriotismul entuziast.¹ Satira e îndreptată contra celor care vizează funcția de „ispravnic“, deosebit de bănoasă acum, cînd domnul a decis ca acești înalți funcționari să supravegheze lucrările de îmbunătățirea drumurilor. Personajele — ca cele de mai tîrziu ale lui I. L. Caragiale — poartă nume care sugerează originea de recentți parveniți (Țiupertescos, Dovlețescos, Cotețescos), greci sau, mai curînd, grecizați. Cadrul este cel al miciei burghezii bucureștene, care își face cumpărături în Lipscani, folosind creditul, discută scumpirile de prețuri, procedeele negustorilor, moda, mărfurile și croitorii. Parveniții imită modul de trai al boierilor și înalților demnitari, sau al familiilor lor. Soția lui Țiupertescos, Uțica, vrea să-și facă un turban ca acela al marei postelnicese. Țiupertescos se laudă că are un croitor — Hagi Stoianov — care a fost „terzipașa“ sub Mavrogheni.

Dar, așa cum spuneam, preocuparea centrală a tuturor este obținerea unei isprăvnicii. „De ieri îmi mănînc inima — exclamă Dovlecescu — și nu știu cum să înaintez ca să iau o isprăvnicie...“² Țiupertescos îi promite că va interveni pe lîngă postelnic și vistier. În așteptarea isprăvnicii, Dovlecescu contractează împrumuturi, pe care întîrzie să le plătească, promițînd că, de îndată ce va dobîndi această funcție, își va onora toate datoriile. Odată realizat acest vis, el vrea să-și ia un echipaj („Să crape dușamni!“), o blană de samur, șaluri. „E de ajuns să fii ispravnic și faci tot ce vrei“³. Plănuiește „tertipurii“, care să-i procure cît mai mulți bani. O scenă interesantă este întrunirea din casa vistierului, în care se discută aprins problema isprăvniciilor⁴. Stolnicul Țanis îi atacă pe ispravnici în termeni de o mare violență, ca pe o pacoste, echivalînd cu ciurma și cu foametea „pentru bunii locuitori“. El le schițează portretul moral, arătînd că acei care se înfățișează umili la Curte, înainte de a obține

¹ B.A.R., mss. gr. 1160, f. 1^r.

² *Ibidem*, f. 18^v.

³ I. C. Filitti, *Despre vechea organizare a Principatelor Române*, București, 1935, p. 54: „sub ocupația rusă de la 1769—1774, se constată că isprăvnicii de județe luau zeciuială din tot ce strîngeau de la locuitori“.

⁴ B.A.R., mss. gr. 1160, p. 52.

isprăvnicia, de îndată ce devin ispravnici, nu mai au nici conștiință, nici Dumnezeu, nici teamă de domn. Văzînd că marele vistier și marele postelnic le iau apărarea, Țanis precizează că el nu-i cunoaște numai de la Curte, unde — cu falsă modestie — ținînd căciula în mînă, spun cuvinte pregătite de cinci-șase zile, ca să fie pe placul boierilor. El îi cunoaște și de la Curte și în casele lor și afară, în județele lor, unde uită că există Dumnezeu și domni. Dovlețescos și Țiuperțescos protestează energic, jurînd că sînt cinstiți, că trăiesc doar din venitul moșiiilor și nu au datorii. Ei cer o isprăvnicie în Prahova sau în Argeș, arătînd că nici unul din ispravnicii fără neam sau străini nu este capabil, așa cum sînt ei, nobili patrioți (evgheneis patriotai). Ștolnicul Țanis îi apără pe marii boieri, singurii la care „găsim oarecare conștiință”, dar se întreabă pînă cînd o să-i sufere Dumnezeu pe boierii de rangul al II-lea. El invocă spiritul lui Văcărescu și umbra acestuia apare, rostind grav versurile prin care deplînge starea Țării Românești. Piesa se încheie fără rezolvarea conflictului, căci pentru funcția de ispravnic, nu pot fi găsiți oameni cinstiți, care să nu facă din administrarea bunurilor statului o sursă de cîștig personal. Reaua credință a ispravnicilor e descrisă în tremenii cei mai duri, exprimînd un dispreț total.

Cîteva noțiuni foarte discutate în acest text sînt edificatoare pentru ecoul social al unor fenomene economice care-și făceau apariția în această perioadă. *Valoarea banilor, a mărfurilor, creditul, polițele* sînt tot atîtea prilejuri de uimire și comentarii pentru acești novici ai noilor forme economice. Într-adevăr, în toată această perioadă, viața socială cunoaște o mare prefacere, căci se extind raporturile bănești, crește importanța banului, și piesa reflectă foarte exact „noutatea” acestei inovații.¹

Negustorii-cămătari sînt de o importanță vitală pentru această categorie care trăiește din expediente, împrumutînd în vederea unui viitor apropiat, cînd noua slujbă îi va permite să-și plătească datoriile. Pagini întregi ale piesei ne înfățișează raporturile acestor creditori cu debitorii lor. „Plini de umilință

¹ Gh. I. Georgescu-Buzău, *Satire ...*, p. 5—19. Paul Cornea, *Originile romantismului ...*, p. 40. „Regimul fanariot face din ban mijlocul principal al cîștigării bunăvoinței celor puternici.”

și linguseală cînd îți vînd marfa, devin nerăbdători și-ți scot sufletul de la 10 dimineța pentru bani". Țiupertescos se consideră jignit, cînd se crede „că nu are credit", dar e deseori în această situație și trebuie să dea amanet moșia de zestre sau bijuteriile soției. Și noțiunea de „abuz", mai ales aceea de „mici abuzuri" e discutată cu interes, arătîndu-se că, deși inofensive în aparență, acestea produc grave prejudicii („I paramikra katahrisis ghinetai aitia megalis vlavis")¹. Discuția pornește de la lucrările publice patronate de ispravnici și de la care aceștia nu urmăresc decît profituri personale. În primul rînd, ispravnicul contează pe toleranța creditorului său, care „deoarece are moșia în Dîmbovița, unde i-am spus că o să fiu numit", a și început să-l lingusească. În al doilea rînd, vrea să-și poată permite cheltuieli mari: „Ah, aș vrea să fiu odată ispravnic, numai ca să pun bani în mîină, să fac « takimia » (echipaje) care-mi trebuie, să crape dușmanii!"². Cele mai vizate sînt isprăvniciile de Prahova și de Argeș, „deoarece acolo sînt drumurile îngrozitoare ale Sibiului și Brașovului, pe unde se trece mult". „Să fiu eu în Argeș — spune Cotețescu — și dacă nu ating (pun mîina) pe cel puțin 100 de pungi, să fiu omul cel mai fără de cuvînt"³. Proiectele viitorului ispravnic sînt „mărețe": „Așa trebuie să fie cineva și cu puțină șmecherie (« tertipi »), să vedeți ce o să fac eu în județul meu".

Idealurilor meschine li se opun principiile înalte expuse — în casa vistierului — de cel care prezidează ședința (Askitis). Se vorbește de *obligatiile omului scrupulos, interesul obștesc al omenirii, grija domnului pentru fericirea obștească a supușilor săi, cunoașterea mijloacelor celor mai eficiente pentru obținerea acestui scop*. Actuala formă de guvernămînt e considerată că exprimă în chipul cel mai evident bunele intenții ale domnului. Se critică preferința unora pentru *interesul personal*, în loc de a se da înfîietate *interesului obștesc*. Se vorbește de „sacrificii", „conștiință", „colaborarea în folosul patriei", arătîndu-se cît de condamnabili sînt ispravnicii, care, îndemnați de diavol, sînt atît de lipsiți de con-

¹ B.A.R., mss. gr. 1160, p. 62—89.

² *Ibidem*, p. 27.

³ *Ibidem*, p. 37.

știință și întreprind acțiuni incorecte, pentru *cîștiguri ilicite*.¹ Întîlnind aici toată ipocrizia unor guvernanți care folosesc — în discursuri demagogice — vocabularul despotismului luminat, deși e evident că nu urmăresc „fericirea obștească a supușilor“, ci păstrarea puterii pentru clasa lor („pînă cînd o să-i sufere Dumnezeu pe boierii de rangul al II-lea!“).

În fața acestei argumentații atît de pretențios formulate, Țanis — acuzatorul ispravnicilor — se întreabă dacă vor fi înțeles aceștia ceva din ce le-a spus Askitis. „Înțeleg această limbă, sau li se pare că a vorbit spaniola?“ Gîndul lor este numai la profituri și abia așteaptă numirea, spre a-și atinge scopurile.²

Încercînd să ajungă la o formulă care să facă posibile cîștigurile *lice* ale ispravnicilor, marele vistier găsește că aceștia pot realiza unele economii în folosul lor. Ideea unor profituri materiale rezultate din economii în folosirea banului public îl revoltă însă pe marele postelnic, care ripostează energetic, arătînd că asemenea economii duc la abuzuri.³

Dintre calitățile care se cer unui viitor ispravnic este și aceea de a nu fi „îndatorat“, putînd dovedi că trăiește din veniturile moșiilor. Țiuperțescos îl ia ca martor pe Dumnezeu că, de mai mulți ani, de cînd nu are funcții politice (*akyvernitos*) îndeplinește aceste condiții.⁴ De nu va lucra cinstit, în calitate de ispravnic, și de va apărea „cu un cît de mic abuz“, să fie trimis la ocnă.⁵ În realitate știm că Țiuperțescos era îndatorat la maximum și aștepta ispravnicia ca pe o salvare. Vedem o dată mai mult că o întreagă categorie de parveniți trăiau din expediente, nu-și lucrau pămînturile și cîștigau doar atunci cînd ocupau vreo dregătorie. De aceea, viața la Curte, în sensul intrigilor politice și „aranjamentelor“ personale ce au loc aici, ca și relațiile sociale dintre diferitele „trepte“, constituie o preocupare permanentă a personajelor piesei. Țiuperțescos îi confiază lui Dovlețescos — cerîndu-i discreție — că a fost ieri la Curte și a aflat că domnul a

¹ B.A.R., mss. gr. 1160, p. 39.

² *Ibidem*, p. 43.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

hotărît să repare drumurile.¹ „Secretul” e cultivat însă și pentru a da sentimentul unei favori ce i se face confidentului, sau pentru a stimula bunăvoința unui creditor. „Dar în ce privește isprăvnicia mea, să fie secretă, numai Kir Pekaris să o știe, fiindcă e prietenul meu. Am și alte multe să-i spun, când o să-l întâlnesc...”²

Cînd Dovlețescos cere insistent o isprăvnicie în Prahova sau în Argeș, declarînd că „toată viața nu o să mai ceară o funcție”, Țanis își spune aparte: „Asta e cu totul moșic; delce nu știe să-și ascundă scopul”. Cotețescos sugerează că „abuzurile sînt poate făcute de acei ispravnici fără neam sau străini” și crede că aceștia „nu se ostenesc pentru țară, ca noi, nobili patrioți”. În ce îl privește, el „e dispus să dea două mii din punga sa”, numai să vadă podurile bine terminate. „Trebuie să fie cineva omul cel mai josnic, ca să devină blestemat de popor și să-și piardă prestigiul într-o chestiune atît de complicată”³.

Ifosele parveniților apar și într-o replică a lui Țiupertescos, care o laudă pe Uțica pentru „filotimia” ei și felul în care știe să se poarte cu inferiorii săi, ținîndu-și rangul. Dealtfel, și el procedează așa și „ori de cîte ori mă întîlnesc cu Filip, dacă nu mă salută el întîi, niciodată nu mă cobor să-l salut, ca să știe cine sînt”⁴.

În contrasat cu realismul textului, piesa se încheie cu invocarea spiritului lui Văcărescu, a cărui apariție, însoțită de tunete și fulgere, îi aruncă pe toți la pămînt, în timp ce acesta rostește grav versurile prin care deplînge starea Țării Românești⁵. Profitînd de atmosfera de spaimă creată, cei trei parveniți îl acuză pe Țanis — care a invocat spiritul poetului — că este vrăjitor și trebuie excomunicat. Li se răspunde, însă, că ceea ce au văzut se datorește revelației divine, făcută de Dumnezeu, întristat de păcatele lor. Credem că explicația acestui episod se leagă de rolul jucat de Ienăchiță Văcărescu care — ca mare vistier — încercase să împiedice cumpărarea funcțiilor administrative și să limiteze

¹ *Ibidem*, p. 18.

² *Ibidem*, p. 26.

³ *Ibidem*, p. 45.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ I. C. Filitti, *op. cit.*, p. 56.

o serie de privilegii care generează abuzuri. Aceasta ne permite să datăm piesa în jurul anului 1820 sau la începutul domniei lui Ioan Sandu Sturza, când, așa cum am văzut din satira lui Vasile Pogor-tatăl, acest domn face dese promovări de mici boieri, ceea ce antrenează și pătrunderea unor elemente burgheze în boieriile mici și mijlocii.

Acuzația de vrăjitorie și amenințarea cu excomunicarea din finalul piesei constituie o vizibilă ironie la spiritul îngust al Patriarhiei Ecumenice, care în acești ani excomunica pentru orice abatere de la dogmă și invoca „revelația divină” ori de câte ori nu putea explica un lucru.

O piesă anonimă și anepigrafă¹ evocă același cadru bucureștean, atmosfera Lipsanilor și negustorilor de „zara-flykia”, dar avînd ca subiect o intrigă sentimentală. Critica moravurilor ne dezvăluie o societate românească sensibil „urbanizată”, în care fiicele de general simulează o supunere oarbă față de „babaca”, dar acesta îl surprinde pe amoretul Cleopatrei, ascuns în salonașul vecin. Cleopatra îi face confidențe Mariței, adresîndu-se cu „Ah, lelițo!”. George, dragomanul rus o invită la teatru, în loja sa („eis tin lozan mou”). Apare și un grec, Iatropoulos, care trezește suspiciunea generalului, pîrîndu-i un „diavol ascuns” care „cu pseudoretorica lui poate convinge pe oricine”. Ca în toate comediile sentimentale, Cleopatra primește un „răvaș” („en ravasi”) de la Herescu, iar acesta întreabă dacă poate veni să o ia „cu caleașca” („me tin kaliaskan”). Sultana, romantică, primește „un suvenir” („en souvenir”) de la Alecu Filipescu și regretă că nu e o țarancă din Secuieni, ca să-l aibă întotdeauna în față ochilor pe acesta („Ah psihi tis psihis mou”). Deși îndrăgostit de Cleopatra, Herescu își cultivă socrii și soția, pentru a obține o *isprăvnicie*, care i-ar permite să se redreseze financiar, după ce a cheltuit, în doi ani, toți banii de la moșie. La cererea fiicei sale („Ah, neneacă, bărbatul meu de atîta vreme stă fără slujbă!”), Balianos declară că a vorbit cu vistierul și a intervenit pe lîngă domn. În acest text găsim cele mai multe cuvinte românești cu caractere grecești

¹ B.A.R., mss, gr. 1160.

(„ti na sas kamo kkkoane“¹, „krizma“², „neikoulitze“³) și indicații scenice care dau multă mișcare acțiunii. Și aici vedem carierismul acelei categorii neproductive, care nu putea face față cheltuielilor dezordonate doar cu venitul moșiilor, isprăvnicia apărînd ca o soluție salvatoare pentru situația sa falimentară.

În sfîrșit, cea din urmă piesă, a cărei existență a fost semnalată recent și de Constantin Șerban⁴, intitulată *Noua comedie a Valahiei*⁵, a fost scrisă în 1820. Intenția autorului de a oferi o lectură moralizatoare și nu o piesă de teatru destinată scenei se vede și din preambulul adresat cititorilor. El condamnă pe cei mai buni medici greci bucureșteni (Caracaș, Hristaris și Arsachi), în forma mult utilizată în acea vreme a unui dialog al morților⁶. Hades și judecătorii din Infern îi învinuiesc pe medicii greci din București de a fi aplicat bolnavilor un tratament nou — magnetismul — care le-a fost fatal. Zeus hotărăște să le ia diplomele, să fie obligați să urmeze cursurile de medicină din nou, iar pînă atunci să nu mai practice. Este interesant de notat menționarea lui Voltaire, într-un context care nu are nici o legătură cu acesta. Referindu-se la o carte de magnetism, de care i-au vorbit judecătorii, Hades îi întreabă unde au văzut-o, ca să o cercezeze și el. Aceștia declară că, mult timp în urmă, le-a adus-o Haron, „din biblioteca renumitului Voltaire“. Avem a face aici cu un exemplu caracteristic al modului cum era privit Voltaire în cercurile conservatoare. Identificat cu forțele răului⁷, din cauza ateismului său, el apărea ca patronul firesc al acestui magnetism criminal, practicat de medicii bucureșteni. Căci în a cui bibliotecă s-ar putea găsi o asemenea carte decît în a renumitului Voltaire?

¹ *Ibidem*, f. 77.

² *Ibidem*, f. 78.

³ *Ibidem*, f. 81.

⁴ Constantin Șerban, *Rolul Bucureștilor în formarea culturii orășenești în evul mediu*, în *Mat. ist. și muzeol.*, IX, 1972, p. 119.

⁵ B.A.R., mss. gr. 733, 20 ± 28,5.

⁶ Cel mai cunoscut din aceste dialoguri este Νεκρικοί διάλογοί tipărit în 1793 de Polizois Kontos.

⁷ Elisaveta A. Zahariadou, "Ένας σατυρικός διάλογος τοῦ 1807, in Σταθμοὶ πρὸς τὴν νέα ἑλληνικὴ κοινωνία, Atena, 1965, p. 52; C. Th. Dimararas, D. Catargi, „philosophe“ grec, in *Studies on Voltaire and the 18th century*, XXIV—XXVII (1963), p. 509—518.

Interesul documentar al acestei piese ni se pare a fi, pe de o parte, intrarea în scenă a „*intelectualității*” *bucureștene*, iar pe de altă parte, aceea a corolarului său: *rivalitatea profesională* care a constituit în mod evident imboldul autorului în redactarea ei.

Din analiza succintă a celor patru piese satirice în limba greacă, în care critica social-politică merge de la rivalitățile familiilor boierești și veleitățile politice ale boierilor de rangul al II-lea, pînă la concurența medicilor români și greci din București, să încercăm să stabilim ce circulație au putut avea și din ce mediu au provenit aceste texte.

Nefiind tipărite și nefăcînd parte din nici un repertoriu cunoscut (cu toate indicațiile de regie ale primelor trei, care par să le fi destinat scenei), ne-am putea îndoi de ecoul lor și, deci, de eficacitatea lor pentru critica timpului. Totuși, avem motive să credem că ele au fost citite în țările române. Dintre toate, cea dintîi, *Alexandru Vodă cel fără conștiință*, a avut cu siguranță cea mai mare circulație. Scrisă — așa cum am văzut — de un grec, membru al familiei Șuțeștilor, această piesă are în prezent patru copii manuscrise cunoscute: două la București și două în Grecia. Cunoscut atît prin viața sa politică, cît și prin scrierea sa *Bosporos en Boristheni*¹, eroul piesei trebuie să fi trezit interesul contemporanilor — partizani și adversari — cu atît mai mult, cu cît autorul reprezenta o dinastie rivală.

Celelalte trei piese sînt, după toate probabilitățile, scrise de români. Altfel cum ne-am putea explica prefața piesei *Firea Valahiei*, în care autorul declară — așa cum am văzut — că „în patria sa e destul să ia cineva condeiul...”. Personajele au nume românești, grecizate după moda timpului, iar în vocabular găsim mulți termeni românești și chiar expresii românești, în alfabet grecesc. E drept că și o scriere a unui grec, *Poemul moralnic* de Al. Calfoglu abundă în termeni românești. Acest criteriu nu e deci decisiv, dar poate fi luat în seamă atunci cînd se adaugă altor criterii. În cazul acesta, principalul argument este prezența unei versiuni manuscrise românești a piesei *Firea Valahiei* la Arhivele Statului din

¹ Βόσπορος ἐν Βορυσθένη, Moscoova, 1810.

Iași.¹ Traducerea în limba română s-a făcut deci în plină perioadă de reacție antigrecescă, în care e mai greu de imaginat o asemenea inițiativă din partea unui grec. Dealtfel și numele grecizate exprimă o intenție de ironie la adresa grecilor, ca și diferitele fragmente din text, pe care le-am semnalat mai sus.

Piesa anepigrafă, în care am văzut că acțiunea are ca subiect o intrigă sentimentală, iar ca tehnică folosește „qui-pro-quo”-ul atât de uzitat în comediile de acest gen², are de asemenea personaje cu nume românești (Marița Furtunoaia, Anica Floriasca, Iancu Goleescu etc.) și un număr mai mare de cuvinte românești („babaca”, „răvaș”, „caliașca”, „cocoa-na”, „crijma”, „neiculită”, „adevărat”, „arhondas” — adevărat boieresc —, „lelițo”, „interes”, „loja”, „Curte”). Și în acest caz înclinăm să credem că autorul anonim a fost român.

Cu mai multă siguranță ne putem pronunța, în acest sens, în ce privește autorul *Comediei noi a Valabiei*, în care medicii atacați sînt cu toții greci, iar victima, un român, boierul Craioveanu. Și aici mulți termeni românești sînt transcriși în alfabetul grec („șarlatania”, „professores”, „raportori”) și numeroase neologisme franțuzești sînt grecizate („preten-derete”, „etratarisan”, „expediționis”, „raporton”). Este evident că sîntem în fața unui caz de concurență profesională și este explicabilă exasperarea unui medic român de la 1820, care vede că cei mai renumiți medici din București erau greci. Pentru un „confrate” cu mai puțină clientelă, ce putea fi mai plăcut decît să-și vadă colegii mai norocoși judecați în Infern și opriți de la practicarea medicinei!

Dar ancheta noastră nu se poate încheia fără să lămurim cîteva chestiuni pe care le sugerează aceste texte pentru istoria ideilor social-politice. În *Firea Valahiei*, situația socială este descrisă de pe poziția marilor boieri, care nu admit încercările boierimii de treapta a treia și a doua de a-i egala în drepturi. Aceste încercări atinseseră un punct culminant în timpul domniilor lui Alexandru Callimachi (1795—1799) și Alexandru Moruzi (1802—1806), cînd boierii de treapta a doua și a treia, invocînd ideile de libertate și

¹ Arhivele Statului Iași, mss. 1765, cc. 1827. Exemplar incomplet.

² Amintim traducerea pieselor lui Goldoni în limba greacă, de care ne ocupăm mai pe larg în capitolul II.

egalitate ale Revoluției Franceze, revendicau egalitatea cu marea boierime și dreptul de a se împărtași din toate drepturile ei. Agitația produsă de aceste tulburări a făcut necesară intervenția Porții, care a dat în 1804 un hattișerif destinat să oprească veleitățile egalitare ale boierimii mici și mijlocii.¹

Ideea principală a piesei este importanța acordată de boierii români *nobilimii de sânge* și a fost scrisă ca reacție la înmulțirea dregătorilor de origine nevoierască. Tot atât de clar apare diferențierea dintre boierii pămînteni și boierii greci, aceștia din urmă fiind lipsiți de noblețe și datorîndu-și poziția doar funcției pe care o ocupă. Autorul piesei este cu totul ostil acestor forme de liberalizare a vieții sociale românești prin ridicarea la ranguri boierești a unor elemente burgheze. Recunoaștem în intransigența replicilor lui Țanis și a versurilor atribuite lui Văcărescu poziția spătarului Șturdza, care, într-o cunoscută proclamație antieteristă din 1821, afirma că „marii boieri sînt razimul țării și părinții de toată obștea”². Dealtfel, și alte confruntări ale datelor pe care le oferă acest text cu scrierile politice ale epocii ne confirmă valoarea documentară a acestei piese satirice. Cele trei categorii de boieri corespund întru totul analizei pe care o face problemei stărilor Iordache Rosetti Rosnovanu, în memoriul său din 1824³. Noțiunea de stare, mai apropiată de aceea de pătură socială, decît de clasă socială, e încă confuză. Prezența atât de activă a negustorimii în două din textele analizate corespunde unei creșteri sensibile a importanței acestei categorii sociale în deceniul care desparte revoluția lui Tudor Vladimirescu de Regulamentele organice, importanță care reiese și din terminologia epocii⁴, chiar dacă nu se recunoaște încă, într-o formă legală, funcția ei socială.

Cu toată poziția lor conservatoare, unii boieri au adoptat adeseori o atitudine progresistă, mai ales în materie fiscală. Sînt cunoscute încercările de a se stabili un impozit unic și de a se înlătura abuzurile fiscale, prin desființarea hăvaeturilor și fixarea unor salarii pentru dregători. Aceasta este și preocuparea autorului anonim al piesei *Firea Valahiei*, care,

¹ *Istoria României*, III, p. 719.

² *Ibidem*, p. 93.

³ *Ibidem*, p. 89.

⁴ *Ibidem*, p. 97.

exasperat de gravitatea situației fiscale ¹, denunță viciile administrative, fără însă a putea găsi o soluție.

Dar în afară de problemele politice și sociale pe care le-au avut în vedere autorii acestor piese și în afară de reflectarea unor realități contemporane, legate de evoluția societății românești în perioada de tranziție de la feudalism la capitalism, putem surprinde în aceste texte și eco-ul unor lecturi „la modă”, adică al acelor lucrări inspirate de ideile enciclopedismului și ale Revoluției Franceze care circulau în Principate. Așa, de exemplu, am notat atitudinea „ateistă” a lui Alexandru Vodă, care vede în toate noțiunile religioase doar superstiții și le consideră izvorâte din teama de nesupunere a conducătorilor, „ca o barieră care-l împiedică pe om să facă acele lucruri pe care natura le permite”. Se revoltă împotriva „pseudoteologilor noștri”, care atribuie justiția naturii divine ². Teoria *dreptului natural* i se pare cu totul nedreaptă, deoarece se întreabă „de ce să fie răsplătiți cei răi, iar cei buni să se chinuiască și să se necăjească?”. În cazul acesta, „ori nu există Dumnezeu, ori, dacă există, ar trebui să i se închine doar cei răi”.

Principiile de guvernare discutate în *Firea Valahiei* constituie și ele o aplicare — parodiată — a acelor idei privind contractul social, care circulau în Principate la data aceea ³. Voltaire și Molière, invocați în prolog, au produs o puternică impresie asupra autorului piesei, prin spiritul lor critic și nu sîntem departe de *Burghezul gentilom* în unele pasaje care dezvăluie dorința de „metamorfoză socială” a parvenitului român sau grec.

În sfîrșit, așa cum aminteam mai sus, piesa anepigrafă folosește — păstrînd proporțiile — cîteva din rețetele caracteristice ale comediei de situații a lui Goldoni, atît de citit în Principate.

Încă un argument care confirmă circulația acestor piese și succesul de care s-au bucurat ni se pare a fi și gruparea

¹ *Istoria României*, III, p. 696. În 1819, slujba de ispravnic s-a cum-părat în Țara Românească cu 15 000 și 20 000 de piaștri.

² B.A.R., mss. gr. 60, f. 22^v.

³ Vezi capitolul II.

lor în același miscelaneu ¹, care mai conține, în plus, și renumitul poem satiric al lui Calfoglu. Grija cu care copistul a ținut seamă — în această culegere — de uniformitatea de gen (toate textele fiind satirice), ne determină să-i atribuim și aceeași preocupare cu privire la calitatea lor. Prezența scrierii lui Calfoglu ar putea fi chiar o dovadă că acest copist adunase în miscelaneul său numai texte de succes. Sîntem în fața unui adevărat ciclu de piese satirice a căror „intenție moralizatoare” și „imagine vie a epocii” amintesc *Caracterele* lui Darvaris și Megdanis care au circulat în aceeași epocă ², precum și culegerea lui Zisis Dautis, care publica la Viena în 1818 o serie de versuri satirice și morale strînse din diferitele miscelanees din București și Iași. ³ Și acestea din urmă exprimă cele mai autentice sentimente românești — cu toate că sînt scrise în limba greacă, poetul anonim deplînge situația Moldovei și Țării Românești sub fanarioți și gloria apusă a unor mari domnitori care au dispărut. El insistă și asupra ideii de egalitate socială, adresîndu-se deopotrivă prelaților, boierilor, judecătorilor, negustorilor și meșteșugarilor și, mai ales, satirizînd „evghenismul”, pretențiile la noblețe ale unor oameni fără merite și fără valoare, care se mîndresc cu virtuțile părinților lor. ⁴ Ca și în satira a 8-a a lui Alecu Văcărescu — de asemenea în limba greacă — sau în lunga tiradă împotriva „evghenismului” a lui Vasile Pogor ⁵, această temă reflectă exasperarea unor patrioți români înlăturați de la conducerea țării și lezați de privilegiile boierimii fanariote, adică tocmai ideea centrală a pieselor de care ne-am ocupat.

Valoarea documentară a acestor materiale ni se pare a fi legată de modul în care conturează mentalitatea unor clase sociale în transformare. Mai puțin interesante, din punct de vedere istoric, decît *Vedenia schimnicului Varlaam* ⁶, piesele analizate redau însă elocvent atmosfera societății

¹ B.A.R., mss. gr. 1160.

² C. Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, Athènes, 1965, p. 185.

³ Zisis Dautis, *Διάφορα ἠθικά*, Viena, 1818, p. 5.

⁴ *Ibidem*, p. 57—66. Vezi și N. Iorga, *Ceva mai mult despre viața noastră culturală și literară în sec. XVIII-lea*, AAR, S. II, T. XXXVIII, 1913—1916, p. 796—798.

⁵ Em. Virtosu, *O satiră ...*, p. 478.

⁶ *Ibidem*.

românești la sfârșitul domniilor fanariote. Ele contribuie desigur și la o mai bună înțelegere a unui fenomen, recent semnalat ¹, și pe care l-a pus în lumină analiza romanului lui Filimon *Ciocoii vechi și noi*. Acuzația de „parvenitism” pe care i-o aduce Nicolae Filimon lui Dinu Păturică ne dezvăluie caracterul *social* și nu *național* al criticii sale. Puternicul colorit antifanariot al romanului se datorește gândirii politice a anilor 1840—1860, care, luptând pentru regenerarea națională folosea antifanariotismul „ca un procedeu literar”. Români sau greci, parveniții satirizați în pamfletele românești sau în piesele în limba greacă sînt o categorie socială, abuzivă și neproductivă, care — în jurul anului 1821 — inspirau disprețul și aversiunea generală. Dar mai mult decît atît, acești parveniți care se pretau la o necruțătoare ridiculare erau folosiți în asemenea scrieri și pentru a compromite veleitățile de ascensiune ale micii boierimi și ale proaspetei burghezimi românești. Figuri ca Țiupertescu, Dovlețescu sau Cotețescu — fie că le grecizăm numele sau nu — sînt aleși din rîndurile unor anonimi sociali a căror ascensiune îi repugnă mării boierimi. Această categorie de profitori ai venalității administrative de la sfârșitul domniilor fanariote și de la începutul celor pămîntene compromiteau înaintarea unei clase progresiste, căreia aveau să-i deschidă drumul Regulamentele organice, prin desființarea — teoretică cel puțin — a unor privilegii feudale.

Dacă *Alexandru Vodă cel fără conștiință*, provenită din mediul fanariot al familiilor domnitoare, ne dezvăluie unele aspecte ale sfârșitului unui sistem politic ce durase mai bine de un secol, privite dinlăuntru, de un colaborator al sistemului, celelalte piese au cu totul alt caracter. Chiar dacă *Firea Valahiei* exprimă tendințele monopolizatoare ale mării boierimi, în dauna boierimii mici și mijlocii, ea nu e lipsită de ironie și la adresa celei dintîi și, în special, are meritul de a ne zugrăvi o largă frescă socială, care va apare mai tîrziu în literatura noastră, ilustrînd apariția bugheziei românești.

¹ Al. Ciorănescu, *Nicolae Filimon et le portrait littéraire du Phanariote, Symp. l'ép. phanarar.*, 21—25 oct. 1970, p. 85—91. V. și N. Filimon, *Opere*, II, București Ed. Minerva, 1978, Ediție îngrijită de Mircea Anghelescu.

În perioada de care ne ocupăm, critica social-politică apare, în lumea greacă, într-o serie de pamflete. Unele din acestea, inspirându-se din lupta acerbă dusă de Patriarhia de la Constantinopol împotriva „spiritului nou”, sînt îndreptate contra Franței revoluționare și a lui Voltaire. Adoptînd forma obișnuită a dialogului¹, Polizois Contos condamnă ideile revoluționare franceze și voltairianismul în *Nekrikoï dialogoi* (1793), iar un dialog satiric anonim din 1807 atacă francofilia adepților lui Coray².

O altă categorie de scrieri satirice grecești exprimă însă aspirațiile poporului grec de eliberare și sînt scrise în spiritul anticlerical și antifanariot care-l însuflețeau în această luptă, ca acel renumit *Rossanglogallos*³ (cca. 1800), cu un puternic răsunet în Grecia supusă, care demasca indiferența marilor puteri în problema eliberării Greciei⁴. Personajele sînt, în afară de reprezentanții marilor puteri, un mitropolit, un voievod al Țării Românești, un negustor, un „proest” și Grecia, reprezentată printr-o femeie care plînge. Întrebat de unul din străini de ce suportă Grecia sclavia și tirania turcească, filelenul răspunde că singura cauză a răului o constituie clasa conducătoare. Mitropolitul și fanariotul se apără declarînd că nu există vreo sclavie sau tiranie, iar în cele din urmă afirmă chiar cu cînsim: „Libertatea Greciei, pentru mine, înseamnă sărăcie!”. El este „un fanariot important, prinț în Moldovlahia, care apare îmbrăcat în marea sa ținută” și este comentat de autorul anonim al pamfletului în termenii următori: „De tînar a fost numit domn și merge în Vlahia, ca să despoaie poporul, fără milă”.

De un interes deosebit pentru noi este faptul că cel mai îndrăzneț pamflet, mergînd pînă la libertinaj verbal nemaiîntîlnit pînă atunci în literatura în limba greacă și avînd nu numai un caracter anticlerical, ci chiar și unul antireligios,

¹ Inspirindu-se din formele clasice ale dialogului, acest gen, dominant în literatura din perioada Turcocrăției, se inspiră mai ales din forma pe care i-a dat-o Lucian, aceea a *Dialogului morților*.

² Elisaveta A. Zahariadou "Ένας σατυρικός διάλογος...", p. 57.

³ Ρωσσαγγλογάλλος adică Ρώσος, "Άγγλος și Γάλλος.

⁴ Elisaveta A. Zahariadou, "Ένας σατυρικός διάλογος" p. 57. Vz. și Ianis Kordatos, *Ίστορία της Νεωτέρης Ελλάδος* Atena, 1957, p. 502—508.

este *Anonimul din 1789*. Scris—după toate probabilitățile—în Moldova, poate chiar la Iași¹, „Anonimul” are o serie de toponime și nume de persoane care întăresc această presupunere. Dedicată, în termeni ironici, „Neștiinței sale exarhul Talpalariei”², cu numele de Scortzescul, și iscălită de „cel mai neascultător servitor, Sganarellos”, cărticica menționează un oraș „Găureni”, o regină Zoîța, „din strălucitul neam al țiganilor”. Eroul povestirii, pe care C. Th. Dimaras o consideră inspirată din genul acelor satirice *Contes et Facéties* de Voltaire³, după o neverosimilă perioadă de „studii” (în care s-a dedat la toate viciile) ajunge egumen într-o mînăstire a Sf. Tătărași, de unde pleacă după doi ani, lăsându-l pe pater Lavrentios, odinioară muftiu la Brăila și hoguea în geamia Sf. Ghica la Roma, și începe să învețe teologia, devenind foarte învățat și foarte bogat (fiindcă dădea bani cu camătă)⁴. Mai întîlnim un „jupun Drați”, „Smaragda”, „beizadea”, un „arhon Cornelios... la Curte”, o „domniță”, un „țarlatanos”, „Daniil ieromonah, care citea pe Anacreon”⁵, „Thoma Carra”⁶... un om minunat, destul de învățat, demn de a fi compatriot cu Aristotel”, „un măr domnesc”, o „frumoasă Ruxandră” etc., care confirmă cadrul românesc al textului. Scris cu intenția de a șoca cercurile conservatoare, „Anonimul” imaginează cele mai îngrozitoare impietăți, face din satanism o dogmă demnă de urmat și — folosind expresii și chiar versuri în limba franceză — cu repetate aluzii la autoritatea lui Voltaire în materie. Ca o confirmare a inspirației autorului acestui text din lucrarea lui Voltaire amintită mai sus, remarcăm, la începutul broșurii, avizul de tipărire⁷ eliberat de „muftiul Sf. Vasile al otomanilor”,

¹ C. Th. Dimaras, *La Grèce et les Lumières*, Genève, 1969, p. 43—45.

² C. Th. Dimaras, 'Ο «'Ανώνυμος τοῦ 1789». Μὲ ἀνατύπωση τοῦ κειμένου, Atena, 1977.

³ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 44.

⁴ „Dădea un florin și lua trei, explicînd după Evanghelie că trei sînt în unul și unul în trei”.

⁵ Probabil Daniil Philippide.

⁶ Este vorba de cunoscutul jurist moldovean de la sf. sec. XVIII.

⁷ Prin acest aviz se dă privilegiul de tipărire „ghiaurului”, căci nu contravine la „sfînta credință a Coranului”.

evident inspirat din scrierea voltairiană *De l'horrible danger de la lecture* ¹.

Trecînd la unele texte satirice grecești care au circulat în țările noastre — căci *Dialogurile* și *Anonimul* nu sînt prezente în manuscrisele românești — vom aminti existența, în aceste manuscrise, a unei parodii în versuri a imnurilor închinat lui Napoleon. În literatura greacă, trecerea de la curentul filofrancez, care atinsese apogeul după ocuparea Insulelor Ioniene de către francezi, la decepția produsă de încheierea păcii cu Poarta, în 1802, se reflectă clar, în scrierile despre Napoleon. După Imnul encomiastic pe care i-l dedică Christophor Perraivos — prietenul lui Rigas — și acela scris de poetul ionian Antonios Martelaos, după *Proclamația provizorie* dată Eptanezului de cuceritorul francez ², reacția anti-napoleoniană se face simțită în perioada lui Nicolae Logothetis-Gouliaris, care folosea multe din versurile lui Martelaos, schimbîndu-le sensul. Versurile cuprinse în miscelaneul manuscris gr. 198 de la Biblioteca Academiei R.S.R. nu atacă însă politica lui Bonaparte în Mediterana ci, cum era de așteptat, ele se referă la campania din Rusia și la „îndrăzneala” acestuia de a-l fi atacat pe țarul Alexandru. Acest text în limba greacă nu este deci „importat” dintr-o altă zonă de interese, ci corespunde atmosferei favorabile protectoratului rusesc care se crease în Balcani.

Primele pagini, pregătind antiteza, îl arată pe Napoleon în plină glorie:

De mine, minunatul, de mine, Napoleon,
sălbatec ca leul, se temea întreaga lume ...

.....

Pe regi i-am avut, legați ca un sac,
Toți mi se închinau și mă divinizau,
Ca pe un alt Hercule, și-n toate colțurile lumii
Toți se îngrozeau de mine. Armatele mele erau victorioase
Și oriunde luptau, întotdeauna învingeau.

¹ Voltaire, *Facéties*, Paris, 1825, p. 557—561. Începutul e foarte asemănător cu avizul de mai sus: „Noi, Youssouf-Cherébi ..., muftiu al Sf. Imperiu Otoman ...”.

² A. Camariano-Cioran, *Les îles ioniennes de 1797 à 1807 et l'essor du courant philofrançais parmi les Grecs, Actele congr. al III-lea panionian*, 1967, p. 85.

Urmează mărturisirea intenției sale de a distruge Rusia:

Pe ruși nu i-am respectat, m-am dus în Rusia
Ca să-i distrug, în Franța să mă întorc
Cu glorie minunată! Acum, izolat
Cu totul sint, soldații mei
M-au trădat într-o clipă.
Franța și francezii mă trimit în exil,
În insula Elba, să trăiesc ca animalele,
Pentru totdeauna mizerabil. Stelele cerului
Și aceste orașe ale pământului, toate mă vor plinge.

.....

În încheiere blestemă ceasul în care a declarat război rușilor și îi cere iertare țarului Alexandru, în genunchi.

Prezența, pe aceeași filă a manuscrisului, a unei ode închinată lui Markos Botzaris — eroul revoluției grecești — ne arată că parodia imnului lui Napoleon făcea parte din acele scrieri menite să slăvească puterea „neamului blond”, de la care poporul grec aștepta sprijinul pentru eliberarea sa. Dealtfel, și Dionisie Fotino condamna pe francezii lui Napoleon („tovarășii satanei”) pentru campania din Rusia.¹

Asemănător cu satira de mai sus este și poemul intitulat *Confesiunea regelui Franței Ludovic al XIV-lea*², în care politica expansionistă a Franței, sub Regele Soare, este ridiculizată în termeni necruțători, aruncându-se prin aceasta opoziția asupra monarhiei absolute reprezentată de regele Franței. În confesiunea sa, Ludovic mărturisește că a vrut „să-și extindă granițele, ajungând pînă la cer și ocean, ca să devină în acest fel mai mare decît Alexandru cel Mare și demn de Iulius Caesar”³. Scopul său era „să devină atotputernic, deoarece trecea drept cel mai creștin și să fie cel dintîi din întreaga Europă”⁴. Trecînd apoi la relațiile cu supușii, textul definește, ironic, forma cea mai abuzivă a monarhiei absolute, arătînd că supușii „trebuie să asculte orbește”, adică fără să examineze și să cerceteze⁵. Prin

¹ Ariadna Camariano, *Spiritul revoluționar francez ...*, p. 34.

² B.A.R., mss. gr. 922, f. 1^v — 5^r.

³ *Ibidem*, f. 1^v.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, f. 2^v — 3^r.

impozitele greu de suportat pe care le-a pus cu mii de strătăgume și cu multe șiretlicuri, monarhul i-a sărăcit pe toți, iar voința de a-i fi credincioși o au de nevoie, nu din proprie inițiativă ¹. „Voința sa era legea, iar războaiele sale au fost nedrepte, luându-și ca ajutoare nu pe sfinți, ci pe Ares și Hermes, pe care în primul rînd îi respecta. Politica externă, la fel de cinică, îl face să se apropie de turci, a căror credință diferită nu-l împiedică să cumpere alianța, după ce a creat diversiuni în Germania și i-a îndemnat pe unguri la revoluție, ca să împiedice Austria să-i stea în cale.” ²

Ne explicăm scopul în care a fost scris acest text satiric, citind, pe filele următoare ale aceleiași manuscris, versuri de preamărire a puterii militare a Germaniei, care i-a înfrînt pe francezi ³. Textul este vizibil inspirat de cercurile din imperiul habsburgic și probabil alcătuit într-unul din centrele diasporei grecești din acest imperiu, în scop propagandistic. Fără îndoială, era ușor de obținut ostilitatea grecilor la adresa unui rege care se aliașe cu turcii.

Dar cel mai interesant dintre textele grecești satirice care a fost scris și a circulat în Principate rămîne poemul lui Alexandru Calfoglu, *Ithiki stihourghia*, sau *Poemul moralnic* (1794), renumit prin vehemența cu care apăra pozițiile conservatoare ale Patriarhiei. Poemul se inspiră — cum bine se știe — din stările de lucruri din Țara Românească, iar circulația sa la noi e cu atît mai explicabilă cu cît autorul a avut aici o interesantă carieră politică ⁴. Raritatea primei ediții a poemului lui Calfoglu se datorează temerii editorului de represalii ale cenzurii ⁵. Exemplarul tipărit găsit de Nestor Camariano la B.A.R. ⁶ trebuie să fi apărut clandestin, între anii 1814—1821, cînd alte criterii dirijau tiparul grec din Principate, sub influența curentului filelen și a mișcării eteriste. Mult mai tîrziu avea să apară o traducere parțială

¹ B.A.R., mss. gr. 922, f. 2^v—3^r.

² *Ibidem*, f. 4^r.

³ *Ibidem*, f. 6^r—7^r.

⁴ Nestor Camariano, *Nouvelles données sur Alexandru Calfoglu de Byzance et ses „Vers moraux“*, în *Symposium L'époque phanariote*, 21—25 oct. 1970, Salonic, 1974, p. 113—116.

⁵ A. Camariano, *Spiritul revoluționar ...*, p. 64.

⁶ N. Camariano, *op. cit.*, p. 113.

în limba română, publicată de I. M. Codrescu în *Buciumul Român* (1882) și semnalată de N. Camariano ¹.

Trebuie să adăugăm, la cele cunoscute pînă acum ², cu privire la tradiția manuscrisă a poemului, că — în afară de ms. gr. 920 — descris de N. Camariano în *Catalogul manuscriselor grecești* ³ și considerat de F. Bouboulidis a fi singurul manuscris al poemului din România ⁴, la Biblioteca Academiei R.S.R. se mai găsește un fragment, în miscelaneul manuscris 1160 care conține piesele de teatru analizate la începutul acestui capitol. Faptul că o personalitate ca aceea a lui Calfoglu, care a ocupat șase dregătorii în timpul domniilor lui N. Mavrogheni și Al. Moruzi ⁵, nu a găsit un ecou mai larg printre copiii de manuscrise, nu se poate explica decît tot prin prudența la care incita conținutul său. Credem că aceasta a determinat chiar un fel de „epurare” a sa din bibliotecile românești ale perioadei fanariote, din cauza caracterului de critică a societății româno-fanariote al poemului său. ⁶

Ne propunem ca, în cele ce urmează, să scoatem la lumină cele mai caracteristice aspecte ale criticii social-politice a lui Calfoglu, deoarece considerăm că *Poemul moralnic* a fost doar parțial analizat de Nicolae Iorga, Ariadna Camariano și Elisaveta Zahariadou ⁷, precum și de Nestor Camariano, care l-a utilizat mai ales pentru reconstituirea unor date biografice ale lui Calfoglu sau pentru identificarea unui jurist contemporan ⁸. Unul din argumentele istoriografilor, în caracterizarea lui Calfoglu, fiind deosebirea esențială de Dimitrie Catargi — cel dintîi retrograd, iar al doilea progresist — vom căuta să vedem în ce măsură cel dintîi era

¹ *Ibidem*, p. 116.

² *Ibidem*.

³ N. Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, București, 1940, p. 1 bis.

⁴ F. K. Bouboulidis, 'Η «ἠθικὴ στιχουργία» τοῦ Ἀλεξάνδρου Καλφόγλου, în 'Επιστιμονικὴ Ἑπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, XVI, 1966–1967, p. 384–437.

⁵ N. Camariano, *Nouvelles données ...*, p. 113–116.

⁶ I. M. Codrescu, în nota care precede traducerea parțială a poemului, arată fericirea de care a fost cuprins la găsirea unui exemplar tipărit.

⁷ El Zahariadou, *op. cit.*

⁸ N. Camariano, *op. cit.* Pentru această identificare, N. Camariano propune pe Mihai Fotino sau pe Theodor Fotino, în locul lui Dimitrie Catargi, propus de C. Th. Dimaras.

cu adevărat refractar la noile idei și dacă nu cumva tonul său sceptic ascundea și unele decepții, nu neapărat o ostilitate pentru tot ce este nou. În orice caz, „melancolia bătrânească” de care a fost cuprins ¹ — deși tânăr — ne arată că aceste idei făcuseră mari progrese în societatea românească.

În primul rînd trebuie să remarcăm atitudinea sa *anti-feudală și nu retrogradă*, în probleme sociale, atunci cînd spune că: „În timp ce toți se satură și se îmbogățesc în Țara Românească, clasa a treia pătimește, cu pielea tăbăcită de muncă, pentru că bogătașii vor să-i sugă și sîngele” ². Calfoglu arată apoi că justiția este în mîna acestor bogătași, iar judecătorii, fiind mituiți, devin dușmanii săracilor. Boierii au acaparat pămînturile țăranilor, dar — datorită poziției lor — *ei nu pot fi condamnați* ³.

Ca și piesele de teatru de care ne-am ocupat mai sus, Calfoglu critică abuzurile și nedreptățile ispravnicilor — ceea ce e cu atît mai interesant, cu cît el însuși a deținut această funcție și e deci informat:

Căci ispravnicul nu are nici o idee de drept,
E de ajuns să fie nobil, după legea locului ⁴.

Dacă vreun boier are ceva noțiuni de drept, el se crede „un nou Solon, Licurg sau Focas” ⁵.

Iată deci că, pentru Calfoglu, principiul luminist al legii atotputernice este un criteriu important în viața statului. Nedreptățile sociale îl fac să exclame:

Românii pe români îi nedreptățesc, ca pe dușmani îi chinuiesc
Pe compatrioții lor îi pedepsesc și nu-i plîng deloc (p. 17).

Portretele sociale sînt pitoresc satirizate, fie că e vorba de ciocoi, fie de boieri sau de „starea a treia”, umilă și nebăgată în seamă.

Intri la boier — dacă ridică perdeaua —
Și-l vezi umflat ca un curcan pe saltea !

.....

¹ Ἡθικὴ στιχουργία τοῦ περιωνόμου Ἀλεξάνδρου Καλφόγλου. f.l.; f.a.

² *Ibidem*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 16—18.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ *Ibidem*, f. 11.

Cu căciula în mină îl întrebi de sănătate
Și cu chipul zîmbitor îl saluți umil.
Dacă-ți spune „Acoperă-te și așează-te“, este mult.
Apoi citește o scrisoare și nu vorbește deloc.¹

Pe tinerii franțuziți care se întorc cu ifose de filosofi îi critică nu numai pentru că se consideră discipolii lui Mirabeau, Rousseau și Voltaire (fragmentul cel mai des citat), dar și pentru că, în realitate, ei „nu îi cunosc și nu i-au citit vreodată“ și mai ales pentru că își părăsesc obligațiile economice și sociale, cheltuind averea părinților. Avem a face aici cu o critică nemiloasă a unei categorii total neproductive.

Toate pămînturile casei le dau arendașului
Pentru șase, șapte ani...

.....
Tînăr fiind, spre nenorocul său n-a învățat
economia casnică și morala religioasă,
căci cu buzunarele pline de bani, zi și noapte
se amuză și petrece, face mari cheltuieli.

„Coconașul“ care „se plimbă ca o beizadea“ nu mai are decît o preocupare, să-și aranjeze o căsătorie bună, ca să-și poată cumpăra pe credit „butcă“, cai și veșminte, hamuri cu șnur aurit, mătăsuri și blănuri.² Acești tineri nu și-au văzut niciodată moșiile, îmbogățindu-i pe arendași peste măsură, în timp ce ei roiesc în jurul Curții ca să obțină funcții înalte.³

Sfătuindu-și nepotul cum să-și aleagă relațiile, Calfoglu îi spune să-i prefere pe oamenii modești, învățați cuminți și laici cinstiți. „Pe prelat evită-l cît poți.“ *Critica clerului* este neiertătoare:

Acolo domnește corupția totală.
Unul pe altul se otrăvesc. Ce calamitate imensă.
.....
Priceput în linguseală și abil ipocrit,
Să amăgească și să cîștige, este singura sa grijă.
Și mai ales îi plac machiavelismele.
Doar banii au importanță pentru el.⁴

¹ *Ibidem*, p. 20—21.

² *Ibidem*, p. 26—27.

³ *Ibidem*, p. 28.

⁴ *Ibidem*, p. 39—47.

O lungă diatribă compară pe acești clerici lacomi de baniși podoabe cu părinții Bisericii, care, după exemplul apostolilor, trăiau în sărăcie și nu primeau daruri, bani și peșcheșuri.

„Acum, dacă mergi la Ierarh, să-i propui ceva, să știi că fără bani nu intri... Acum toate cele spirituale sînt ca mărfurile: biserici, mănăstiri, pînă și moaștele sfinților se dau în arendă anuală, se vînd și se cumpără.”¹

Încurajînd obscurantismul, clericii acuză de erezie pe orice profesor. Calfoglu constată scăderea sentimentului religios, căci bisericile sînt goale („de sărbători, două-trei bătrîne”). Chiar dacă există și clerici respectabili și cultivați, ei sînt foarte puțini și nu pot înainta, nefiind admiși de ceilalți.²

Progresele *laicizării culturii* din Țara Românească îl fac pe Calfoglu să constate că ceea ce lipsește nu sînt „științele și filosofia laică”, ci studiul divin al scripturilor și al părinților Bisericii. O adevărată obsesie a banului caracterizează și lumea clericală, care, nevrînd să mai audă de scrierile sfinte, nu urmărește decît profiturile materiale.

Egumenul ia o mănăstire aleasă,
Dă zece boierilor și cîștigă o sută³.

Adevărați arendași de impozite, în folosul Bisericii, acești egumeni cer milă pretutindeni: „Cu ipocrizie, cu artă sau să spun cu viclenie”⁴.

Religia nu este pentru Calfoglu decît un mijloc de constrîngere, o garanție a moravurilor unui popor, asigurarea obediinței sale:

Religia îi civilizează pe oameni,
Îi face blinzi, ascultători, ca să trăiască în ordine.
Religia poporului este utilă conducerii
Pentru respectarea legilor și a autorității divine.
Oamenii fără religie se revoltă, se răscoală,
Și încalcă ordinele lui Dumnezeu și ale regelui.

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

Așadar, demnitarul fanariot nu trăda nici un fel de fanatism ortodox, așa cum ne-am fi putut aștepta din rîndurile pline de revoltă pe care i le inspiră scăderea sentimentului religios. E evident că, pentru Calfoglu, singurul mijloc de îmbunătățire a moravurilor este educația religioasă și tot atît de evident că între factorii de disoluție ai organizării eclesiastice este *banul*, odată cu progresele economiei, de la formele ei închise, naturale, la o nouă etapă a relațiilor marfă-bani. Dealtfel, lucid și în materie politică, scriitorul nostru constată că de la Kuciuk-Kainargi se trag multe din aceste rele: luxul, risipa, cumpărarea pe credit (veresé) cu dobîndă (intereson), îmbogățirea negustorilor (leipskanoi) și goana boierilor după slujbe remuneratoare.

Și alte texte satirice în limba greacă, asemănătoare cu *Poemul moralnic*, ne-au fost păstrate în miscelaneele manuscrise. Unul din acestea pretinde că din toate provinciile Europei și Asiei, unde se mai respectă unele legi și întrucîtva și morala, singurul neam fără legi și fără rușine este cel din Țara Românească, unde fiecare face ce-i place¹. Ocupîndu-se, pe rînd, de diferitele clase sociale, autorul exclamă:

Dar să-i lăsăm pe nobilii cei mari și să venim la ceilalți

Adică la cei de clasa a doua, a treia și fără rang boieresc.

Regăsim — în prezentarea acestora — atitudinea autorului anonim al *Firei Valahiei*, portretele și situațiile din *Poemul moralnic*, atmosfera satirelor culese de Zisis Dautis. Boierimii mici și celor fără rang boieresc nu le stă bine să se dedea la mari cheltuieli, căci acestea nu se potrivesc cu firea lor. Noblețea nu stă în acest privilegiu, să poarte veșminte luxoase, să schimbe trăsurile (butce), modele și să strige: „Trage măi butca la scară, haide să mergem la Cișmea!“ Deoarece toți — boieri, lipscani și ciocoi — poartă aceleași blănuri și au aceleași echipaje, nici nu-ți poți da seama, cînd te întorci să vezi cine trece — spune poetul anonim — „dacă este un

¹ B.A.R. mss. gr. 198, f. 19^r.

om important sau unul neînsemnat”¹. De aceea verdictul său este categoric:

Ceea ce poartă un nobil, poartă și un lipscan și chiar un ciocoi,
Fără să simtă că oricît s-ar strădui, chiar și de-ar pune o coroană
Vor rămîne pentru totdeauna cu aspectul pe care-l au,
Căci nu-și vor dubla eleganța pe care o au astăzi,
nici dacă poartă o coroană.

Sau pentru că îmbracă samur, nu vor ajunge să aibă
aerul nobililor boieri,
În zadar se ostenesc și sînt obraznici, cheltuind mereu,
Căci cum era Ghica, nu-i stă și lui pașa Nika, de
poartă și

Nici cum era Brîncoveanu, nu-i merge lui Kir Răducanu
și altui pașă la fel.²

Notăm și aici numele unor boieri români, aleși pentru a exemplifica boierimea autentică și ironizarea administrației turco-fanariote, pentru a marca impostura.

Continuînd descrierea moravurilor contemporane, autorul trece apoi la luxul femeilor, care nu se gîndesc decît la podoabe, la „urmașii” unor mari boieri, care adesea invocă și originea domnească³ („evghenismul”), dar urăsc știința, preferînd să fie sclavii inculturii. Ei ignoră arta războiului, tactica și nici n-au învățat să strălucească în politică. Totuși, ei iau parte la conducere cu violență. E suficient să fie turc⁴ și îi tiranizează pe toți — mic și mare — jignindu-i, fără rușine de cele sfinte, ucigîndu-le părinții și luîndu-le soțiile și surorile, urmărindu-i ca pe bandiți.

Ceea ce este interesant la această satiră anonimă și îi conferă o valoare mai mare, în raport cu critica pasivă a lui Calfoglu sau a celorlalte texte analizate, este *apelul la revoltă* cu care se încheie. Foarte asemănător cu *Thourios*-ul lui Rigas Velestinlis, acest apel disperat evocă gloria Eladei antice, în contrast cu umilința prezentului. Autorul dă de exemplu pe sîrbi, care s-au răscolat și, deși puțini la număr,

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, f. 19v.

⁴ Probabil că prin „turc” autorul înțelege, în general, dregătorii aflați în slujba puterii otomane.

au reușit să înlăture jugul amar, alegîndu-l pe Caragheorghe și pe alți buni comandanți și „acum înaintează ca vulturii și-i urmăresc pe dușmani ca lei”. De aceea — continuă autorul — nici grecii nu trebuie să trăiască, ca iepurii, ci ca Leonidas, iar cei care au sentimente patriotice să-și arate acum entuziasmul.

Imitînd *Thourios*-ul, poetul îi cheamă pe toți bărbații curajoși, epiroți, manioți, tesalieni, pe macedoneni și moraiți, vrînd ca grecii să arate întregii Europe că sînt urmașii eroilor antici și demni de cinste. („Veniți, nu zăboviți, ne-a venit vremea să fim slăviți și să trăim strălucit./În care și tiranul ne pare obosit, gîndindu-ne la vitejia și la toate frumusețile.”¹ „Să pregătim patria cea bună, care a suportat și tirania multora,/Să introducem legile și civilizația și prin acestea să trăim fericiți.”²

Vom mai aminti, în încheiere, un întreg ciclu satiric avînd ca temă moravurile femeilor. Cel mai cunoscut este *Oglinda femeilor*, care a fost multă vreme atribuit lui I. Vilaras³. Recent, L. Vranoussis a stabilit paternitatea lui Dionisie Fotino⁴, care, în afară de cunoscuta sa *Istorie a Daciei*, a avut o activitate scriitoricească foarte variată, lăsîndu-ne lucrări de muzică laică și bisericească, o nouă formă a Eroto-critului lui Cornaros, cu adaosuri de versuri constantinopolitane cu caracter satiric⁵, precum și o traducere în versuri a cunoscutului roman alegoric al lui Gracian, *El Criticon*. Fotino se referă probabil la *Oglinda femeilor* — observă L. Vranoussis — într-o scrisoare către Zenobie Pop, în care-i anunță că scrie „o comedie drăguță” (mia komodia zarifiki). Vranoussis își explică termenul de comedie nu în sensul de piesă dramatică propriu-zisă, ci în acel de „glumă distractivă sau satiră mușcătoare”⁶. La Biblioteca Academiei R.S.R.

¹ B.A.R., mss. gr. f. 19^v.

² *Ibidem*, f. 20.

³ Cel dintîi care și-a exprimat îndoiala că poemul ar fi fost scris de Vilaras este C. Th. Dimaras. Vezi C. Th. Dimaras, Προυποθέσεις και δεσμέσ τοῦ Ἑλληνικοῦ Ρομαντισμοῦ, Atena, 1947, p. 46.

⁴ L. I. Vranoussis, Βηλαρικά σημειώματα, în Ὁ Ἑρηνιστής, II, 29, 7/8, 1964, p. 5–11.

⁵ N. Iorga, *Contribuții la istoria literaturii române*, III, M.A.R., p. 3.

⁶ L. Vranoussis, *op. cit.*, p. 50.

am găsit o copie incompletă a *Oglinzii femeilor*, în mss. gr. 1344, care prezintă deosebiri față de cele două manuscrise analizate de Vranoussis, accentuându-se mai mult decât în celelalte intenția ironică.

În același spirit este scris și un scurt poem, intitulat *Plîngerile femeilor necăsătorite*¹, care deploră „prostul obicei al secolului nostru” de a se cere — mai ales de către negustori — bani și proprietăți, ca zestre. Aceasta îi prilejuiește poetului satiric schițarea cîtorva tipuri caracteristice de „pretendenți” la căsătorie.

Tot în cadrul ciclului închinat femeilor, trebuie considerat și textul *Necredința femeilor*², care utilizează cunoscutul motiv al diavolului trimis pe pămînt și condamnat să treacă prin toate relele (sărăcia, durerea, supărarea, oboseala, dragostea, gelozia etc.). Căsătorindu-se cu o muritoare, sub numele de Safidis, diavolul devine victima acesteia, care îl întrece însă mult în viclenie. El intră într-un inevitabil lanț de cheltuieli, plătind sume fabuloase pentru a-și căsători cumnatele, pentru a-i mulțumi pe socri etc. Cînd, cu ocazia sărbătorilor bachice, soția sa — Eumenia — îi dă prea multă atenție tînărului Narcis, iar Safidis îi atrage atenția că lumea o va birfi, aceasta declară că trebuie să-și păstreze relațiile, că nu e țarancă și face doar ceea ce a văzut că fac părinții ei.³ Își acuză chiar soțul că e „barbar”, „indiscret” și „lipsit de noblețe”, iar acesta îi răspunde că preferă ca ea să fie țarancă, fiindcă, „după cît se vede, de atîta noblețe, femeile din preajma locului nu sînt numai ale bărbaților lor”.

Ideea unui mediu orășenesc corupt, căruia i se opune puritatea de moravuri a mediului rural — taxată de „barbarie” și „indiscreție” de „rafinații” orășeni — este un element nou în literatura epocii, reflectînd disprețul poporului pentru moravurile decăzute ale societății fanariote, ca și usturătoarele ironii ale poemelor lui Fotino și Calfoglu.

Credem că principala concluzie care se desprinde din analiza întreprinsă este aceea a unui indiscutabil paralelism, atît în ce privește temele abordate, cît și tehnica folosită, a textelor

¹ B.A.R., mss. gr. 1160.

² *Ibidem*, 895, f. 12^r.

³ *Ibidem*, f. 30^v — 31.

satirice românești și grecești din perioada studiată. Aceasta ne determină să le considerăm și pe cele din urmă ca fiind produse ale culturii românești, poate chiar scrise de români, și încadrându-se cu totul în climatul spiritual al poporului nostru. Nu sîntem, desigur, în fața unor scrieri de mare respirație, în care critica social-politică să fi demascată toate racilele unui regim în declin. Dar prin ascuțimea observației, și prin ridiculizarea abilă a cîtorva tipuri odioase ale acestui regim, aceste texte au contribuit la afirmarea unei atitudini de condamnare.

FUNCȚIA DIDACTICĂ A UNOR TEXTE LITERARE ÎN LIMBA GREACĂ DIN PRINCIPATELE ROMÂNE

MANUSCRISELE ITALO-GRECEȘTI DE LA B.A.R.S.R

În 1934, cele cîteva manuscrise italiene de la Biblioteca Academiei Române au fost grupate într-o secție specială, iar catalogul lor a fost publicat de Alexandru Ciorănescu¹. Deși nu cuprindeau nici un codice important, autorul catalogului le considera instructive pentru o mai bună cunoaștere a răspîndirii învățămîntului și culturii italiene în țările române². Într-adevăr, cele mai interesante au un caracter didactic, ca de exemplu un manual de sintaxă latină, dialoguri asupra științelor și mitologiei, culegeri de maxime, un tratat de arhitectură.

Citind descrierea lor, am putut constata și prezența unor texte grecești, pe care le analizăm în cele ce urmează. Este vorba, pe de o parte, de copiile cîtorva scrisori, iar pe de altă parte, de traducerea greacă — adesea în text paralel — a textelor italiene.

Cele trei manuscrise italiene, la care ne oprim (mss. 24, 25 și 26) sînt dialoguri în text paralel italian-grec destinate

¹ Alexandru Ciorănescu, *Manuscrisele italiene ale Academiei Române, Studii italiene*, București, I, 1934, p. 159—172.

² Börje Knös, *L'histoire de la littérature néo-grecque*, Stockholm, p. 360.

învățămintului. Acest gen de Abrégé-uri, prezentînd noțiunile fundamentale ale diferitelor științe, prin întrebări și răspunsuri, foarte mult utilizate în colegiile jesuite, era frecvent și în Italia. Grecii din Veneția și cei din regiunile grecești supuse acestei cetăți au recurs la asemenea manuale italiene, pe care le traduceau în greacă pentru școlile lor.¹ Manuscrisul italian nr. 24² are o primă parte, în care se tratează despre minunile lumii și o a doua parte, *Despre istorie*. După ce definesc istoria, dialogurile se referă la caracterul monarhiilor absolute, al suveranilor, al republicilor și guvernanților, pentru a se opri apoi la fiecare casă imperială sau regală din Europa, precum și la Imperiul otoman și la Imperiul rus. Semnalăm interesul cîtorva definiții, ca de exemplu aceea a *conducerii monarhice* (atunci cînd un singur om este conducătorul unui loc), a *monarhiilor despotice* „fac ce vor, sînt stăpîni absoluți ai vieții și existenței supușilor lor, cu alte cuvinte, nu au alte reguli decît bunul lor plac“, al *monarhiei constituționale*, în care conducătorii „au o putere limitată de legi“. La întrebarea cu privire la cea mai bună formă de guvernămînt, răspunsul este cu adevărat al epocii care a făcut din despotul luminat idealul său: „Această îndoială nu este încă rezolvată; dar poate cineva să spună cu temei că guvernarea monarhică este cea mai bună atunci cînd monarhul este tatăl supușilor săi“.

Cu toate acestea, cînd se pune chestiunea de a alege între monarhie și republică, preferința pentru conducerea republicană este marcată fără șovăire, pentru că acest sistem oferă o mai mare libertate (synathroizetai me perissoteran eleftherian). Bineînțeles, ar fi pretențios să interpretăm prea mult acest text care nu este decît un simplu chestionar pentru uzul școlilor și aceste slabe reflexe ale gîndirii politice a vremii nu ne dezvăluie decît lucruri știute. Dar interesul constă tocmai în faptul că *anumite noțiuni pătrunseseră în manualele epocii*, ca de exemplu ideea pe care și-o făceau oamenii la data aceea despre puterea Sultanului: „propria sa putere este înspăimîntătoare; stăpînește provincii însemnate mai

¹ B.A.R., mss. it. 24, 8,5 × 12,5, f. 223.

² *Ibidem*, f. 1^v – 47^r.

ales în Asia". Vedem cum Europa nu mai avea a se teme de această „teribilă putere", la sfârșitul secolului al XVIII-lea !

În ceea ce privește gândirea politică ce se desprinde din aceste texte, se impun și alte observații. Deși metoda folosită pentru redactarea acestor dialoguri ține de tradiție, iar biografiile conducătorilor constituie principala sursă a redactorului, surprindem aici și o anumită grijă pentru destinul popoarelor și pentru antagonismele sociale.¹ Așa, de exemplu, un fragment despre istoria Poloniei constată starea de permanentă agitație a poporului, explicînd-o prin sistemul ineficace al Dietelor și prin compoziția claselor sociale: „Nobilimea este foarte numeroasă, burghezii nu au o situație bună, iar țăranii sînt tratați ca niște sclavi". În Ungaria „nobilimea are mari privilegii, burghezii puține resurse, iar țăranii sînt apăsati de jug". Elveția, țară bogată, se bucură de „o conducere blîndă". Criteriul autorului pentru a aprecia bogăția unei țări este poziția sa comercială. Cunoscînd problema demografică, el e interesat să constate dacă populația unei țări este proporțională cu suprafața sa (în cazul Prusiei, de exemplu).

Ms. it. 25 poartă titlul *Epitomi olon ton epistimon* (Pre-scurtare a tuturor științelor)², care tratează următoarele teme: religie, științe și arte, teologie, filosofie, logică, fizică, meteorologie, astrologie, metafizică, retorică, gramatică, poezie, limbă, scriere, tipar, sculptură și muzică. Și aici lectura definițiilor ne arată că aceste dialoguri sînt reprezentative pentru spiritul secolului al XVIII-lea, care, deși dă înfițetate rațiunii, n-a renunțat totuși să vadă în religie „cea mai necesară dintre științe, pentru că este fundamental legată de educație, devenind baza celorlalte științe". Se revine asupra acestei idei, pentru a o fixa mai bine: „Fără religie, nu putem pretinde la numele de «honnête homme». Pentru a-l merita, trebuie să dăm lui Dumnezeu și omenirii ceea ce i se datorează fiecăruia". Caracterul „revelat" al religiei este clar expus (f. 5 -6'), precum și toate avantajele sale: „dreptatea prin-

¹ V. și A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 236, în legătură cu evoluția cunoștințelor de geografie în sec. XVIII-lea: „se analizează caracterele fizice și morale ale populațiilor, organizarea lor socială, moravurile și costumele lor, activitatea lor agricolă ..."

² 8,5 x 12,5, f. 1^v - 132. V. și M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 38.

cipilor, fidelitatea supușilor, integritatea magistraților, buna credință a comerțului și pacea (bună înțelegere) a familiilor”.

Știința este întemeiată pe cunoaștere și aceasta este obținută prin demonstrație și experiență (f. 12^v-13^{rv})¹, dar și prin revelația divină². Filosofia este studiul naturii și al moralei, întemeiată pe raționament și formându-se din patru părți: logica, morala, fizica și metafizica. Logica este „arta de a-și conduce bine raționamentul, pentru cunoașterea lucrurilor”, atât pentru propria sa instruire, cât și pentru a-i instrui pe alții, bazându-se pe cele patru operații ale spiritului uman: perceperea, intelectul, raționamentul și metoda. Dreptul se împarte în drept natural, dreptul ginților și dreptul civil. *Dreptul natural* este acel care conferă autoritate tatilor și mamelor asupra fiilor lor. Studiul legilor „este indispensabil pentru tineri, de la cel mai umil, pînă la cel mai răsărit”.

Manuscrisul italian 26³ continuă dialogul despre științe, ocupîndu-se, în primul rînd, de mitologie, în timp ce, în a doua parte, tratează noțiunile elementare de heraldică.

Am identificat modelul celor mai multe din aceste dialoguri într-o broșură în limba franceză apărută la Viena, în 1765⁴, care văzuse lumina tiparului la imprimeria lui Johann-Thomas de Trattner, tipograful și librarul Curtii, adică în chiar centrul ideologiei despotismului luminat. Această ediție „revăzută și aproape retopită”, care poartă ștampila Colegiului Sf. Sava din București, are pe pagina de gardă și o inscripție grecească a cărei grafie seamănă mult cu aceea a manuscriselor noastre greco-italiene. Dat fiind că și aceste manuscrise au aparținut aceleiași biblioteci, o apropiere devine posibilă, fără a ne da însă certitudini, pentru moment, cu privire la numele traducătorului.

¹ B.A.R., ms. it. 25, f. 12^v – 13^{rv}.

² *Ibidem*, f. 17.

³ 8,5 × 11,5, f. 1–95.

⁴ *Abrégé de toutes les sciences à l'usage des enfants de six ans jusqu'à douze*. Edition revue et presque refondue, Vienne, chez Jean-Thomas de Trattner, Imprimeur et Libraire de la Cour, 1765, 78 (Bibl. Acad. R.S.R., I. 40226). Conține textul din mss. 24 și 26. Ms. it. 25 nu are nimic comun cu această broșură. Autorul „Abrégé”-ului declară că are vîrsta de 14 ani! Capitolul de heraldică pare să fie inspirat de un manual celebru la începutul sec. XVIII-lea: *La nouvelle méthode raisonnée du blason, pour l'apprendre d'une manière aisée*, de P. F. C. Menestrier, Lyon, 1734. Mulțumesc lui Dan Cernovodeanu pentru această informație.

Așa cum observam mai sus, aceste manuale sub formă de dialoguri sînt reprezentative pentru nivelul învățămîntului european la mijlocul secolului al XVIII-lea, ilustrînd *procesul pătrunderii ideilor noi în literatura didactică*. Rațiunea este definită în spirit cartezian¹, religia nu se discută², retorica își păstrează întreg prestigiul³, triumful științelor experimentale se reflectă în mod neîndoielnic. Toate cunoștințele depind „de raționament sau de experiență”, această din urmă „fiind luminată de dreapta rațiune”, cum spunea Fleury cîteva decenii mai devreme⁴. Această *coexistență durabilă dintre teologie și științele naturii* este caracteristică pentru tot secolul al XVIII-lea⁵. Dar în ciuda persistenței elementului tradițional, esențialul se produsese și drumul se deschisese pentru tot ceea ce „acest spirit de îndoială și cercetare, de judecare și de observație”⁶ a însemnat pentru evoluția științelor. Și tocmai această pătrundere în învățămîntul elementar a acestor premise ale unui turnant decisiv din gîndirea europeană o semnalăm cu ajutorul acestor documente.

Documentele se leagă probabil de activitatea grecilor de la Veneția, centru de cultură care a fost în permanentă legătură cu țările române⁷, italiana fiind pentru acești greci și pentru cei din posesiunile venetiene, ca o a doua limbă⁸. Ele constituie, de asemenea, un exemplu al acestei prezențe a gîndirii franceze de care ne vorbește C. Th. Dimaras⁹.

Utilitatea lor pentru învățămîntul românesc se poate explica prin introducerea — după 1776 — în programa Academiei domnești din București a unui mai mare număr de

¹ Ms. it. 25, f. 16^r: „este imposibil să exiști și să nu exiști, dacă raționez și acționez, atunci exist”.

² Daniel Morner, *Les sciences de la nature en France, au XVIII^e siècle*, Paris, 1911, p. 27—38.

³ Ms. it. 25, f. 89^r—95^r. V. și D. Morner, *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, 1951, p. 5—6.

⁴ Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études*, Bruxelles, p. 85.

⁵ D. Morner, *Les sciences de la nature ...*, p. 29 și urm.

⁶ S. F. Lacroix, *Essai sur l'enseignement en général*, Paris, 1816, p. 25.

⁷ N. Iorga, *Istoria învățămîntului românesc*, București, 1928, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁹ C. Th. Dimaras, *Φροντισματα*, I, Atena, 1962, p. 40.

materii și de limbi străine, în urma reorganizării acestei școli de către Alexandru Ipsilanti. Atunci s-a decis introducerea studiului limbilor franceză și italiană și predarea istoriei și geografiei, pentru care nu existau încă profesori specializați. De aceea s-a hotărât ca aceste materii să fie predate „fie de către profesorii de literatură, fie de către cei de limbi străine”¹. Credem că e foarte probabil ca aceste dialoguri italo-grecești să fi fost folosite în acest scop dublu: să contribuie, pe de o parte, la predarea italianei, iar pe de altă parte, a științelor pentru care nu existau manuale². Această ipoteză este confirmată, parțial, de prezența ștampilei Colegiului de la Sf. Sava, căci acesta moștenise biblioteca Academiei domnești.

Un „Abrégé” al tuturor științelor (al nostru, poate) n-a fost tradus în greacă decît în 1805³, ceea ce ne dovedește că aceste manuscrise conțin una din primele traduceri în greacă ale unei lucrări de acest gen. Pe de altă parte, aceste manuscrise sînt interesante și pentru începuturile unui vocabular științific⁴ neogrec.

CIRCULAȚIA UNOR ROMANE ISTORICE ÎN LIMBA GREACĂ

În ultimele decenii, studii valoroase, românești și grecești, au pus în lumină caracterul militant-politic al literaturii din Sud-Estul Europei, în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea. O serie de scrieri literare occidentale traduse în limbile română și greacă care au participat la diversificarea și laicizarea culturii au fost desigur destinate „delectării” și „zăbavei” dar, în aceeași măsură, ele pregăteau spiritele pentru lupta națională și socială, grăbeau chiar formarea cetățeanului, în așteptarea instituțiilor care aveau să-i garanteze exercitarea drepturilor sale. Înainte de a avea un învățămînt modern și o presă care să-și asume rolul informațional-educativ în viața socială și politică a țării, literatura și mai ales romanele și nuvelele traduse din limbile

¹ A. Camariano-Cioran, *Les Académies ...*, p. 236.

² *Ibidem*, p. 247.

³ B. Knös, *op. cit.*, p. 549.

⁴ Roxani Argyropoulos, *Ὁ Κωνσταντῖνος Μιχαὴλ Κούμας*, Atena, 1973, p. 225–243.

occidentale aduceau în discuție cele mai pasionante probleme ale guvernării, ale raporturilor dintre conducători și supuși, ale drepturilor și obligațiilor cetățenilor. Ele sintetizau — în forma atrăgătoare a unor aventuri palpitate — experiența politică a statelor europene și reflectau evoluția parcursă de gândirea politică, de la concepția monarhiei de drept divin la aceea a unei monarhii constituționale limitate. Pe plan social, puneau problema egalității în drepturi, a imparțialității justiției și, în general, a înlăturării abuzurilor. Atît în *El Criticon* de Balthazar Gracian, cît și în *Aventurile lui Telemah* de Fénelon ¹, de exemplu, puterea monarhică este comentată și cenzurată, desigur în limitele unei ideologii încă monarhistice. În *Călătoria morală a lui Cyrus*, de Ramsay ² sau în *Călătoria tînărului Anaharsis* de Jean-Jacques Barthélemy, patriotismul grecilor este stimulat de imaginile evocatoare ale trecutului glorios. În sfîrșit, nuvelele traduse de Rigas din opera lui Rétif de la Bretonne (*Școala amanților delicăți*) adaptau climatului social-politic din Principatele române și din Imperiul otoman o literatură impregnată de noile cuceriri ale Revoluției Franceze. ³

Terenul era dealtfel pregătit în Principate pentru aceste lecturi. Cultura românească cunoscuse încă din secolele XVI și XVII o întreagă literatură parenetică bizantină, renumita scriere a lui Guevara *Ceasornicul domnilor*, în adaptarea lui Nicolae Costin ⁴ — care își pusese amprenta pe educația tinerilor fii de domn: Constantin Duca, Antioh Cantemir, Mihai Racoviță, îndemnîndu-i la o politică de

¹ Recent, teza de doctorat a Ileanei Virtosu: *Fénelon în România (1750—1850)* face un stufiu filologic, lingvistic și de literatură comparată asupra scrierii lui Fénelon și stabilește receptarea sa în cultura românească, prin filiera neogreacă și prin filieră directă din limba franceză, constatînd existența a 4 traduceri românești și a 13 manuscrise.

² André-Michel Ramsay — prietenul și discipolul lui Fénelon — a fost „un promotor al francmasoneriei în Franța, în primul sfert al secolului al XVIII-lea”. V. Pierre Barrière, *La vie intellectuelle en France du XVI^e s. à l'époque contemporaine*, Paris, 1961, p. 356.

³ Panaiotis Pistas, studiul introductiv al volumului Rigas Velestinlis, *Σχολή τῶν νελικάτων ἑραστῶν*, Atena, 1971.

⁴ G. Ștrempel, *Ceasornicul domnilor* de Antonio de Guevara, Buc., 1976.

reforme sociale¹ — sau *Teatrul politic* de A. Marlianos, a cărei lectură, impusă multă vreme de programul școlar, a contribuit la formarea tinerilor români pînă la căderea sa în desuetudine².

Printre aceste scrieri cu factură de roman istoric care au circulat în țările române — sub formă manuscrisă — de un deosebit interes ni se pare *Argenis*³, roman baroc de John Barclay⁴, publicat la Roma, în 1622, în limba latină. Definit de unii istorici literari ca fiind „un tratat politic sub formă de roman”⁵, *Argenis* este o alegorie politică „cu cheie”, în care acțiunea se petrece în Sicilia și are ca temă conflictele dintre pretendenții fiicei lui Meleandros, regele Siciliei. Subiectul nu e decît un simplu pretext, episoadele cele mai neașteptate succedîndu-se într-un ritm care face imposibilă rezumarea sa, iar autorul urmărind, în realitate, discutarea problemelor vieții politice engleze⁶ din perioada de criză a

¹ Victor Papacostea, manuscris dactilografiat (*Educația și instrucția principilor*), făcînd parte dintr-un proiect de tratat al învățămîntului românesc.

² Al. Dușu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, București, 1971, p. 129—131.

³ Interesul acestui text mi-a fost semnalat de prof. Alexandru Elian, căruia îi mulțumesc și pe această cale.

⁴ Scriitor scoțian (1582—1621). Fiind născut în Franța, e revendicat și de francezi. Vezi *Nouvelle Biographie Universelle*, Paris, 1853, IV, p. 421—472. S-a bucurat de protecția lui Iacob I. După lucrarea sa *De potestate papae* a fost acuzat de erezie. Tatăl său, fervent catolic, își consacrase scrisul cauzei regale, apărînd autoritatea regală împotriva teoriilor revoluționare. Vezi Douglas Bush, *English Literature in the Earlier seventeenth Century*, Cambridge, 1961, p. 205—206. *Argenis* și *Euphormionis satyricon* sînt socotite de istoricii literari ca fiind cele mai importante scrieri ale lui Barclay.

⁵ Dintr-o cronică de la începutul secolului al XVIII-lea, în publicația franceză *Les Mémoires de Trévoux*, găsim următoarea caracterizare: „Il s'agit d'un roman baroque auquel ne manquent ni travestis, lettres dissimulées, voyages, expéditions navales, poursuites, assassins, fausses morts, cavernes souterraines, forêts, méprises; ni le brouillement et la complication de l'intrigue, ni la succession de narrateurs différents, ni les combats, ni la reconnaissance finale”, vezi *Les Mémoires de Trévoux*, Lyon, 1975, p. 42—43.

⁶ Personajele alegorice intruchipau, aparent, Franța lui Henric IV, (Meleandros = Henric al III-lea, Poliarchos = Henric IV, Arcombrotos = un prinț supus regelui Franței, Licogenis = conducătorul războiului civil, Radirovanis = regele Spaniei, Nicopompos = John Barclay).

monarhiei absolute, când autoritatea acesteia era minată de creșterea puterii nobiliare. Bogăția ideilor pe care le exprimă autorul de-a lungul complicatelor peripeții prin care trec personajele din *Argenis* ar face chiar posibilă o sistematizare a lor în *idei morale, idei politice și principii de guvernământ* (monarhia absolută, tirania, despotismul luminat)¹. Pasaje întregi ar putea face parte din „breviarul curteanului”. Vom spicui câteva din aceste idei — urmărind manuscrisele grecești de la B.A.R. care conțin această traducere² — pentru a încerca să stabilim, apoi, în ce măsură traducătorul grec din Principate le considera utile și corepunzând realităților social-politice din aceea vreme.

Laitmotivul acestei scrieri politice este necesitatea unei monarhii puternice dar drepte, în care regele să fie bun, dar nu slab, căci pentru a câștiga stima poporului trebuie să fie curajos și viteaz: „pe nici un rege nu-l iubesc mai cu credință supușii, decît pe acela care știe să se facă temut”³.

Pericolul războaielor civile — asupra căruia Barclay revine insistent — nu poate fi înlăturat decît prin diplomația regelui, care în relațiile cu nobilii trebuie să evite părtinirea și să dea fiecăruia impresia „că se încrede mai mult în el decît în oricare altul”. În fața revoltelor, să fie energic, căci numai prin măsuri și sancțiuni severe îi va putea supune pe revoltați. „De aceea s-a îndreptat poporul — de multă vreme — către puterea monarhică, pentru a liniști aceste furtuni”⁴ îi spune regelui Meleandros sfetnicul său Nicopombos.

„Regele nu trebuie să uite nimic și dacă rebelul înarmat oferă tratative, înțelegeri sau pace, nici să nu-i dea ascultare. Să nu aibă alt refugiu decît să se roage, să-și aplece mîndria sa îndrăznească și să recunoască că e un criminal, blestemînd acea cauză care i-a pus armele în mînă. Atunci poți, o rege,

¹ *Les Mémoires ...*, p. 46: „... l'*Argenis* est riche d'enseignements de toute sorte. On peut y trouver des exposés sur l'état du royaume, sur la manière de gouverner, sur les différentes formes de gouvernements (démocratique, aristocratique, monarchique).

² B.A.R., mss. gr. 488 și 605, care conțin cărțile II, III și IV. Lipsesc deci, din traducere, cartea I și V.

³ Mss. gr. 605, p. 221.

⁴ *Ibidem*, p. 385—388.

să ierți cu mărinimia ta pe cei care s-au căit astfel.”¹ Ni se pare interesantă asocierea care se face între cauzele răscoalei și „prefacerile secolului”². Când sfetnicul îi spune regelui că „dacă nu stăpînește vînturile, cu mai multă putere decît însuși Aiolos, vor veni noi valuri, vor încerca să iasă forțe lăuntrice și cu cît acestea se vor întări, cu atît regii vor slăbi în putere”³, Meleandros răspunde: „Știu bine că asemenea furtuni provin mai ales din asemenea nori, dar puterea lor a devenit mare și, atît printr-o veche tradiție, cît și prin răbdarea regilor, a devenit lege. Dacă deci aș încerca eu să resping acea putere a lor, sau mă va considera lumea un rege fără minte, vrînd să înlătur o forță născută din cauza mea, sau că vreau să arăt puțină gîndire, punînd în pericol cu o grabă necugetată puterile monarhiei, care au slăbit de atîtea ori și pe care e bine să le ascundem.”⁴

Despre cei care ațîță poporul la răscoală se spune că „ei deplîng soarta supușilor, exagerînd și spunînd că se umflă cîteva lipitori cu sîngele monarhiei, care abia mai răsuflă... că nu trebuie să mai suporte în nici un fel îngîmfarea unora... pretextul obișnuit cu care seamănă neînțelegerile, ca să provoace războiul civil”⁵.

Poporul de rînd este deseori menționat: „Virtuțile și relele nu trebuie judecate atît după dreptate, ci după părerea poporului”⁶. Sau: „Dar poate cineva spune, aici în casă, de ce ne temem? Ne temem de poporul de jos, sau de cetățeni și... de acei care, fiind din fire răzvrățiți, folosesc reforme periculoase în puținele ocazii cînd poporul are fantezia să ridice armele împotriva puterii monarhice”⁷, „...nimic nu e întîmplător în lume, ci se întîmplă sau pentru că au hotărît-o zeii, sau pentru că au neglijat un lucru care nu se potrivește cu felul în care poporul consideră fericirea”⁸.

¹ Mss. gr. 605, p. 391–394.

² *Ibidem*, p. 417.

³ Mss. gr. 488, p. 48–49.

⁴ Mss. gr. 605, p. 371.

⁵ *Ibidem*, p. 377.

⁶ B.A.R., mss. gr. 605, p. 388.

⁷ *Ibidem*, p. 423.

⁸ B.A.R., mss. gr. 488, p. 102.

Tot grija pentru popor apare și în măsura luată împotriva unor asupritori ai poporului: „să nu aibă puterea să strângă dările regale, nici să nu poată împovăra casele săracilor, nici să le ia amanet în chip abuziv și să nu lase niciodată în pace sărăcimea. Dar să aibă această putere orășenii, aceștia să numească oamenii care să strângă dările cu îngăduință și regularitate”¹. Vorbind despre aceiași funcționari abuzivi, autorul spune: „și nu fac un câștig mai bun decât în casele săracilor, în care abia se găsește atîta avere, cît să plătească darea”². De unde și sfatul: „să se gîndească și să scrie modalitățile în care ar putea fi ușurat poporul de aceste greutăți”³.

Împărțirea dreptății și venalitatea celor care o slujesc, adică *critica sistemului juridic contemporan*, constituie un subiect amplu dezbătut de Barclay, într-un paragraf special. Textul reflectă revolta celor care asistau neputincioși la numeroasele nedreptăți pe care le provoca aplicarea justiției feudale și cere înfăptuirea unor reforme, sugerînd chiar soluții dintre cele mai judicioase. Referindu-se la tarele justiției din vremea sa, Barclay se întreabă dacă acestea nu sînt mai rele și mai de temut chiar decât nenorocirile produse de războaiele civile, cu atît mai mult, cu cît avocații, notarii și judecătorii „s-au înmulțit așa de mult, încît sînt mai puțini la număr țărani, negustorii, soldații care păzesc locul”⁴. Caracterizarea avocaților e necruțătoare: „dacă acei care se mănîncă unii pe alții cu asemenea înșelătorii insuportabile s-ar deda la lucruri mai bune, ar fi și ei o podoabă a patriei...”⁵. Foarte pătrunzătoare este analiza care urmează: „Din mulțimea exagerată a avocaților și a judecătorilor cresc mai mult procesele și nu se împuținează; să se adauge noi tribunale și nu vor lipsi oamenii cărora să le placă această nouă pedeapsă. E ca și cum s-ar crede că dacă ar fi mai puțini doctori, s-ar împuțina bolile. Această catastrofă a tribunalelor stă într-aceasta: deoarece judecătorii văd că, dacă nu se împuținează pricinile, nu numai că scade câștigul lor, dar e prejudiciată într-o oarecare măsură și slujba lor. De aceea, chiar

¹ *Ibidem*, p. 610—611.

² *Ibidem*, p. 610.

³ *Ibidem*, p. 621.

⁴ Mss. gr. 605, p. 612—613.

⁵ *Ibidem*, p. 614.

atunci cînd dreptul este evident, găsesc și oameni care să le intre în mîinile lor. De aici, toate încorectitudinile în justiție și durata //seculară// a proceselor, care fac ca la sfîrșitul lor, cînd păgubașul își face bilanțul necazurilor și cheltuielilor sale, să constate că mai rău este să învingă, în acest mod, decît dacă ar fi fost învins din capul locului.”¹

Durata „seculară” a proceselor îl determină pe Barclay să ceară regelui limitarea în timp a acestora², deoarece au depășit și modul și numărul, numele și felurile în care judecătorii și avocații îi distrug pe bieții clienți, tăindu-i bucată cu bucată pe cei care ar fi putut să-i ucidă cu o singură lovitură.

Problemă dureroasă și insolubilă, împărțirea dreptății apare în acest text ca o calamitate, iar bietul păgubaș o victimă a proceselor interminabile, la capătul cărora cade învins și obosit, *negăsind dreptatea*³ și — ceea ce e mai important — pierzîndu-și orice simțămînt uman (anthropinis aisthisis); după diabolicul abuz, ei nu mai găsesc că e o nenorocire să fie cineva implicat în procese.⁴

Un dialog foarte viu și bogat argumentat dintre preotul Antenor și Nicopombos ne dezvăluie mobilul urmărit de Barclay în alcătuirea acestui roman. Ceea ce l-a determinat să scrie a fost hotărîrea sa „de a redeschide problema decăderii monarhiei”. În acest scop, el „scoate măștile persoanelor perverse, ca să le cunoască poporul, spre a ști ce trebuie să spere și de ce să se ferească, precum și în ce mod să se poată întoarce pe drumul cel bun și cum să-i înlăture pe invidioși”. Interlocutorul lui Nicopombos ripostează însă, găsind că nu trebuie făcute publice asemenea lucruri, ci în secret, căci a arăta unele fapte condamnabile, „mai multe decît cele pe care le știe poporul” — înseamnă să-i alimenteze mai mult ura, care și așa e destul de alimentată împotriva sa⁵.

E ușor de văzut, în fragmentul care urmează, că Barclay își expune — prin intermediul lui Nicopombos — tehnica

¹ *Ibidem*, p. 617.

² *Ibidem*, p. 618.

³ *Ibidem*, p. 623. V. și p. 626: „Căci cunoașterea adevărului nu se găsește prin trecerea timpului, ci prin grijă deosebită”.

⁴ *Ibidem*, p. 618.

⁵ *Ibidem*, p. 186.

folosită în acest roman „cu cheie”. Acesta va fi „o povestire complicată, cu aspect istoric, în care să se povestească întîmplări uimitoare. Va amesteca neașteptate evenimente, căsătorii, lupte, bucurii... Și va avea cu atît mai mulți cititori, cu cît nu va fi pentru ei un sfătuitoar, ci intenționează să le miște sufletele cu un material variat, deșteptîndu-le simpatia, teama și revolta. Cunoscînd părerile epocii sale (ai gnomai tou kairou mas), vrea să le dea cititorilor impresia că urmăresc cu plăcere un spectacol și în acest fel să le trezească setea, pe care să le-o astîmpere cu „băuturi sănătoase”. „Și astfel vor fi demascate viciile și nu oamenii”, iar acest fel de scriere va fi util pentru „fericirea obștească”¹.

Ne vom opri aici cu redarea cîtorva din ideile politice care se desprind din lectura romanului lui John Barclay, încercînd să reconstituim acum pătrunderea sa în cultura românească. Două sînt căile — cunoscute documentar — prin care *Argenis* a intrat în bibliotecile românești în secolul al XVIII-lea. În primul rînd, constatăm prezența sa în biblioteca Mavrocordatilor², alături de numeroasele culegeri și tratate de științe politice atît de familiare lui Scarlat Mavrocordat³, eruditul fiu al „principelui filosof” Nicolae Mavrocordat⁴. O bogată literatură de specialitate a dovedit, în ultima vreme, cît de sistematic se informa, prin lecturile sale, primul domn fanariot, pentru a-și fundamenta teoretic veleitățile sale dinastice.

O altă cale pe care *Argenis* a pătruns în cultura românească este aceea a bibliotecilor transilvane. Credem că de această

¹ Mss. gr. 605, p. 216.

² N. Iorga, *Pilda bunilor domni din trecut față de școala românească*, în *An. Acad. Rom.*, S. II, Tom. XXXVIII, S.I., 1914, p. 110.

³ B.A.R., mss. it. 15. În scrisoarea sa către dr. Testabuză, Scarlat Mavrocordat își exprimă, printre altele, interesul pentru *Aventurile lui Telemah*, în care apreciază, pe lîngă înțelepciunea și stilul lui Fénelon, faptul că acesta „φανέρωνει πολλαῖς πολιτικαῖς, ὅλαις χριστιανικαῖς”. Scrierile lui Boccacini sînt caracterizate de Scarlat: „Pare să fi fost o minte înaltă și în cele politice, și în cunoașterea cărților, conține multe gînduri înalte și în Ragualia și în explicațiile sale”. Mulțumesc și pe această cale prof. Alexandru Elian, care mi-a semnalat aceste lecturi ale tînărului prinț.

⁴ Vezi pentru erudiția sa și Jacques Bouchard, *Les relations épistolaires de Nicolas Mavrocordatos avec Jean le Clerc et William Wake*, în *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, Atena, 1977, p. 67—92.

scriere a lui Barclay trebuie să fie vorba în Catalogul Bibliotecii lui Ștefan Solciai ¹, unde „Bercelaius” apare menționat, după Fénelon, între Machiaveli și Mazarin, adică în acel sector al gândirii politice atît de prezent în cultura cărturarilor transilvani.

Nu putem însă limita la aceste două etape cunoașterea scrierii lui Barclay, a cărei retipărire „între 40 și 50 de ori” în forma latină ², originală, precum și numeroasele traduceri în principalele limbi europene ³ sau adaptările în engleză ⁴ și maghiară ⁵ au făcut posibile și alte căi de pătrundere a lui *Argenis* în țara noastră. Dacă ne gândim, de exemplu, la modul în care a fost adusă de la Veneția în Principate, în 1776—1778 de către Lionardo Panzini — profesorul copiilor lui Al. Ipsilanti — o piesă de teatru cu un ecou mult mai redus ⁶, ne dăm seama că era cu atît mai ușor pentru un text cu circulația avută de *Argenis* să ajungă în mîinile cărturarilor din Principate.

Întrebarea care se pune este aceea a interesului pe care îl va fi prezentat scrierea lui Barclay pentru cititorul român sau grec din țările române, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Se potrivea oare gîndirea unui monarhist englez din secolul XVII stărilor de lucruri din Principate din perioada lumini-

¹ Pompiliu Teodor, *Două biblioteci particulare românești de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea*, în *St. și cerc. bibliologie*, II, 1957, p. 261—269. Atît forma latinească a numelui „Bercelaius”, cu „a”, cit și așezarea cărții printre autorii politici, ne îndeamnă să credem că este vorba de John Barclay și nu de filosoful Berkeley.

² George Sampson, *The Concise Cambridge History of English Literature*, Cambridge, 1961, p. 204—205. „The most famous work in Latin prose fiction since Apuleius”.

³ *Ibidem*, p. 205: „Its popularity was proved by translations into ten languages and more than one continuation”. Nici una dintre traduceri în limbi europene și nici monografiile închinat autorului și operei nu ne-au fost accesibile. Pentru acestea din urmă vezi *The Cambridge Bibliography of English Literature*, edited by F. W. Bateson, Cambridge, 1940, vol. I.

⁴ G. Sampson, *op. cit.*, p. 205, citează dintre versiunile engleze pe aceea a Clarei Reeve, intitulată *The Phoenix*.

⁵ Avem doar o informație lacunară cu privire la adaptarea lui *Argenis* în maghiară, sub titlul *Etelka*.

⁶ D. Stathis, Τόμυρις, βασίλισσα τῆς Σκυθίας. Μιά θεατρική μετάφραση τοῦ 18^{ου} αἰῶνα, în *Ερανιστής*, volum omagial „C. Th. Dimaras”, Atena, 1977, p. 229—263.

lor? Cu siguranță că da, pentru că știm astăzi că românii, cît și grecii, intrînd mai tîrziu în contact cu gîndirea europeană, au preluat dintr-o dată arsenalul creat în etape succesive de spiritul critic francez, englez și german în analiza vieții politice. Așadar, în afară de scrierile luminate sau revoluționare, în țările române circula și o bogată literatură barocă ¹, fără ca aceasta să însemne o preluare tardivă a unui curent depășit. Cărturarii și gînditorii politici români și greci erau interesați de critica moravurilor sociale și politice, fie că aceasta îi aparținea lui Gracian, lui Barclay sau Fénelon, lui Massillon sau Voltaire și Montesquieu. În căutarea unor formule cît mai bune de organizare a statului, întreaga gamă a literaturii politice care punea problema limitării puterii despotice ² oferea un material fertil de reflecție. Deci lectura lui *Argenis*, care recomanda monarhiei să nu degenezeze în tiranie, iar în relațiile cu supușii să țină seama de „fericirea obștească”, era cît se poate de potrivită în Moldova sau Țara Românească, unde se traduceau în aceeași perioadă *Taina francmasonilor* și *Aventurile lui Telemah*, în cercul unor mari prelați și boieri care trecuseră la acțiune, organizînd repetate conspirații împotriva domnilor fanarioți. ³

Cît privește largile incursiuni făcute de Barclay în problemele judiciare și în „procesele seculare” la care se referă cu o violență greu de depășit, credem că ele vor fi găsit un ecou sigur, mai ales în Transilvania. Atît românii — cu statutul diminuat pe care îl aveau în viața publică a provinciei — cît și grecii din Compania de comerț de la Brașov, se loveau de sistemul rigid și greoi al justiției feudale din Imperiul habsburgic.

Succesul lui *Argenis* în țările române pare să mai fie atestat și de existența unei prelucrări în limba greacă, manuscrise, sub formă de piesă de teatru, care se află într-un mis-

¹ Dan Simonescu, *Un roman spaniol în Moldova veacului al XVIII-lea*, în *Anuarul Liceului Național din Iași*, 1942—1945, p. 45—63. Alexandru Elian, *Dosoftei, poet laic*, în *Contemporanul*, nr. 21, 1967, p. 3; idem, *Stolnicul Cantacuzino*, în *Contemporanul*; Prof. Elian consideră că receptarea barocului, începută în țările române în secolul al XVII-lea, capătă consistență în secolul al XVIII-lea. Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din sec. al XVII-lea*, Buc., 1976.

² Al. Dușu, *Coordonate ale culturii ...*, Buc., 1968, p. 224—228 și urm.

³ N. Iorga, *Istoria României*, VIII, *Revoluționarii*, Buc., 1938, p. 588.

celaneu al Bibliotecii Academiei R.S.R.¹ Τραγωδία τοῦ Μενεάνδρου, βασιλεὺς τῆς Σικελίας este o scriere dramatică, gen destinat lecturii la vremea aceea.² Vizibil inspirat din *Argenis*, textul are însă titlul schimbat, acordându-se înțietate lui Meneandros (și nu Meleandros), regele Siciliei și nu fiicei sale (aici Argentina)³. Nu lipsește nici unul din personajele principale: Meneandros, Argentina, Poliarchos, Arhovrotos, Lycogenis, Radirovānis (unul din, претендентii la mîna lui Argenis) este în această versiune Areovazanis. Personajele secundare, în număr mult mai mic, poartă, în general, alte nume. Incomparabil mai simplificată decît în romanul lui Barclay ne apare și intriga, adaptată după gustul epocii la peripeziile unei simple povești de dragoste în care — inversîndu-se situația din modelul oferit de romanul baroc — preocupările politice trec pe planul al doilea, reținîndu-se din bogăția episoadelor doar cîteva elemente utile genului dramatic și punîndu-se accentul pe atmosfera sentimentală a literaturii romantice.

Dar să exemplificăm stilul acestei piese cu cîteva din expresiile caracteristice scrierilor neogrecești (originale sau traduse) de la începutul secolului al XIX-lea: „Să fiu lipsită de datoria firească a dragostei, care se extinde și la cei fără grai și fără simțire?” exclamă Argentina.⁴ „Ah, doamna mea, inima mea — i se adresează Poliarchos — cît am suferit ca să plec în patria mea și o putere mai atrăgătoare decît magnetul m-a tras violent înapoi, fără să mai pot merge înainte. Suflul meu, Argentina, tu ești acea putere de neînvins, care mi-a slăbit curajul și m-a adus iarăși aici...”⁵. Argentina îi răspunde: „Bine că mi-ai adus aminte de patria ta. Ah, tirane Poliarche, eu am ajuns să te iubesc așa de mult, încît nu știu dacă mai există vreo dragoste asemănătoare în lume...”⁶.

¹ B.A.R., mss. gr. 1119. Această piesă este legată împreună cu alte lucrări dramatice, între care *Meropa*, și *Mahomet sau Fanatismul* de Voltaire.

² O frumoasă expunere a factorilor care au favorizat înflorirea acestui gen în Principate face D. Stathis, în *op. cit.*, p. 252–263.

³ Poate că forma dată numelui lui Argenis (Argentina) constituie un indiciu că traducerea s-a făcut după o versiune italiană.

⁴ B.A.R., mss. gr. 1119, f. 12^r.

⁵ *Ibidem*, f. 37^r.

⁶ *Ibidem*,

Imaginea monarhului este descrisă în termeni familiari perioadei luminate, acesta caracterizându-se prin generozitatea față de supuși și constanța față de prieteni¹, precum și prin înclinarea la filosofie. „Nefericiți mai sîntem, noi regii, spune Meneandros. N-avem nici o clipă de răgaz, să ne bucurăm de libertatea vieții noastre și de fericirea regatului nostru”².

Apar și elemente comice, ca acea consultație dată de cei doi medici Argentinei și în care cel dintîi o găsește foarte grav bolnavă, în timp ce al doilea o consideră sănătoasă — în funcție de interesele stăpînilor lor!

Atît romanul lui Barclay, cît și piesa anonimă inspirată de acesta au aparținut — sub această formă manuscrisă în limba greacă — Bibliotecii Colegiului Sf. Sava, provenind, după toate probabilitățile, din fondul de cărți al Academiei domnești din București. Fie că au fost traduse de către reprezentanți ai acestei înalte școli, fie că au fost doar citite de elevii și de profesorii săi, aceste scrieri literare au îndeplinit, fără îndoială, și o funcție ideologică dintre cele mai eficace. Modul în care autorul revine asupra unor principii etice sau politice, ori de cîte ori acțiunea romanului o permite; face din *Argenis* o sursă de învățăminte, acest procedeu dovedindu-se de-a dreptul didactic. Nu e nevoie să mai explicăm eficacitatea scrierilor care strecurau metodic și persuasiv ideile dominante ale epocii într-o povestire aparent destinată delectării.

Desigur, textul e departe de a fi „luminist”, în sensul în care se înțelegea aceasta un secol mai tîrziu. Dar el corespunde unei etape importante din evoluția gîndirii politice, în care înșiși partizanii monarhiei, susținători convinși ai absolutismului, încep să realizeze slăbiciunile acesteia, să caute cu înfrigurare remediile, să recunoască existența unor clase sociale pînă atunci ignorate și contradicțiile societății feudale în descompunere. Interesul manifestat pentru „poporul de jos” și pentru „binele comun”, precum și disprețul manifestat pentru despotism³ sînt noțiuni fundamentale ale argumentației folosite mai tîrziu de luminiști.

¹ *Ibidem*, f. 35^v.

² *Ibidem*, f. 8^r.

³ În *Argenis* se spune despre un dușman al regelui că aștepta „să aibă un pretext să-l defăimeze pe monarh, ca fiind un tiran neînduplecat”. B.A.R., mss. gr. 605, p. 216.

CAPITOLUL II

SENTIMENTALISMUL

POEZIA FANARIOTĂ

Dacă în prima parte a studiului nostru am cercetat modul în care se reflectă în literatura în limba greacă din Principate cea mai mare din cuceririle ideologice ale culturii luministe — *cultul rațiunii* — în cea de a doua parte ne vom opri asupra celeilalte trăsături caracteristice a noului curent, și anume *sentimentalismul*. Amintim, cu această ocazie, că, în alegerea acestui plan, ne-am încadrat aproape într-o tradiție — e drept recentă — începută de comparatismul francez ¹ și adoptată fără rezerve de cel românesc ². Precizăm totodată că — deoarece tratăm problema din punct de vedere al istoriei culturii — nu urmărim o analiză propriu-zisă a poeziei, nuvelei sau romanului sentimental în limba greacă care au circulat la noi, ci mecanismul pătrunderii sentimentalismului în aceste texte.

Cercetarea textelor în limba greacă ni se pare cu atât mai necesară, în acest domeniu, cu cât, în comparația luminismului transilvan — caracterizat prin spiritul științific — cu cel din Principate, se constată că acesta din urmă apare „învăluit într-o *undă de sentimentalism* de coloratură proprie,

¹ Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, 1946.

² Dimitrie Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des „Lumières.”* Sibiu, 1945 și D. Popovici, *Studii literare*, I, Cluj, 1972.

rezultat al diverselor încrucișări: *sentimentalism propriu-zis, anacreontism, cîntece de lume*.¹ Această constatare este făcută pentru Văcărești, Costache Conachi și alți scriitori mai mărunți și caracterizată ca un „asalt serios pentru cucerirea poeziei”. Tot I. C. Chițimia subliniază participarea la acest asalt al vechiului gen istoriografic, care „se zbate să capete forme poetice, sub pana lui Hristache, Zilot Românul, Beldiman, nimerind mai rar poezia, rămînînd mai des la proza versificată”. Sugestia acestui pasaj e directă și nu putem să nu o considerăm chiar subînțeleasă. Poeții amintiți sînt tocmai cei asupra cărora s-a exercitat o influență a poeziei lirice grecești dovedită științific de Ariadna Camariano.²

Atît anacreontismul poezilor români, cît și cîntecele de lume au certe origini fanariote. În ce privește autorii cronicilor în versuri citați, aceștia sînt adversari declarați ai fanarotismului, marcînd reacția împotriva politicii și culturii apăsătoare a acestui regim. (Ne referim, în special, la Zilot Românul și la *Jalnica Tragodie* a lui Al. Beldiman.) Dar oare nu urmau și aceștia, în adoptarea dinamicului ritm versificat, tot tradiția lungilor poeme istorice sau satirice grecești? După exuberanța versificatoare a lui C. Daponte, a lui D. Fotino sau I. Vilaras, nu era de așteptat ca reacția să adopte o formă atît de des uzitată? Este procedeul obișnuit al parodiatorului și, în orice caz, un stil al epocii, pe care îl adoptau în aceeași măsură fanarioții și antifanarioții, indiferent de conținutul scrierii.

Ce înfățișare putea să ia mai bine *Tragedia Moldovei*, decît aceea a versului satiric pe care-l folosisese Calfoglu în atacurile sale antifanariote și anticlericale? Cînd s-au analizat cronicile românești în versuri din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, s-a arătat legătura lor cu „modelul literaturii neogrecești”³, notîndu-se totodată lipsa lor de valoare poetică și estetică și constatîndu-se că principala lor caracteristică,

¹ I. C. Chițimia, *Scoala ardeleană. Începuturile literaturii române moderne*, în *Istoria literaturii române*, II, București, 1968, p. 32.

² Ariadna Camariano, *Influența poeziei lirice neogrecești asupra celei românești*, București, 1935.

³ Mireea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, București, 1971, p. 61. Autorul citează: Dan Simonescu, *Introducere la Cronici și povestiri românești versificate*, București, 1967, p. 19.

prin care se explică și larga audiență de care au beneficiat¹, este înrudirea lor cu creația populară”².

La Văcărești, asemănarea poeziei lor cu poezia neogreacă a stimulat cercetări interesante, care au demonstrat inspirația grecească a unora din versurile lor. Sub titlul *Influența poeziei lirice neogrecești asupra celei românești*, Ariadna Camariano a dat și o privire de ansamblu asupra poeziei fanariote și a culegerilor de poezii în manuscris. Oprindu-se la poezia lui Ienăchiță Văcărescu, *Amărită turturea*, A. Camariano observă că „alături de poezia populară românească, Văcărescu a imitat și o poezie grecească” din opera lui Psalidas, *Efectele amorului*. Dealtfel, și poeziile celorlalți Văcărești, Alecu și Iancu, se inspiră sau imită versurile din culegerile „la modă” ale vremii: *Școala amantilor delicați*, publicată de Rigas, la Viena, în 1790, *Efectele amorului*, tipărită de Athanasie Psalidas, în același oraș, în 1792, *Noul Erotocrit*, prelucrat de Dionisie Fotino (Viena, 1818) și *Diferitele versificații morale și elegante* ale lui Zisis Dautis (Viena, 1818).

Din anii de apariție ai acestor volume reiese clar că, la intervale mici de timp, se simțise nevoia unei literaturi *sentimentale* și *moralizatoare*, în care autorii au strâns, în afară de nuvele și povestioare, numeroase versuri care se potriveau cu subiectele respective. Versurile acestea erau luate din diferite culegeri manuscrise, al căror anonimat ne explică o serie de greutăți ce s-au ivit și unele divergențe cu privire la atribuirea poeziilor. Alcătuind un fond comun, o sursă din care fiecare folosea la nevoie fragmente, aceste miscelane sau „mișmaiale” erau totodată și un debușeu al culegerilor tipărite. Copiștii introduceau adesea fragmente din aceste volume, în miscelaneul manuscris, fără a menționa numele autorului, așa încît fragmentele deveneau anonime. De aceea, *problema paternității* a constituit multă vreme — pentru cercetările neolenice — un capitol foarte discutat, substituindu-se chiar unor probleme de fond, cum ar fi comentarea temelor, a ideilor și sentimentelor pe care le conțin, evoluția din cadrul acestui gen literar, precum și

¹ Const. C. Giurescu, *Istoria lui Iordache Stavracoglu*, în *Omagiu lui I. Bianu*, București, 1927, p. 208.

² N. A. Ursu, *Contribuții la stabilirea paternității unor povestiri istorice în versuri*, în *Limba română*, nr. 1, 1966, p. 53.

semnificația sa în ansamblul literaturii noastre. Nu credem că exagerăm înglobându-le în literatura românească, fiindcă, în domeniul poeziei — mai vizibil decât în altele — autorii sînt de cele mai multe ori români.

Cercetări recente ale istoricilor literari români au adus *elemente noi*, care modifică unele concluzii ale istoriografiei mai vechi. Așa, de exemplu, opiniei lui Ovid Densusianu și R. Ortiz că Alecu Văcărescu este vădit influențat de Athanasie Hristopoulos și de anacreontici, în general, Mircea Anghelescu îi răspunde că: „dacă nu se poate nega o influență difuză, absolut explicabilă a poeziei contemporane, trebuie precizat însă că poezia lui Alecu Văcărescu are suficient de puține tangențe cu neoanacreonticii și nici una cu Christopoulos, ale cărui versuri apar mult după moartea poetului nostru”¹. Argumentînd această afirmație, M. Anghelescu arată prezența redusă a unor procedee și convenții clasice în poezia lui Alecu Văcărescu și lipsa lor de legătură cu poezia anacreontică, absența temei bahice, a alegoriilor erotice și a lui Eros, caracterul de ambiguitate „modernă” a sentimentelor lui Văcărescu și coloritul mai pasionat al liricii sale, care depășesc canonul clasic. Ca și Alexandru Piru², M. Anghelescu constată influența lui Petrarca în poezia lui Alecu Văcărescu³. Tot în legătură cu poezia lui Văcărescu, Mircea Anghelescu aduce o nouă ipoteză cu privire la atribuirea unor versuri ale sale modelelor grecești de tipul Zisis Dautis, pe care le inclusese Dionisie Fotino în *Noul Erotocrit*. Revenind asupra acestei opinii formulate de Ariadna Camariano⁴, M. Anghelescu crede mai curînd că „ceea ce indică Ariadna Camariano ca împrumut al lui Alecu Văcărescu din poezia neogreacă” e mult mai plauzibil „să fie de fapt propriile versuri ale lui Alecu Văcărescu, circulînd în mediile greco-române, de unde le-a cules apoi D. Fotino”⁵. Principalul argument invocat

¹ M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 76.

² Al. Piru, *Poezii Văcărești*, București, 1966, p. 52: „Spre deosebire de Ienăchiță, care e un moralist, Alecu Văcărescu este poet, în versurile românești, ca și în majoritatea celor grecești ..., exclusiv erotic, ca Petrarca”.

³ M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 70—71.

⁴ A. Camariano-Cioran, *Influența ...*, p. 26—29.

⁵ M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 76.

este acela că *Noul Erotocrit* s-a tipărit la două decenii după moartea lui Alecu Văcărescu.

Aparent, argumentul lui M. Anghelescu nu înlătură cu totul ipoteza A. Camariano-Cioran. Văcărescu ar fi putut cunoaște poeziile publicate de Fotino în *Noul Erotocrit* dintr-o altă etapă a circulației lor, amintită de A. Camariano în paginile precedente și, anume, în faza în care apăreau ca poezii anonime¹, făcînd parte din acele miscelane manuscrise (mișmaiale) pe care le-am menționat mai sus. Consultînd însă manuscrisul grec 1003—1005, constatăm că versurile introduse de Fotino în *Noul Erotocrit* sînt însoțite de note (ale autorului sau ale copistului) în care se indică numele lui Al. Văcărescu, Iancu Caragea și Dragoumanaki ca fiind autorii lor. Aceasta confirmă deci ipoteza lui M. Anghelescu, după care Fotino a cules versurile lui Alecu Văcărescu din manuscrisele care circulau în mediile greco-române.²

Cele mai interesante observații s-au făcut în ultima vreme în legătură cu destinul literar al unor motive poetice. Ocupîndu-se de literatura lui Florian, a cărei lectură — după părerea lui N. Iorga — deschidea calea spre preromantism, Mircea Anghelescu consideră însă că adevăratul progres pe această cale îl va constitui *depășirea „momentului Florian”*. Pentru evoluția sentimentului liric în literatura noastră, înlocuirea acestui manierism lipsit de culoare și de vibrație va îndruma publicul spre noi orientări. Așa se explică înlocuirea de către Iordache Slătineanu, atunci cînd publica traducerea nuvelei lui Florian, *Sophonime. Nouvelle grecque* — prin intermediar grec — unui cîntec din text, cu un alt cîntec. Schimbarea „pare să fi avut loc în textul versiunii grecești” care a stat la baza traducerii lui Slătineanu.³ Noul text introdus în nuvela lui Florian este luat din cartea lui Rigas, *Școala amanților delicați*, apărută la Viena, în 1790, și anume, din primul capitol al primei povestiri din volum (*Tînărul provincial*).

Observațiile referitoare la substituirea cîntecului lui Sofronim nu se opresc însă aici, fiindcă M. Anghelescu crede că versurile introduse nu au fost luate *direct* din cartea lui

¹ A. Camariano, *op. cit.*, p. 24.

² B.A.R., mss. gr. 1003, f. 18^v—19^r.

³ M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 120—121.

Rigas, „ci dintr-o culegere de versuri alcătuită de Athanasie Psalidas și tipărită tot la Viena, în 1792, *Efectele amorului* („Ερωτος αποτελέσματα“). Dar cum, de curînd, Al. Dușu a găsit două traduceri românești ale cărții lui Rigas, calea directă pentru preluarea acestor versuri rămîne și ea posibilă¹ — așa cum crede de altfel și Al. Dușu². Ceea ce ne-a interesat în problema de care ne ocupăm este preferința marcată de traducătorul din limba greacă pentru aceste versuri și apoi traducerea acestui text, care a avut și o circulație independentă de aceea a nuvelei³ și care marchează „un transfer de interes de la lirica pasională de tip Florian... către lirica sentimentalistă, către erotica directă, personală, mai violentă și mai aprinsă“.⁴

Semnificația acestor imprumuturi a fost semnalată de Al. Dușu, care arată că *izbucnirea sentimentalismului* pe care-l aduc poeziile neogrecești, create „pe malurile Bosforului și ale Dunării“ în cadrul poeziei cu conținut social-politic, constituie un nou aspect al luminilor. „Luminile și sentimentalismul — spune Al. Dușu — cooperează într-o epocă în care Omul însuși e pe cale să se schimbe“.⁵

Pentru cultura românească, secolul al XVIII-lea se caracterizează, în general, „printr-o deficiență pronunțată a producției poetice“, pe care Dimitrie Popovici o consideră a avea o singură excepție: Ion Budai-Deleanu⁶, deoarece — spune Popovici — *Țiganiada* este „cea dintîi operă poetică română străbătută de la un capăt la celălalt de un nou spirit“. Totuși, trecînd la atmosfera constantinopolitană a Curților fanariote de dincolo de Carpați, din Principate, Dimitrie Popovici constată că aici înflorea o întreagă literatură de „cîntece lumești“, adeseori strînsă în caiete manuscrise de mici dascăli sau de alte fețe bisericești de pe trepte mai mici. Cum declarațiile de dragoste se făceau în versuri și se puneau pe muzică, mulți poeți dintre grămătici, calemgii

¹ *Ibidem*, p. 122.

² Al. Dușu, *Ethics, scherzi and delectation, Balkan Studies*, 13, 2, Salonic, 1972, p. 122.

³ M. Anghelescu, *op. cit.*, p. 122.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Al. Dușu, *op. cit.*, p. 276—277.

⁶ D. Popovici, *Studii literare*, I, Cluj, 1972, p. 377.

sau dascăli scriau la comandă pentru prieteni sau clienți.¹ Pe lângă acest gen de declarații, se mai întâlnesc — în culegerea manuscrisă a lui Ioniță Popa — și poezii erotice „încărcate de sentimentalism simplu, de disperări șirete și diminutive incoloré”, deseori inspirate de poezia populară.² Adeseori, aceste poezii „amintesc și educația zilei, întemeiată pe mitologie grecească și pe falsitate sentimentală”, observă tot D. Popovici ca aceea în care, sub formă dialogată, „Afrodita, amorul și inima rănită se apostrofează sau se consolează pe rînd”.³

Mai aflăm din studii recente grecești că, deși culegerile manuscrise erau în majoritate anonime, poeziile fanariote au și autori cunoscuți, ei fiind „boieri sau intelectuali din Fanar”, ca: Celebi Iancu, Alexandru Calfoglu, Beizadea Aleco Mavrocordat, Gheorghe Cămărașul, Nicolae Catargi, Ianachi Lambadarie, beizadea Gheorgachi, Nicolae Mavrocordat Postelnicul, celebii Dimitrasco etc.⁴ Date noi în această privință ne oferă și antologia *Texte de literatură neo-grească*,⁵ care constituie pentru noi un adevărat îndreptar pentru consultarea miscelanelor.

Să vedem pe doi dintre cei mai cunoscuți poeți fanarioți din Principate, care își desfășoară activitatea în preajma Curților domnești, pe lângă Constantin Mavrocordat îndeosebi. Printre cei mai vechi versificatori ai perioadei fanariote este *Constantin Drakos* (renumit pentru cultura sa și pentru cuprinzătoarea sa bibliotecă), care, prin poeziile sale encomiastice — la adresa domnului Constantin Mavrocordat (1741) și Constantin Caragea (1745)⁶ — se încadrează, la o primă vedere, în rîndurile acelor poeți de Curte manieriști și total lipsiți de originalitate și de resurse artistice. În realitate, lectura poeziei sale intitulate *Scrisoare către Constantin mare postelnic*, este de o bogăție de idei și de o expresivitate

¹ D. Popovici, *op. cit.*, p. 381.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ A. Camariano, *Influența poeziei lirice grecești asupra celei românești*, București, 1935, p. 5—6.

⁵ Gl. Protopapa-Bouboulidou, *Κείμενα νεοελληνικής λογοτεχνίας. 'Από τὰ μέσα τοῦ ΙΗ' αἰῶνος ὡς τὴν ἐπανάστασι τοῦ 1821*, Αττινᾶ-Ιανίνα, 1973, 352 p.

⁶ *Ibidem*, p. VII.

care depășesc cu mult nivelul obișnuit al poeziei fanariote. E de altfel caracteristică pentru această perioadă îmbinarea satiricului cu liricul, poezia apărând ca un adevărat prototip al genului. Nu vom intra în detaliile de estetică literară la care pretează „Epistola”, dar trebuie să semnalăm plasticitatea imaginilor și a sentimentului naturii, care, adăugându-se la ironia sa fină, dau un caracter mai complex acestor versuri de la mijlocul secolului al XVIII-lea¹. Există în Biblioteca Academiei și un răspuns la această epistolă, scris de un nepot al lui Drakos Soutzos în același stil, încheindu-se cu aceleași cuvinte de laudă la adresa lui Constantin Mavrocordat. Ceea ce constituie însă o deosebire esențială între cele două poezii este „pesimismul” celei dintâi, care îneacă în nostalgia trecutului fericit din Constantinopol prezentul trist al unei ierni bulgărești și „optimismul realist” al celei de a doua, care recomandă lui Constantin Soutzos să se împace cu viața, cu realitățile („Cu toate cesteia preferăm/ pe lume să trăim / de toate astea să ne bucurăm”).²

Constantin Daponte (1714—1784), cunoscut prin cronica sa *Efemeridele dace*, este și cel mai prolific dintre poeții fanarioți³, un om de mare cultură, a cărui viață agitată se reflectă în bogata sa operă versificată. Trăsăturile esențiale ale poeziilor și poemelor sale sînt: 1) spiritul de observație, care „atinge uneori limitele curiozității”⁴ 2) aspirația puternică pentru cultură (caracteristică epocii) și 3) dragostea de patrie, „care se sprijină pe conștiința unității naționale a elenismului dar și neîncetatul apel la personalitățile și evenimentele contemporane”⁵.

Dintre numeroasele sale scrieri literare ne interesează îndeosebi cele care se leagă de istoria patriei noastre și cele care ne fac cunoscută mentalitatea laică a acestui cleric, precum și participarea sa activă la viața politică a epocii. Așa este, de exemplu, un lung poem al lui Daponte închinat bisericilor și mînaștirilor vestite ale Sf. Marii și școlii de la Muntele Athos⁶, care a fost tradus în limba română de

¹ Gl. Protopapa-Bouloulidou, *op. cit.*, p. 3—9.

² B.A.R., mss. gr. 116, f. 162—163.

³ Börje Knös, *Histoire de la littérature néo-grecque*, Upsala, 1962, p. 489.

⁴ Gl. Protopapa-Bouloulidou, *op. cit.*, p. XIV—XV.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Hurmuzaki, XIII, p. 253—292.

G. Murnu, în colecția Hurmuzaki. Ne-am fi putut aștepta, dată fiind tema poemului, la un text de inspirație teologică sau cel puțin de atmosferă teologică, așa cum fusese, cu câteva decenii în urmă, cunoscuta scriere a lui Ioan Comnen, *Proschinitarul Sf. Munte*. Dar poemul lui Daponte nu izvoră dintr-o inspirație mistică și nu era scris în mod dezinteresat, pentru simpla plăcere a scrisului, ci era o lucrare „comandată”. Încercându-se în forța versului — atunci când este bine mînuit — Daponte l-a redactat cu intenția de a-i atrage pe bogații membri ai „diasporei” grecești din Italia pentru procurarea fondurilor necesare înființării unei tipografii. Cel ce avea să o folosească era Gavriil, un tipograf a cărui lungă Odisee în pregătirea acelei tipografii a avut și neplăcute episoade pe pămîntul țării noastre.¹ Ne vom opri la câteva din pasajele cele mai interesante ale poemului, ca de exemplu la descrierea setei de cultură a comunităților grecești din Veneția, Triest și din Serbia, care aflînd de venirea tipografului Gavriil, „L-au primit cu dragoste curată și cu tot respectul, / Ca un pămînt setos de ploaie, ca omul ce flămînzește, / De pîine mai de mult și-i tare dorit, / Ca binefăcător cunoscut al neamului întreg, / Ca rîvnitor de lucru bun cum este școala”.²

Nu numai că nu găsim nici o urmă de gîndire teologică în aceste rînduri, dar simțim chiar o reacție împotriva formalismului, atunci când spune: „Și nimenea nu-l întreba: Unde-ți sînt actele / și scrisorile de recomandare, cele de la mănăstire? / Îi vedea pe nesimțite în viața lui, / Rîvna sa pentru școală, *desăvîrșită recomandare*, / Mare dovadă și mărturie e virtutea, / Dar mai mare însă de se împreună cu știința”.³

În sfîrșit, *caracterul pronunțat laic* al poemului mai reiese și din omagiul care, în loc să se adreseze unor fețe bisericești sau domnilor care ajutau mînăstirile athonite, e închinat *negustorilor* și „sfintelor” lor companii: „... Negustorii mei, trăiți! / Trăiți, o buni negustori, veniți și vă veseliți, / Vă veseliți, o, fraților, fiți fericiți într-una, / Căci din partea sfintelor voastre *companii* din Serbia, din Germania și de

¹ A avut un proces, în Țara Românească, cu un alt tipograf grec, care i-a luat materialele aduse din Italia.

² Hurmuzaki, XIII, p. 286–287.

³ *Ibidem*.

la celelalte,/ Mulți s-au ajutat și astăzi se ajută,/ ... Muntele Athos de multe ori s-a bucurat/ De multe ajutoare din partea acestor companii.“¹

Înșelat de un prieten, grec, tipograf ca și el, Gavriil nu se duce la Sf. Munte, ci se stabilește în Țara Românească „Unde face cunoștință cu boierii ei, se lipește / Îndată acolo ca învățat și se face prețuit ca tovarăș / Domnia îi dă numai-decît voie / Și deschide prăvălie și tipărește cărți.“²

Elogiul culturii este scris cu o deosebită măiestrie:

Scoala este, fraților, adunare de bărbați
Și femei pentru a învăța științi și fapte bune,
Prea cinstit sobor, scaun de înțelepciune,
Locul, bucuria lui Dumnezeu, învățarea adevărului,
Arătarea locurilor firești și peste fire,
Împodobirea naturii ce înveselește orice făptură,
Prefacerea omului, ascuțirea minții,
Tîlmaciul virtuților, curmarea patimilor,
Studiul celor moderni, dragostea pentru cei vechi,
Dorința tuturor popoarelor, binele trebuincios,
Fără de care nu-i chip nimic, început de fericire,
Podoaba oricărui oraș, oricărei demnități și vîrste,
Pentru clerici, mireni, boieri și împărați,
Pentru bogați și săraci, pentru bătrîni și tineri,
Într-un cuvînt atelier de practică și teorie.
Un asemenea lucru e școala într-adevăr,
De aceea e fericit oricine o înființează
Și cine intră în ea voind să învețe.³

Eliberarea gîndirii laice este evidentă, chiar dacă se mai păstrează ceva din formulele bisericești. Știința apare complet autonomă, putînd explica atît „lucrurile firești“ cît și cele „peste fire“. Ea asigură respectarea moralei, căci este „Tîlmaciul virtuților“ și „curmarea pasiunilor“. Interesantă este și ideea — pe care am văzut-o atît de prețuită și de Moesiodax și Catargi — că „dragostea pentru cei vechi“, adică pentru cultura clasică, nu trebuie să ne țină în loc,

¹ Hurmuzaki, XIII, p. 289.

² *Ibidem*, p. 290.

³ *Ibidem*, p. 291.

ea completându-se permanent cu „Studiul celor moderni”. Pînă și la metodele noi de învățămînt face aluzie, caracterizîndu-se școala: „Într-un cuvînt atelier de practică și teorie”.

Un alt text al lui Daponte, în proză, este scrisoarea sa către boierul Dudescu cel bătrîn¹, în care scriitorul grec face una din cele mai frumoase și entuziaste descrieri ale țării Românești, Bucureștilor și Tîrgoviștei. Numind Țara Românească „podoaba Europii”², Daponte îi descrie bogățiile naturale, în cele mai amănunțite detalii: „Viile tale sînt pretutindeni, albinele tale peste tot, ca frunzele de mulți sînt boii, iar oile ca stelele și ca nisipul sînt. Sau nu sînt cumva privighetori, sau lipsesc oare rîndunelele, sau nu vin berzele? Și nu sînt cu miile porumbeii? Sau prepelițele și turturelele? Cerbi cîți vrei, căprioare cîte îți plac, iepuri și cîini din belșug și urși dintre cei mai mari...”³ Entuziasta descriere, din care n-am reprodus decît un mic fragment, se încheie cu concluzia următoare: „E bună Moldova, dar mai bună Valahia, e bună Polonia, dar mai bună Valahia, decît tot pămîntul e mai bună Valahia. Numai paradisul e mai bun decît Valahia Daciei.” Despre București, Daponte vorbește în aceiași termeni de nelimitată admirație: „strălucitul București, Bucureștiul de aur, dulcele București”, căci legăturile sale culturale se întind pînă departe, în Serbia, în Italia, în Germania, pînă la Ierusalim și Sf. Munte. După un procedeu binecunoscut al comparației cu trecutul, Daponte deplînge apoi soarta mînăstirilor din timpul său, căci ele sînt „fără călugări, călugării fără egumen, egumenii fără teama de Dumnezeu, orașele și satele fără creștini, creștinii fără legi și legile fără putere”. Ideea revine și mai departe, cînd constată decăderea moravurilor, înmulțirea hoților, a minciunii și a tuturor relelor, adaugă: „necredincioși înăuntru, necredincioși în afară, netemători de Dumnezeu pretutindeni, credincioși în Dumnezeu nicăieri... adevărul nu se aude, dreptatea nu se vede, legea a slăbit, întîrzie evanghelia...”⁴.

¹ B.A.R., mss. gr. 233. Publicat de C. Erbiceanu în *Bis. olt.*, XVIII, p. 855,

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

În același timp cu critica moravurilor, scriitorul grec înregistrează scăderea sensibilă a sentimentului religios, în toate categoriile sociale și — ceea ce este mai curios — și în lumea călugărilor. Ne amintim, cu această ocazie, izbucnirea de revoltă a lui Daniil Philippides pe aceeași temă și constatăm, odată mai mult, în ce măsură toată această literatură de protest îmbină satiricul și liricul pentru a face mai convingătoare critica socială.

Caracterul *neconvențional* al scrierilor lui Daponte, în care — așa cum am văzut în poemul închinat școlii de la Mt. Athos — izbucnesc cu putere noile forme ale societății, a fost subliniat și de C. Erbiceanu și încă pentru un text intitulat *Canon*, care îi creează aparența unui conținut cucernic. În realitate, găsim aici freamătul și pitorescul unor orașe, insule și popoare: „dintre cele mai cunoscute”, cu caracterizări ca aceasta: „Colța din București, San Marco din Veneția cu turnurile și orologiile și Pecersca din Chiev și cele două sute de moaște, dar încă și clopotul cel din Petersburg, sînt vrednice de văzut”¹.

Într-un manuscris miscelaneu de la B.A.R.², o poezie anonimă exprimă sentimente asemănătoare, arătînd urmările nefaste ale războiului (personificat de Aris) asupra frumoasei Țări Românești, cu o vervă și o plasticitate de imagini care se datorează în mare parte vocabularului său foarte modern și colorat. Tot foarte modern și exprimat în termeni științifici ne apare poemul închinat *Tragicului eveniment al morții strălucitei beizadele George Mourouzi, mare dragoman al puternicei împărății a Otomanilor*³, care, comparîndu-l cu un astru care a apus, recapitulează, în versuri, o adevărată lecție de astronomie, în care mișcarea planetelor, soarele care le luminează și viziunea cosmică sugerată de poet se dispensează de orice apel la tradiționalele metafore. Mai

¹ E. Erbiceanu, în *Bis. Ort. Rom.*, XIV, nr. 1, 1890, p. 361—366. „Am tradus acest canon, spune Erbiceanu, numai pentru a să vedea *cît de mult era înrădăcinat între oamenii timpului acelaia obiceiul de a expune sub formă religioasă chiar și lucrurile cele mai comerciale, industriale și de nutriment care n-au nici un raport cu religia*; dar pentru că au fost scrise de un călugăr, li s-a dat forma unui canon din ritualul Bisericii noastre ortodoxe.”

² B.A.R., mss. gr. 1240.

³ B.A.R., mss. gr. 653,

mult chiar, asemenea metafore sînt luate din mitologie, ca și în poemul precedent.

Manuscrisele grecești de la Biblioteca Academiei R.S.R. rezervă însă, cu siguranță, istoricului literar, multe surprize. Recent, în articolul intitulat *Poezia fugitivă*, prof. Constantin Dimaras a analizat manuscrisul grec 688, cu text paralel francez-grec¹. Este vorba de poezia *Le voyage* a unui poet minor (vicontele Joseph-Alexandre de Ségur, 1752—1805). Pornind de la traducerea grecească anonimă făcută în mediul fanariot al Țării Românești, cunoscutul comparatist grec urmărește ecourile unei teme literare² în edițiile succesive ale lui Hristopoulos pînă la Kavafis. Se arată interesul deosebit al acestei descoperiri, care permite semnalarea pe o bază documentară a unui fenomen care pînă acum fusese doar intuit, și anume „prezența în climatul spiritual neogrecesc al poeziei fugitive și pătrunderea acestui gen în lirismul grecesc”.

Athanasios Hristopoulos (1772—1847), a cărui activitate în țările române a fost reconstituită de Nestor Camariano în numeroase studii și prezentată integral într-un volum recent apărut în Grecia, a fost unul din cei mai apreciați autori din Principate³. Poeziile sale concentrează într-adevăr, așa cum am văzut, caracteristicile epocii și par să dețină un fel de monopol, ca sursă de inspirație. Chiar dacă nu e cu totul influențat de poezia sa, moda timpului îl determină pe B. P. Mumuleanu să declare că l-a imitat pentru „unele bucăți”⁴. În realitate, Mumuleanu se inspiră și din alte poezii care circulau în mediul orășenesc al timpului, ca de exemplu culegerea amintită mai sus a lui Zisis Dautis. Ne gîndim la versurile în care constată, cînd cu amărăciune, cînd plin

¹ C. Th. Dimaras, *Φευγαλέα ποίηση*, în *’Ο ’Ερηνιστής*, XIV, 1976, 18, fasc. 74—75, p. 49—60.

² Poezia reia un vechi joc de cuvinte: „Le temps fait passer l’amour, l’amour fait passer le temps”.

³ N. Camariano, *Athanasios Hristopoulos, sa vie, son oeuvre littéraire et ses rapports avec la culture roumaine*, Salonic, Institute for Balkan Studies, 1981, 340 p. V. și lucrarea ns. *Intelectualii români din Principate și cultura greacă*, 1821—1859, București, Ed. Eminescu, 1979, p. 129—131. Ne referim aici și la eoul preocupărilor sale filologice.

⁴ Barbu Paris Mumuleanu, *Scrieri*. Prefață, text ales și stabilit, note de Rodica Rotaru, București, Ed. Minerva, 1972, p. VI.

de speranță, cît de trecătoare sînt toate în viață. În ce privește *Amor de muiare bătrînă* și celelalte poezii ale lui Mumuleanu care se referă la căsătoriile nepotrivite, regăsim în acestea cîteva din temele și chiar din formulele din *Oglinda femeilor*. Dar, cum spuneam, el se considera „dator lirei lui Athanasie Christopoulos”, declarînd admirativ că așa cum „Anacreon între cei vechi au stătut vestit liricesc poet, și Atanasie între cei de acum greci”. La data cînd scria Mumuleanu, acest lucru era adevărat. Nu apăruseră încă, sau, mai bine zis, nu erau cunoscuți la noi, nici Dionisie Solomos, nici Alexandru sau Panaiot Sutzos, ale căror succese aveau în curînd să umbrească faima lui Hristopoulos.¹

Comparînd poeziile lui Mumuleanu cu *Liricele* lui Hristopoulos, vedem că — așa cum notează istoricii noștri literari — ciclurile dedicate Afroditei și lui Bachus sînt reprezentate în *Rost de poezii*. Poeziile erotice ale lui Hristopoulos sînt în gustul epocii Văcăreștilor și a lui Conachi. Asemănarea este însă *tematică* și nu se poate vorbi de o imitație servilă:

Mumuleanu (ed. cit., p. 66)

Ce vrei, visterie
sau împărăție?

Ce vrei, bani, parole?
Cestea sînt haznale!

Hristopoulos (ed. cit., p. 98)

Ploutos, doxa, megaleia,
gnosi, mathisi, sofia
einai iskios kai aeras
kai oneirata imeras.

(În traducere, versurile lui Hristopoulos sînt următoarele: Avere, glorie, măririi, / știință, învățătură, înțelepciune, / sînt umbră și vînt / și visele unei zile.)

Mai concentrat, Mumuleanu reduce sinonimele și repetițiile, dar folosește ideea, reluînd-o în altă parte:²

Lume, oameni înșalați,
Ce zadarnic mai umblați

Să-nvățați filozofii
Și s-aveți dregătorii.

¹ Călătorind în Grecia, în 1836, Hristopoulos realizează că este aproape uitat, în urma apariției acestor tineri poeți și se întoarce la Sibiu, unde își continuă activitatea culturală, pînă la moarte. Athanasios Hristopoulos, Λυρικά, sub îngrijirea Elenei Tsantsanoglou, Atena, 1970, p. 21. Primirea care i s-a făcut „nu a fost cea la care se aștepta Noul Anacreon”.

² B. P. Mumuleanu, ed. cit., p. 67. V. și N. A. Ursu, *Cronica*, XI, nr. 36, 175.

Regăsim accentele epicureene ale lui Hristopoulos în versurile :

Mumuleanu (ed. cit., p. 68)

Nu-i mai bine, cit trăim

Pururea veseli să fim?

.....

Noi, mai bine, cit trăim,

De nimic să nu-ngrijim,

Ci să cîntăm, să jucăm ...

Hristopoulos (ed. cit., p. 98)

Mia! kai monon evtyhia,

I atarahi ygheia.

Na boreis na tros, na pineis

Ki angalia na mi afineis

Versurile lui Hristopoulos, în traducere, spun:

Una singură este fericirea,

Sănătatea netulburată.

Să poți să măninci, să bei

Și îmbrățișarea să nu o lași.

Mumuleanu ne apare deci mult mai personal decît lasă el să se înțeleagă și conștient de rolul său de modest deschizător de drumuri pentru poezia românească, precum și de faptul că etapa în care se găsea cultura noastră era prielnică dezvoltării poeziei. El consideră că prin aceste „bagateluri” pe care le scrie, profitînd de o „mișcare a patimilor celor dinlăuntru”, pe care „slobozenia vremii cei politicești” o face posibilă, poate stimula tinerele talente, permițînd astfel apariția marelui poet al neamului.¹

Deși sceptic în ce privește influența lui Hristopoulos asupra lui Conachi, pe care îl știe ca cititor asiduu al poeziei franceze a sec. XVIII-lea, G. Călinescu nu înlătură însă componenta greacă: „În felul lui, *fie și prin mijlocirea poetilor greci*, Conachi e un frate mai mic al lui Stendhal și Benjamin Constant...”²

Dar acolo unde Călinescu vede elemente petrarchiene în elogiul frumuseții femeii³, iar în „elogiile conachiene, metafore vrednice de Chiabrera”, credem că aceste elemente de stil îi erau mult mai accesibile lui Conachi în luxurianta poezie grecească a epocii. Cîte asemenea metafore nu găsim în

¹ B. P. Mumuleanu, ed. cit., p. 4.

² G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 91.

³ *Ibidem*, p. 92. „Elogiul frumuseții femeii este la petrarchizanți un prilej de subtile invenții, care se reduc în ultimă analiză la compararea feței cu tot ce e flagrant și scilpitor.”

Liricele lui Hristopoulos și în bogatele culegeri manuscrise la care ne refeream mai sus!

Și Matei Millo, cu portretele sale scrise în genul lui La Bruyère (un fălos, o cochetă bătrână, un fudul, un zgîrcit)¹ trebuie să fi citit și câteva dintre aceste „caractere” sub forma lor grecească, ca și B. P. Mumuleanu.

CIRCULAȚIA NUVELEI ȘI A ROMANULUI SENTIMENTAL

ȘCOALA AMANȚILOR DELICAȚI

Am văzut, în introducerea acestui capitol, că dovezile circulației intense a romanului tradus de Rigas Velestinlis, după Rétif de la Bretonne, *Școala amanților delicați*, sînt totodată și dovezi ale consecințelor pe care le-a avut această circulație în evoluția genului liric românesc. Informații bogate și noi descoperiri privind modelul și diferitele ediții ale romanului tradus de Rigas ne-au fost date de I. A. Thomopoulos², L. I. Vranoussis³ și P. S. Pistas⁴. Despre manuscrisele și edițiile acestei lucrări a scris recent L. I. Vranoussis⁵. În privința manuscriselor învățatul grec își exprimă mirarea în legătură cu numărul lor redus, la care nu ne-am fi așteptat, judecînd după circulația atît de mare a operei⁶. Pînă de curînd se cunoștea un singur manuscris al *Școlii amanților delicați*, pe care-l văzuse Sp. Lambros, cînd l-a descris (1892) și care astăzi nu mai poate fi găsit. L. I. Vranoussis dovedește că acest manuscris nu a fost autograf și că era o copie a ediției tipărite din 1790⁷. Singurele manuscrise existente ale traducerii lui Rigas din Rétif de la Bretonne sînt cele de

¹ *Ibidem*, p. 75.

² I. A. Thomopoulos, Τὸ πρότυπο τοῦ «Σχολείου τῶν ντελικάτων ἐραστῶν», in Νέα Ἑστία, 8, 1950, p. 1036.

³ L. I. Vranoussis, Ρίγας Βελεστινλῆς Φεραίος, in Ἀπαντα τῶν νεοελλήνων κλασσικῶν, 2 vol.

⁴ Rigas, Σχολεῖον τῶν ντελικάτων ἐραστῶν, Atena, 1971, ediție de P. S. Pistas.

⁵ L. I. Vranoussis, Ἐκδόσεις καὶ χειρόγραφα τοῦ «Σχολείου ντελικάτων ἐραστῶν», Atena, 1970, in Ἑρανιστής, 8, 1970, p. 302–323.

⁶ *Ibidem*, p. 313.

⁷ *Ibidem*, p. 316–317.

la B.A.R., și anume manuscrisul grec 198, cuprinzînd povestirea Τὸ πρῶτον ἄμωρι, probabil copiată după ediția din 1790, manuscrisul grec 1080, cu povestirea Ἡ ἔκλειψις τῆς τιμῆς ἐξ αἰτίας τοῦ ἔρωτος la care s-au adăugat cîteva versuri anepigrafe, manuscrisul grec 1081 conține povestirea Τὸ τζιράκι τοῦ ἐργαστηρίου, iar manuscrisul grec 1082, nuvela Ἐνας νέος ἐξωμερίτης. Nici unul din aceste manuscrise nu este autograf, toate fiind còpii după ediția din 1790 ¹. În traducerea povestirilor lui Rétif de la Bretonne, Rigas folosește unele libertăți pe care le-am putea denumi „adaptări” ale temelor parisiene, prea exotice pentru atmosfera fanariotă căreia i le destina. Așa, de exemplu, el introduce *atașuri*, înlocuind scrisorile sentimentale din text cu cîntece de dragoste ², și adăugînd explicații în note, pentru cititorul grec. Aceste localizări se fac chiar prin „fanariotizarea” personajelor, în diferite detalii ale vieții lor cotidiene, în conversațiile lor, în numeroasele lor declarații sentimentale, Rigas utilizînd „moduri de exprimare din poezia fanariotă a epocii (pe care dealtfel, cum vom vedea, o folosește de multe ori în original) ³. Caracterul de adaptare liberă a traducerii lui Rigas urmărește în primul rînd accesibilitatea textului pentru publicul centrelor orășenești, atît prin folosirea limbii vorbite, cît și prin „stilul preromantic al cîntecelor fanariote” ⁴. În al doilea rînd, intervențiile lui Rigas urmăresc să accentueze „didacticismul modelului tradus, exuberanța sentimentală a sa și exagerarea sa în descrierea frumuseții feminine” ⁵.

Spre deosebire de textul francez, care nu conținea decît o singură poezie, Rigas a introdus 13 poezii, din genul cîntecelor fanariote semiculte sau semipopulare, care circulau, oral sau în culegeri manuscrise, în centrele orășenești ale societății fanariote. Deși s-a putut dovedi că aceste cîntece sînt luate de Rigas din acele „mișmaiale” manuscrise, totuși P. S. Pistas nu exclude posibilitatea ca acesta să fi fost și el autorul unora din ele ⁶. Cu toate că a fost alcătuită la Constantinopol,

¹ *Ibidem*, p. 317–319.

² P. S. Pistas, *Rigas*, Σχολεῖον... p. XXXIV.

³ *Ibidem*, p. XXXV.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. XXXVI–XXXVIII.

traducerea lui Rigas ar fi putut să fie scrisă în Țara Românească, dacă ne gândim că „atmosfera constantinopolitană” a cărții putea fi și atmosfera fanariotă a societății din orașele românești, spune editorul culegerii, iar evocarea Constantinopolului rezultatul nostalgiei sale, din perioada când trăia în Țara Românească „și mai ales pentru un public care considera atunci” Capitala „ca pe un fel de Paris al Răsăritului”¹.

Conținutul luminist al *Școlii amanților delicți* a fost analizat în legătură cu întreaga activitate revoluționară a lui Rigas. S-a spus despre acest text că, deși are un caracter sentimental, în aparență anodin, în realitate face să străbată o neîmpăcată ură împotriva nedreptății și inegalității sociale, o dragoste de libertate pe care doar un viitor martir al revoluției putea să o arate în vremea aceea². Aportul creator al traducătorului e dovedit și de fragmentele suplimentare pe care le-a adăugat traducerii³. Cartea a jucat un rol important în evoluția literaturii neogrecești, pe care a stimulat-o, căci pe calea deschisă de Rigas și-au făcut apariția lucrări de același gen, avînd „același climat moral, social și intelectual...; un intens sentiment al farmecului naturii, tendința la inovație, confuzia între conservatorism și superstiție”⁴. Spicuiind ideile-forță ale povestirilor traduse de Rigas, P. S. Pistas remarcă unele definiții ca: „dragostea este izvorul tuturor fericirilor”, „un dar al naturii care ne face pe toți împărați, cel puțin o dată în viață”, „ceea ce îl face și pe cel mai cuminte să iasă uneori de pe drumul drept al gândirii, îi întinerește pe vîrstnici”⁵.

În ce privește libertatea de gândire, Școala... constituie un manifest al eliberării conștiinței omenești de superstiții și abuzurile celor puternici, cu ajutorul *rațiunii*. Ea este străbătută de această afirmare a dreptului la egalitate, chiar și în pasajele care reproduc declarații ale îndrăgostiților: „Oamenii sînt de la natură toți egali și printre cei mai valoroși

¹ *Ibidem*, p. XXXVIII

² *Ibidem*, p. XXXIV.

³ *Ibidem*, p. L.

⁴ C. Th. Dimaras, *Histoire*, p. 192–195.

⁵ P. S. Pistas, *op. cit.*, p. XXXVII.

nu există mari și mici; într-adevăr mîndria multora a inventat această deosebire în situația oamenilor; în mintea unui înțelept, însă toți oamenii sînt urmașii lui Adam.”¹

S-a explicat lipsa unor mențiuni exprese a principiului libertății în aceste nuvele, ca un lucru firesc, dată fiind destinația lor pentru o circulație în zona elenismului înrobît.

Nu lipsesc, în schimb, referirile la iubirea de patrie, la obligațiile față de patrie. Ca și în cazul pasajelor despre egalitate și unele din acestea din urmă sînt adăugate de Rigas, ele negăsindu-se în textul lui Restif². În general, se poate vorbi de prezența unor idei-cheie ale epocii, ale luminismului, în nuvelele acestei culegeri. Rațiunea, fericirea, dragostea, virtutea, dreptatea naturală, datoria reciprocă a cetățenilor, utilitatea socială, importanța educației, problema inculturii, toate se reflectă în acest text. Tipurile sociale care apar din „critica nobilului încrezut” și aprecierea „negustorului cinstit”, sau în cazurile de „arivism” și „înnobilare”, ne dovedesc pătrunderea noii clase sociale, burghezia, în literatură³.

Cum foarte bine s-a observat, traducerea lui Rigas nu a avut un caracter întîmplător, ci este strîns legată de celelalte aspecte ale activității sale revoluționare, și anume, de scrierile luministe din 1790, de scrierile revoluționare de mai tîrziu și de întreaga sa strădanie pentru scopurile social-politice urmărite. Unitatea ideologică a operei lui Rigas reiese pregnant din comparația pe care Pistas o face între *Școala amantilor delicți*, lucrare literară și Φυσικὴς Ἀπάνθισμα sau *Spiritul legilor* (traducerea lui Rigas din Montesquieu), lucrări științifice. Din prima comparație rezultă că, așa cum Φυσικὴς Ἀπάνθισμα popularizează elementele fizicii noi, determinînd eliberarea de prejudecățile științifice și spirituale, tot așa Școala... popularizează elementele *noii etici* și determină eliberarea de prejudecățile *etice* și *sociale*⁴. Se invocă, în sprijinul ecoului social revoluționar din acest gen literar, reacția conservatorilor, care, ca Al. Calfoglu, condamnav „romanele franțuzești”. În comparație cu Montesquieu, s-ar părea că aceasta pune în lumină superioritatea textului literar

¹ P. S. Pistas, *op. cit.*, p. XXXXIX.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. LII.

⁴ *Ibidem*, p. LVI.

al *Școlii...*, căci în timp ce ideologul francez, în ciuda caracterului general progresist al operei sale, face concesii privilegiilor nobilimii, *Școala...* se dovedește apărătoarea unor principii egalitare intransigente ¹.

Acestea sînt sensurile adînci ale circulației acestei opere, contribuția sa la răspîndirea ideilor Revoluției Franceze, mai ales a celor privind *egalitatea* oamenilor. Dar semnificația sa e mult mai bogată, căci și importanța noutății sale pe plan literar se cuvine a fi subliniată. *Școala amanților delicatîi*, tradusă de Rigas pentru cititorii de limbă greacă din Sud-Estul Europei, este dintre primele lucrări din literatura europeană cu caracter pur literar, care pătrund în această zonă. Ea introduce nuvela în cultura în limba greacă. Dovada inaugurării acestui gen ne-o dă apariția, doi ani mai tîrziu, a cărții lui Psalidas, *Consecințele dragostei*, care are aceeași structură ². C. Th. Dimaras a subliniat noutatea acestui gen literar pentru cultura greacă, comparîndu-l cu celelalte romane: Φιλοθέου Πάρεργα, traducerea *Aventurilor lui Telemah*, de Fénelon sau *Călătoria morală a lui Cyrus*, de Ramsay, care se caracterizau prin preocupările lor morale, didactice sau descriptive, neavînd un real caracter literar, *Școala...* însă ne oferă ceva nou: „povestiri scurte, pline de dragoste și de sentiment, care exprimă o cu totul altă etapă a civilizației noastre” ³. Este desigur vorba de apariția sentimentalismului în literatura sud-est europeană, sub forma sa cea mai „modernă”, romanul franțuzesc. În prologul *Școlii...*, Rigas îi previne pe cititori că le oferă ceva din lecturile plăcute în Europa, în intenția de a le fi totodată și de folos prin traducerea lor. Și deoarece se aștepta la o reacție defavorabilă pentru această neobișnuită alegere a unui „material sentimental”, el declară că „acest lucru se obișnuiește de către fiecare categorie de oameni, acum, în secolul nostru”. El își oferă traducerea „tuturor tinerilor și tinerelor sentimentale” ⁴.

Consecințele amorului, de Ath. Psalidas, de asemenea o culegere de nuvele sentimentale, are însă un caracter original.

¹ *Ibidem*, p. LIX–LX.

² *Ibidem*, p. LXIII.

³ C. Th. Dimaras, *op. cit.*, p. 190.

⁴ Rigas, Σχολεῖον..., p. 1.

Versurile cuprinse în aceste nuvele aparțin mai multor poeți fanarioți ¹: Protopsaltis, Calfoglu, unele fiind luate chiar din cîntecele revoluționare ale lui Rigas ². I-a fost multă vreme atribuită lui Rigas, din cauza asemănării de subiecte, de concepții și chiar de limbă cu *Școala amanților delicatși* ³. Prezența acestor idei în culegerea de nuvele a lui Psalidas este cu atît mai semnificativă, cu cît cadrul lor este acel al Imperiului otoman, unde erau mai puține ocazii de aplicare a lor. *Critica socială* este totuși prezentă și în aceste povestiri sentimentale, arătîndu-se, de exemplu, că teama unei fete de a se căsători cu un tînăr înzestrat cu toate calitățile, numai pentru că este de altă religie, „este consecința educației din Imperiul otoman, în sădirea în inima copiilor a unei uri de neînlăturat împotriva celor de altă religie”. Interesantă este exclamația autorului: „Mai curînd un tată sau o mamă și-ar omorî copilul, decît să ia un bărbat sau o femeie de altă religie, într-o vreme în care însăși religia o permite și o scuză” ⁴. Asemenea atitudini sînt caracterizate de autor ca fiind „superstiții” și „copilării” ⁵.

Chiar sub forme naive, se fac, în aceste nuvele, referiri interesante la probleme de cultură, asocieri utile și instructive. Așa de exemplu, atunci cînd, vorbind de Pultava — orașul de baștină al eroului povestirii — se descrie acest celebru orașel, amintindu-se activitatea desfășurată aici de Evghenie Voulgaris, Nichefor Theotokis, și Al. Mavrocordat-Firaris ⁶. Subiectul unui roman sentimental francez îi este cunoscut personajului respectiv, prin intermediul unei versiuni rusești. Romanul este comentat de acesta după criteriul atît de actual, la data aceea, al curentelor de idei pe care le reprezintă eroii săi. Tînărul Frantziskos (François) era „liber în toate și partizanul novatorilor în toate”, în timp ce tatăl său avea moravurile și obiceiurile unei epoci învechite.

¹ B. Knös, *L'histoire de la littérature néo-grecque*, Stockholm, 1962, p. 622.

² *Ibidem*, p. 623.

³ *Ibidem*.

⁴ Ath. Psalidas, *Ἐρωτός ἀποτελέσματα*, Viena, 1792, p. 71—72.

⁵ *Ibidem*. Meirem, care avusese „o educație diferită”, avea inima eliberată de orice superstiție.

⁶ *Ibidem*, p. 118—120.

Tot nevoii de eliberare a sentimentului îi corespunde și redactarea *Noului Erotocrit* de către Dionisie Fotino (1777–1821), care actualizează interesul cunoscutei epoci a lui Cornaros¹, căutînd să-l adapteze noilor gusturi ale cititorilor. În afară de nevoia unei modernizări a limbii, Fotino declară că i s-a părut necesar să introducă „pentru un farmec mai mare al culegerii și pentru o lectură mai plăcută a cititorilor” și *la propunerea prietenilor săi din București*, o mai mare varietate în versurile epopeii, în metrica lor chiar. Aceasta a făcut-o însă fără a schimba sensul vechii povestiri a Erotocritului, adăugînd „vii și înfloritoare versificări și cîntece, după diferite nevoi, de la caz la caz”².

Intenția de a oferi o lectură morală, cară să nu rănească sufletele tinerilor, ci să le prezinte „imperceptibilul început al puterii dragostei”³, încadrează *Noul Erotocrit*, mai mult decît culegerile lui Rigas și Psalidas, într-o literatură sentimentală, acesta din urmă avînd, așa cum am văzut, un nedezmîntit caracter de critică socială.

Prezența a două manuscrise grecești care conțin traducerea romanului D-nei de Tencin⁴, *Nefericiții îndrăgostiți*, atestă circulația acestui roman în țara noastră, înainte de versiunea sa românească, datorată lui Simion Marcovici.

„MODELUL” IMNURILOR LUI RIGAS

Un rol important, ca instrument de moblizare a forțelor populare în lupta de eliberare a popoarelor sud-est europene, l-au jucat *cîntecele revoluționare*. În ultimele patru decenii, circulația imnurilor lui Rigas și ale imitatorilor săi a fost în

¹ Despre această epopee, atît de citită în Principate, vezi, mai ales, V. Grecu, *Erotocritul lui Cornaro în literatura română, Dacoromania*, 1920–1921, p. 9–72.

² D. Fotinos, Νέος Ἑρωτόκριτος, p. 1 (prefața). Vezi și B.A.R., mss. gr. 1003–1005.

³ D. Fotino, *op. cit.*

⁴ Nearînd nici un fel de dramă sau de luptă interioară, acest roman „este mai curînd un șir de cazuri sentimentale legate de o intrigă oarecare...” Este dintre primele romane, în care sensibilitatea a fost ridicată ca principiu. Vezi. P. Van Tieghem, *Les origines et les débuts du roman sentimental jusqu'à l'apparition de Richardson*, în *Mélanges Drouhet*, București, 1940, p. 3–15. V. Medeea Freiberg, *Un roman sentimental français du XVIII^e siècle dans les Principautés danubiennes*, „Synthesis” 1975, p. 125–133.

repetate rînduri studiată de prof. Alexandru Elian¹, de Nestor Camariano², Apostolos Daskalakis³, Leandros Vranoussis⁴ și N. Traikoff⁵. Știm, astfel, că tipografia de la Iași, indicînd ca loc de apariție imaginarul „Cosmopolis”, publica în 1821 volumul de cîntece și poezii patriotice, printre care se numără și mult cîntatele versuri ale revoluționarului grec. De asemenea, ne-a fost semnalată prezența *Thourios*-ului printre manuscrisele Bibliotecii Academiei Române, precum și informația că înflăcărutul imn a fost cîntat de bucureșteni, sub conducerea lui Constantin Aristia, pe străzile Capitalei.

Poemele lui Rigas și ale imitatorilor săi greci alcătuiesc *un adevărat ciclu al literaturii în limba greacă*, de la începutul secolului al XIX-lea, din Principate. Ele au fost la rîndul lor imitate de anonimi balcanici — poate și de români — care ne-au lăsat sub formă manuscrisă versuri asemănătoare ca formă, dar foarte diferite ca fond, în miscelaneele de la Biblioteca Academiei.

Două sînt aspectele care ne interesează astăzi și care, credem, studiate mai adînc în viitor, ar putea duce la o „tipologie” a literaturii militante din perioada eteristă.

1. Tematica și vocabularul poemelor din ciclul Rigas, pentru a vedea amprenta pe care o pune pe aceste texte însuși evoluția social-politică a popoarelor din sud-estul Europei în acest început de „secol al naționalităților”.

2. Formulele noi, „balcanice” sau românești, care-și fac apariția, pe măsură ce textul, la început adresat grecilor, are acum în vedere destinul celorlalte popoare balcanice.

¹ Alexandru Elian, *Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rhigas en Moldavie*, în *Revue roum. d'hist.*, I, 1962, p. 495 și 497. Profesorului Al. Elian îi datorăm descoperirea manuscrisului *Thourios*-ului la București.

² N. Camariano, *Ἀσματα καὶ πονημάτων διαφόρων*, București, 1966, 88 p. (A.I.E.S.E.E. Etudes et documents concernant le Sud-Est européen. 1.)

³ Apostolos Daskalakis, *Τὰ ἐπαναστατικὰ ἔργα τοῦ Ρήγα*, în *Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίς τῆς Φιλοσ. Σχολῆς τοῦ Πανεπ.*, Ἀθηνῶν, seria II-a, t. XIV (1963—1964), p. 127—146.

⁴ Leandros Vranoussis, *Συμβολὴ στὴν ἔρευνα γιὰ τὰ τραγούδια τοῦ Ρήγα καὶ τῶν μιμητῶν του*, în *Νέα Ἑστία*, 44, 1948, p. 1—17. Idem, *Ὁ πατριωτικὸς Ὕμνος τοῦ Ρήγα καὶ ἡ ἑλληνικὴ «Καρμανιόλα»*, Ατена, 1960.

⁵ N. Traikoff, *Rigas Velestinlis en Russie. Traductions russes de la „Marseillaise grecque” et du „Thourios”*, Ατена, 1939.

„Schema“ cântecului revoluționar din ciclul Rigas este simplă, ca întotdeauna când un text trebuie să aibă un efect mobilizator.

1. Primele versuri *cheamă la luptă* în termeni de intolerabilă exasperare:

Pînă cînd flăcăi să stăm la strîmtoare,
Singuri ca iepurii pe stîncile munților?
Să locuim în peșteri, să privim rămurelele,
Să fugim de lume pentru o sclavie amară?
Să părăsim Patria, frații și părinții,
Prietenii, cunoscuții, pe ai casei și cei înrudiți? ¹

2. Învariabil, urmează *exaltarea trecutului glorios*, atît într-o formulă generală („Pînă cînd, măi fraților, să fim noi / Cei în vechime învățați, acum înafara cinstei?“), fie cu referire la numele marilor eroi elini, ale celebrelor bătălii, ale filosofilor antici greci.

Referirea la celelalte popoare balcanice apare rareori, deși în proclamațiile eteriste — ca aceea a lui Vernardos, analizată de N. Camariano, găsim apelul făcut „curajoșilor vlahobogdani“, „bravilor și credincioșilor bulgari“, „renumiților albanezi“.

Astfel, în *Thourios*, Rigas îi cheamă pe toți la luptă:

Bulgari și arvaniți, armeni și greci,
negri și albi, într-un avînt comun,
Pentru Libertate să-ncingem sabia.

E interesantă observația lui N. Camariano că în *Imnul patriotic* al lui Rigas o strofă, în care — în ediția din 1789 — se spunea:

Vedeți Italia
Cum și-a dobîndit libertatea
și aleargă spre glorie
la foc cu bucurie

¹ Nestor Camariano, Μιά άγνωστη προκήρυξη τών Φιλικών πρός τούς βαλκανικούς λαούς, in 'Επιθεώρηση τέχνης, XX, 1964, fasc. 118, p. 260—278.

a fost schimbat de un poet grec, după revoluția sîrbească, în:

Vedeți Serbia
cum și-a dobîndit libertatea,
A respins jugul
Pe față, măi copii!

În mss. gr. 198 de la Biblioteca Academiei, un anonim, scriind probabil din memorie o parte din *Thourios*, modifică puțin un alt fragment privind tot pe sîrbi: în loc de „Iată pe sîrbi, neam niciodată mic”, cu „Iată pe sîrbi, neam foarte mic”¹.

Trecînd acum de la ciclul lui Rigas la poemele anonime ale unor autori balcanici, ne vom opri la cel intitulat *Poemul unui urmaș slav din Bulgaria, în anul al cincilea al revoluției neamului grec* cu 163 strofe. Manuscrisul, la care ne-am referit la Simpozionul româno-bulgar din decembrie 1976, a fost studiat în ultimii ani de Afrodita Alexeeva², în Bulgaria, și menționat de Glicheria Protopapa-Bouboulidou³, în Grecia. Cea dintîi ajunge la concluzia că autorul este unul din primii poeți bulgari moderni.

Ceea ce ne interesează în legătură cu tema noastră este inspirația evidentă din ciclul Rigas, în chemarea la luptă cu care începe poemul:

Pină cînd tirania, pină cînd jugul cel greu?⁴
Unde este mina celestă
Unde mîngîierea divină, să ne apară un sprijin?

După 30 de strofe în care deplînge nedreptățile pe care le suferă supușii otomani, poetul exclamă:

Grecia, Bulgaria, trăiesc sub jugul tiranic,
Serbia și Vlahia
sînt conduse fără dreptate, au conducător pe Ares⁵.

¹ B.A.R., mss. gr. 198.

² A. Alexeeva, *Stihove na bălgari na grăŭki ezik ot părvata cetvărta na XIX v.* (versuri ale bulgarilor, în limba greacă, în primul sfert al sec. XIX-lea), în *Literaturna misăł*, 3, 1971, p. 114—117. V. și notița ns. bibliografică în *Revue des Etudes sud-est europ.*, XVI, 1978, 1, p. 185.

³ Gl. Protopapa-Bouboulidou, *Χειρόγραφοι σύλλογοι ποιητικῶν κειμένων IH' καὶ ΙΘ' αἰῶνος*, în *Δωδώνη*, Ianina, 1973, p. 374.

⁴ B.A.R., mss. gr. 730.

⁵ *Ibidem*.

Fără să intrăm în detalii, menționăm că exemplele date de autor sînt în general din Țara Românească și că revolta sa este îndreptată mai ales împotriva sistemului judiciar din vremea lui Caragea vodă, despre care spune: „Caragea dă legi... Dacă vrea cu adevărat să îndrepte situația poporului, ar trebui să se străduiască mai întîi să-i îndrepte pe judecători!“.

În sfîrșit, un alt poem manuscris anonim ¹ — în care predomină fragmente din imnurile și nuvelele lui Rigas — consideră că nicăieri în lume nu sînt abuzurile mai mari ca în Țara Românească:

— În toate provinciile, din Europa și din Asia, precum și din alte părți,

Se respectă însă printre popoare legile și obiceiurile

.....
În Valahia însă, nici obiceiul, nici legea, aproape nici rușinea,
ci toți împreună sînt cufundați într-o trufie nemăsurată.

Urmează o lungă tiradă împotriva ciocoilor, a turcilor și a tiraniei, în general. Expresii întregi sînt redată în românește, cu caractere grecești. Sfîrșitul poemului se încheie cu două strofe din imnurile lui Rigas, care, așa cum spuneam mai sus, par să fi fost memorate de autor, judecînd după micile modificări introduse.

Iată deci că modelul revoluționar și-a schimbat cu totul caracterul. În versurile urmașilor lui Rigas, cu toată intenția vizibilă de imitație și cu tot caracterul antiotoman al conținutului, autorii sînt preocupați îndeosebi de problemele sociale, nerăbdători să vadă instaurată ordinea, respectate drepturile cetățenești. Se desprinde din aceste versuri imaginea unei societăți românești, sau mai bine zis, româno-grecești, foarte asemănătoare cu cea înfățișată de Alexandru Călugăreanu în cunoscutul său *Poem moralnic*. Portretul ciocoiului, descrie-

¹ B.A.R., mss. gr. 198.

rea moravurilor decăzute, critica „evghenismului” sînt teme frecvente ale literaturii românești a vremii (Conachi, B.P. Mumuleanu, Iordache Golescu ș.s.). Invazia spiritului critic în materie socială ne arată că orice pretext literar era folosit pentru a demasca tarele regimului. Aceste texte constituie însă și o dovadă în plus pentru circulația cîntecelor lui Rigas în lumea intelectualilor balcanici, refrenele lor fiind adoptate și adaptate de patrioții români și bulgari. Meritul lor este de a fi sintetizat în formule dinamice, de cert ecou în mase, principalele revendicări ale popoarelor asuprite.

CONCLUZII

În perioada de care ne ocupăm, textele grecești care se scriu sau circulă în Principate contribuie, prin temele tratate și interpretările raționaliste date de autori, la o incontestabilă *laicizare* a culturii noastre. Nu ne sfiim să considerăm textele studiate ca părți componente ale culturii românești, căci fie prin apartenența autorilor la sistemul didactic al învățământului din Principate, sau chiar prin originea românească a acestora, fie, mai ales, prin realitățile românești pe care le reflectau aceste texte sînt — așa cum spunea C. Erbiceanu — „monumente ale culturii românești“.

Urmărind cu precădere dezvoltarea *spiritului critic* din țara noastră și contribuția textelor în limba greacă la această evoluție ideologică, am putut constata că, după etapa de receptivitate marcată față de „ideile noi“ din filosofie și știință, care precede perioada studiată, putem vorbi acum, între 1774—1821, de o mai accentuată independență a gândirii și „de un anumit grad de profesionalism în filosofie“¹. Acest proces de permanent progres ideologic se lovea, în chip inevitabil, de opoziția Bisericii. Exprimarea curajoasă a unor puncte de vedere noi, care ieșeau din tiparele tradiționale, reflectă influența ideilor luministe în gîndirea social-poli-

¹ G. P. Henderson, *The Revival of Greek Thought, 1620—1830*, Albany, 1970, p. 8.

tică. *Etica* evoluează de la *Hristoitia*, însă legată de atmosfera telologică, la formele moderne ale unei *morale laice*, în care își fac apariția și capitole de drept ca cele privind *Drepturile și obligațiile cetățeanului* sau *Despre recompense și pedepse*, care reproduc principiile rousseauiste și beccariene, pregătind terenul pentru pătrunderea lor în legislația țării.

Fără să se poată vorbi de un adevărat *ateism*, care nu putea să apară în condițiile existente în Europa Răsăriteană și sud-estică, din cauza rolului politic pe care-l joacă Biserica, găsim totuși discutată noțiunea și, mai ales, găsim o violentă *critică anticlericală*, la clerici ca Neofit Ducas și Daniil Philippide, la demnitarul fanariot renumit pentru spiritul său satiric, Alexandru Calfoglu și în diferite texte anonime, ca cel descoperit de Prof. C. Th. Dimaras (Anonimul din 1789), scris în țara noastră, a cărui violență în acest sens depășește ceea ce se cunoștea pînă acum.

Discutarea competentă a instituțiilor politice și îndeosebi a *formelor de guvernămînt (monarhie, republică)*, nuanțele și preferințele marcate și mai ales unanimitatea cu care se condamnă *tirania* și *despotismul*, precum și ingeniozitatea cu care se introduc asemenea discuții în cele mai inocente texte, arată că pentru a se putea exprima asemenea atitudini curajoase, măsurile de prudență erau indispensabile. Multe din aceste texte erau folosite ca material didactic, iar altele treceau prin cenzura severă a Bisericii, pentru a fi tipărite, lucru care impune respectarea unor aparențe de convenționalism (Ath. Psalidas, D. Philippide, Neofit Vamvas).

Chiar dacă se ține seama de autoritatea bisericii, *desprinderea filosofiei de teologie* apare ca o preocupare declarată, știința cucerindu-și autonomia.

Noțiunea cea mai des invocată și discutată în aceste texte este *rațiunea* și pe ea se clădesc toate teoriile, inclusiv cele pedagogice, în care excelează Moesiodax și Catargi, așa cum Veniamin din Lesbos apare ca cel mai adînc gînditor în materie de etică.

Dar *pedagogia* nu este singura formă în care se discută problemele de cultură. Principii noi, în materie de traduceri, de formație intelectuală și chiar de critica textelor, au fost introduse prin cursuri de limba greacă în învățămîntul Acade-

miilor domnești din București și Iași, iar cele mai sugestive definiții ale omului cult, semidoctului și incultului sînt date de Catargi într-unul din strălucitele sale eseuri destinate școlilor românești și grecești.

Realitățile social-politice din perioada cercetată se reflectă îndeosebi în cele trei piese inedite de la biblioteca Academiei R.S.R., care pun în scenă o întreagă lume de veleitari sociali ai acestui sfîrșit de regim fanariot, de negustori și cămătari care caracterizează începuturile capitalismului, precum și fascinația „banului“, a „creditului“ și a „luxului“ și mai ales necontrolatul apetit de putere și de slujbe bănoase ale unor parveniți ai regimului.

Deosebit de caracteristic pentru preluarea neierarhizată a diferitelor curențe ideologice în Sud-Estul Europei este contactul pe care îl stabilește literatura noastră cu literatura barocă (John Barclay), concomitent cu iluminismul și preromantismul. Din cauza decalajului dintre această zonă și lumea occidentală, accesul la cultura nouă, făcut cu aviditatea firească a unor întîrziați, ne explică coexistența acestor curențe, care se succedaseră în timp.

Dacă n-am ezitat să ne oprim și la *sentimentalismul* acestei perioade, care părea dominată de raționalismul Luminiilor, aceasta se datorește constatării făcute de înaintașii noștri că luminismul din Principate are o evidentă coloratură sentimentală. Nicolae Iorga a vorbit chiar de pamfletele lui Ionică Tăutu, ca de ecouri ale modului sentimental, reusseau-ist de manifestare a tendinței de egalitate și libertate.¹

Dealtfel, așa cum s-a putut vedea din textele prezentate, protestul social apare ca o constantă a poeziei grecești din Principate. Ca și literatura în limba română din acea vreme, textele grecești scrise în Țara Românească și în Moldova ilustrează cîteva teme majore ale epocii și reflectă cristalizarea unor principii de egalitate și libertate. Satirizarea unor „tipuri“ și „caractere“ ale vremii, într-o largă frescă

¹ N. Iorga, *Le Romantisme dans le Sud-Est de l'Europe*, în *Etudes roumaines*, II, „Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe“, Paris, 1924, p. 155.

socială, critica „evghenismului”¹, condamnarea dominației străine sînt cele mai frecvente din aceste texte, Cît de comune le erau aceste idei cîrturarilor români și greci se poate vedea, de exemplu, în scrierile lui Barbu Paris Mumuleanu ². De la ciclul „muierilor” la *Caracteruri* și *Plîngerea Valahiei* împotriva „străinilor ce-au dărapanat-o”, totul respiră acel spirit al epocii pe care l-am simțit și în textele grecești. Românii și grecii gîndeau la fel în perioada de adînci transformări sociale și economice în care se pregăteau pentru lupta lor de eliberare.

¹ O asemenea temă, pe care o vom trata într-o altă lucrare, este aceea a „Evghenismului”, adică a pretențiilor la privilegii, întemeiate pe originea nobilă, în general pe meritele părinților.

² Barbu Paris Mumuleanu, *Scrieri*, ed. cit.

RÉSUMÉ

Le thème de cet ouvrage a été choisi dans l'intention de clarifier et d'évaluer sur une base élargie *la contribution des textes littéraires en langue grecque à la laïcisation de la culture roumaine*. Selon un préjugé explicable — vu la circulation massive des livres liturgiques — on pensait généralement que „l'octoèque et le psautier“ auraient défini, pour les Roumains, le rôle de la culture grecque à la fin du XVIII-e siècle et aux premières décennies du XIX-e. D'autre part, de riches résultats obtenus dernièrement par les chercheurs, en ce qui concerne l'histoire de la culture roumaine au XVIII-e siècle, permettent de réévaluer le rôle de la culture grecque dans les pays roumains, en rejetant l'idée d'une influence étrangère là où l'on ne doit voir qu'un élargissement des possibilités de contact avec la littérature et la culture européenne par l'intermédiaire des textes grecs.

C'est donc une analyse des *contacts* établis entre la culture roumaine et la culture grecque et occidentale que l'auteur s'est proposé. Ni les écrits originaux en langue grecque, ni les traductions grecques d'ouvrages européens ou les échos de ces derniers enregistrés par ceux qui lisaient et écrivaient le grec, en Valachie et en Moldavie, ne représentent un „influence“ étrangère, mais uniquement une voie de pénétration des idées nouvelles.

La notion de „laïcisation“, rapportée aux réalités idéologiques et culturelles de l'Orient orthodoxe et de la culture roumaine, doit être interprétée dans le sens spécial qu'elle y prend, à la différence du monde occidental. Si là, l'idée de „laïque“ s'oppose à celle d'„ecclésiastique“, telle n'est point la situation en Europe Orientale, où le Patriarche avait une double mission: politique et ecclésiastique, la distinction entre *laïque* et *théologique* et une lente scission entre les deux modes de pensée se laissant parfois difficilement surprendre.

La période étudiée correspond à l'étape historique ouverte par la Paix de Kuciuk-Kainardgi, qui est dominée par une série de traits caractérisant — dans ses grandes lignes — la vie socio-économique, politique et culturelle des Principautés jusqu'au Règlement Organique. Le progrès de la pensée laïque y sont étroitement liés à la pénétration des „Lumières“, courant qui suppose un développement sans précédent de *l'esprit critique*. C'est pourquoi, l'auteur poursuit l'évolution de l'esprit critique dans les pays roumains à la lumière des textes en langue grecque, qui ont été choisis selon les critères suivants:

1. Leurs auteurs faisaient partie du système de l'enseignement roumain ou occupaient des fonctions et des dignités en Valachie et en Moldavie.

2. Certains de ces textes s'adressaient aux Roumains, étaient écrits par des Roumains, ou reflétaient des réalités roumaines.

Parmi les principales catégories de matériaux utilisés, citons:

1. Des essais, leçons, préfaces ou lettres reflétant les idées sociales-politiques de D. Catargi, I. Moesiodax, Benjamin de Lesbos, N. Ducas, Ath. Psalidas, D. Philippides, Zisis Dautis etc. A part les riches éditions existantes, l'auteur se réfère également à quelques cours manuscrits qui ont été employés à l'Académie Principière de Bucarest.

2. Des textes manuscrits occidentaux en langue grecque ayant circulé dans les Principautés à cette époque.

3. Des pièces de théâtre manuscrites inédites, ayant un caractère de satire sociale-politique, ainsi que des pamphlets et des vers satiriques.

4. La poésie phanariote et le roman sentimental, présentés surtout pour l'intérêt des procédés et des mécanismes de pénétration dans notre culture. *Le sentimentalisme* constitue, après *l'esprit critique*, une seconde voie suivie par la culture roumaine dans son évolution des formes théologiques à celles qui sont dominées par la pensée laïque.

La première partie de l'ouvrage tâche d'offrir un *bilan critique* de la manière dont se reflète la période phanariote dans les études des historiens et des historiens de la culture roumaine. Des recherches récentes portant sur l'époque des „Lumières“ nous laissent voir tant l'évolution progressive de la „conscience orthodoxe“ vers la „conscience nationale“ — phénomène caractérisant toute la zone sud-est européenne — que l'intégration de la culture roumaine dans la culture européenne par l'affirmation des valeurs spirituelles nationales. *La diversification des préoccupations*, le contact avec les sciences exactes, la constitution de l'histoire en tant que discipline autonome, eu possession d'une méthode qui présente les phénomènes dans un cadre laïque et rationnel, les progrès de la *pensée sociale-*

politique et l'apparition des *tendances réformistes* dans le sens des Lumières, ainsi que des contacts multiples et variés avec la culture européenne, nous prouvent combien juste s'avère l'opinion de Nicolae Iorga, selon laquelle c'est à cette période que s'est produit „une réhabilitation intellectuelle d'un peuple noble, longtemps freiné dans ses progrès ou persécuté par des circonstances hostiles“.

Le I-er chapitre s'attache à donner l'image de la culture grecque à l'époque étudiée. Cette recherche s'imposait d'autant plus, qu'une série de situations obscures, créées par la confrontation des courants orthodoxe et progressiste ne peuvent être éclaircies que de cette manière. Il s'agit d'établir des nuances, de contourner des étapes, là où le titre par trop général de „période phanariote“ entraînait des jugements hâtifs. L'historiographie grecque récente a jugé cette démarche absolument nécessaire, indispensable même à l'objectivité scientifique.

Le II-e chapitre poursuit l'écho des idées sociales-politiques des „Lumières“ dans la littérature grecque des Principautés, en analysant la circulation du livre grec laïque requis par l'ascension de la bourgeoisie et facilité par les contacts fréquents des Grecs avec l'idéologie de la révolution française. Le rôle des phanariotes — aussi paradoxal que cela puisse paraître — y est important. N'oublions pas que pour remplacer l'idée *acuménique* élaborée par la classe dirigeante de Constantinople, dans le cadre de l'Empire Ottoman, par l'idée de l'*Etat national grec*, il fallut un processus de longue durée, qui entraîna bien des phanariotes, complètement acquis par l'innovation, sans que toutefois on puisse généraliser sur leur rôle à ce sujet. Il est incontestable que leur participation au vaste mouvement typographique de cette période s'explique aussi par la part qu'ils prennent à la laïcisation de la vie politique de l'hellénisme, grâce surtout aux positions qu'ils occupent dans les pays roumains.

L'aspect fondamental de la circulation des idées nouvelles par les textes grecs est — dans le domaine de la pensée sociale-politique — le rayonnement des idées voltairiennes et, en général, de l'encyclopédisme français. Dans l'enseignement, le remplacement du système néoaristotélien par les nouveaux systèmes philosophiques préconisés par les représentants des Lumières vient d'être démontré pour les Académies Princières de Bucarest et de Jassy (Ariadna Camariano-Cioran). Evidemment, on ne peut pas y voir une substitution définitive des anciens principes et l'on assiste encore, pendant plusieurs décennies, à la coexistence des éléments anciens avec des éléments nouveaux.

L'auteur s'arrête surtout à l'évolution de la morale laïque, car par l'Éthique on comprend de plus en plus, à cette époque, le code politique

du citoyen. La manière dont les auteurs grecs des Principautés abordent les questions fondamentales de la vie politique (formes de gouvernement, lois, privilèges, relations entre gouvernants et sujets etc.) reflète les progrès enregistrés sous l'influence des Lumières.

La seconde partie de l'ouvrage fait l'analyse de l'évolution de l'*esprit critique*, tel qu'il se reflète dans les textes grecs des pays roumains. Dans le premier chapitre, *La critique sociale-politique dans la littérature philosophique*, on brosse d'abord le cadre général de l'activité des érudits grecs dans les Principautés et leurs relations avec les intellectuels roumains. On y souligne les aspects de leur identification avec les réalités roumaines, par leur participation directe à la vie publique et culturelle des deux pays. L'auteur fait ensuite l'analyse des idées sociales-politiques de J. Moesiodax, D. Philippides, Ath. Psalidas, Benjamin de Lesbos, N. Vamivas, D. Catardgi, N. Ducas, Al. Calfoglou, en mettant à profit les résultats des recherches néogrecques. Leur pensée, visiblement laïcisée, leurs préoccupations éthiques et politiques, leur souci pour l'enseignement des Académies Princières et, en général, pour la culture du pays, le contenu anti-ottoman de leur critique sociale-politique, représentent autant de points communs avec l'activité des intellectuels roumains de l'époque.

Le second chapitre s'arrête à la *Critique sociale-politique de la littérature satirique en langue grèque des Principautés (1774–1830)*. Là aussi un rapprochement avec les textes roumains s'impose, puisque cette période est particulièrement riche en *chroniques, pamphlets, dialogues dramatiques et comédies satiriques* faisant une âpre critique aux vices de la société civile et politique.

Après une brève analyse de la pièce de George N. Soutzo, „Alexandre, le prince sans conscience”, l'auteur s'occupe de trois pièces de théâtre inédites de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, qui tout en nous offrant une large fresque de la société bucarestoise, en train d'urbanisation, attaquent vivement les mœurs relâchées de l'époque, en visant tout spécialement quelques types représentatifs des parvenus de l'administration et du gouvernement et, en général, les conflits sociaux de l'époque. Ces pièces mettent en scène tout un monde de velléitaires sociaux de cette fin du régime phanariote et du commencement des règnes autochtones, de marchands et usuriers qui annoncent les débuts du capitalisme. Une série d'arguments de l'auteur essayent d'attribuer théoriquement ces textes anonymes à des Roumains, sans qu'on puisse en offrir les preuves, pour le moment.

En ce qui concerne des textes déjà connus, comme *Le Poème moral* de Calfoglou, *Le Miroir des femmes* — récemment attribué par L. Vra-

noussis à D. Photino — *l'Anonyme de 1789*, découvert par C. Th. Dimaras etc., l'auteur essaie certains rapprochements avec les réalités roumaines, en suggérant également leur parenté avec certains thèmes des poètes roumains de l'époque (B. P. Mumuleanu surtout).

La fonction idéologique de la littérature en langue grecque des Principautés Roumaines est exemplifiée par deux catégories de textes. En premier lieu, des manuscrits italo-grecs à caractère didactique, de l'Académie Roumaine — dont le modèle a été identifié dans un *Abrégé des sciences* paru à Vienne, en 1765, c'est-à-dire au centre même du despotisme éclairé — qui reflètent la pénétration des nouvelles idées européennes dans les manuels élémentaires de l'Académie Princièră de Bucarest. En second lieu, on s'arrête, en matière de circulation de certains romans occidentaux en langue grecque (tels *Les Aventures de Télémaque* ou *Le voyage de Cyrus* etc.) à la version manuscrite grecque du roman baroque de John Barclay, *Argenis*, qui n'existe que dans notre pays.

La dernière partie de l'ouvrage, *Le Sentimentalisme*, fait un bref bilan des résultats obtenus jusqu'ici par les recherches roumaines et néohelléniques, au sujet de la poésie phanariote et de la circulation du roman sentimental. La pièce „Ménéandre, roi de Sicile“ — découverte par l'auteur également parmi les manuscrits de l'Académie Roumaine, inspirée d'*Argenis*, présente l'intérêt d'une „actualisation“, puisque le texte politique d'*Argenis* y est transformé en texte sentimental, selon le goût du jour.

Enfin, une dernière catégorie analysée est celle des hymnes de Rigas en tant que modèle pour des représentants des peuples balkaniques. La principale différence entre les modèles et les imitations c'est le caractère surtout social des dernières. Des revendications politiques de Rigas elles ne gardent que les formules principales: l'appel à la révolte et l'idée dominante „jusqu'à quand supporterons-nous la tyrannie?“ Mais déjà, les problèmes que pose la formation des états nationaux et certains aspects sociaux particulièrement douloureux font de ces vers de la III^e décennie des textes de revendications sociales.

INDICE DE NUME

- Agapet 22
 Alecsandri, Vasile 146
 Alembert, Jean d' 94
 Alexandru I, țarul Rusiei 167
 Alexandru cel Mare 167
 Amfilohie Hotiniul 19
 Anghelescu Mircea 30, 31, 179, 195, 197, 199
 Anghelou, Alkis 35, 60, 83, 84, 91
 Anineanu Marta 31
 Anthrakites, Methodie 40, 54, 78
 Argyropoulou, Roxana 34, 55, 56, 60, 93, 94, 95, 182
 Aristia, Constantin 50, 216
 Aristomenis, Dimitrie 51, 81, 82
 Armbruster, Adolf 108
 Arsenescu, Adina 46
 Avramie, Grigorie Anton 11
 Aristotel 95, 98
 Armenopol (Harmenopoulos Constantin) 70
 Asachi, Gh. 50, 54
 Avramie Ioan 29
 Balanos, Cosmas 77
 Barclay, John 60, 65, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 223
 Barițiu, George 82
 Barrière, Pierre 183
 Barthélemy, Jean-Jacques 61, 70, 183
 Bateson, F. W. 190
 Baumeister, Fr. Chr., 92, 93
 Bălăcescu, C. 147
 Băleanu, Emanuel 27
 Bănescu, Nicolae 57, 105, 109, 111, 122, 147
 Beccaria, Cesar 19, 28, 52, 56, 63, 96, 97, 99, 104
 Beldiman, Alexandru 50, 145, 195
 Belizarie 129
 Berkeley, George 190
 Berza, Mihai 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 26, 41, 42,
 Bianu, I. 196
 Bobescu, H. H. 93
 Bocage, Barbié du, Jean-Denis, 70, 107, 110, 118, 119, 120, 121, 122
 Bocalini, Traian 189
 Bogdan, Manolache 76

- Bolliac Cezar 72
 Bonaparte, Napoleon 166
 Boscamp 127
 Bossuet 121
 Botzaris, Markos 167
 Bouboulidis, Faidon 34, 169
 Bouchard, Jacques 189
 Brisson, Mathurin Jacques 61, 121
 Brincoveanu, Grigore 71, 80 82
 Budai-Deleanu, Ion 199
 Buffier, Claude 19
 Bush, Douglas 184
 Büsching, Anton, Frederic 111
 Byzantios, George Manuel 50

 Caesar Julius 167
 Calfoglu, Al. 25, 29, 34, 71, 147,
 158, 162, 168, 169, 170, 171,
 172, 173, 174, 176, 195, 200,
 212, 214, 219, 222
 Callimachi, Alexandru 159
 Camariano-Cioran, Ariadna 27,
 28, 29, 32, 36, 39, 46, 47, 48,
 49, 50, 51, 52, 53, 54, 73, 77,
 79, 82, 83, 84, 91, 92, 93, 95,
 97, 121, 123, 136, 166, 167,
 168, 169, 182- 195, 196, 197,
 198
 Camariano, Nestor, 28, 29, 71,
 80, 168, 169, 216, 217
 Cantacuzino, Constantin, Stolnicul 23, 191
 Cantacuzino, Ioan 82
 Cantacuzino, Iordache 19
 Cantacuzino, Mihai 74, 108
 Cantemir, Antioh 183
 Capodistria, Ioan-Anton 81
 Caracaș, Const. 80
 Caragea, Constantin 200
 Caragea, Iancu 198
 Caragea, Ioan Vodă 25, 45, 92,
 144, 147
 Caragea, Nicolae 31, 45, 47
 Caratașu, Mihai 11
 Carra, Jean-Louis 72, 76
 Carra, Toma 52, 70, 73
 Cartoian, Nicolae 11, 25
 Catargi, Dimitrie 37, 40, 53, 59,
 60, 62, 63, 70, 71, 74-80, 94,
 116-119, 122-135, 169, 204,
 222, 223
 Catiforos, Antonio 32
 Catsaitis, Markos Antonios 78
 Căciulă, Olimp 75
 Căndea, Virgil 14, 34, 61
 Călinescu, G. 208
 Cernovodeanu, Paul 17, 20, 30
 Cervantes, Miguel de Savaedra
 34, 61
 Chesarie din Rîmnic 18
 Chiabrera, Gabriel 208
 Chiril, patriarhul Constantinopolului 58, 136, 137, 138
 Chițimia, Ion C. 15, 25, 112, 195
 Choiseul-Gouffier, Marie-Gabriel 81
 Ciceron, Marcus Tullius 91
 Cigala, Azarie 22
 Ciorănescu, Al. 16, 63, 64, 72,
 73, 74, 76, 163, 177
 Clémence, Joseph-Guillaume 47
 Cleobul, Gheorghe 70
 Clipa, Gherasim 19
 Codrescu, I. M. 169
 Comnen, Ioan 202
 Conachi, Costache 146, 195, 207-
 208, 220
 Constandas Grigore 37, 52, 58,
 75, 78, 79, 93, 112, 113, 115,
 116, 121

- Condillac, Etienne Bonnot de, 19, 27, 31, 59, 60, 78, 83, 89, 116, 117, 118, 121
- Constant, Benjamin, 208
- Contos, Polizois 47, 48, 157, 164
- Copernic, Nicolae 60, 78
- Coray, Adamantios 39, 58, 80, 97, 121, 140, 164
- Coridaleu, Teofil, 126
- Cornaros, Vincent 175, 215
- Cornea, Paul 15, 16, 20, 30, 31, 45, 65, 112, 144
- Costin, Nicolae 183
- Craiovescu, Nestor 80
- Danova, Nadia 79**
- Daponte, Chesarie 23, 24, 195, 201, 202, 203, 205
- Darvaris, Dimitrie Nicolae 30, 162
- Darvaris, Constantin 80
- Daskalakis, Apostolos 216
- Dautis, Zisis 37, 71, 147, 162, 173, 196, 197, 206
- Dărmănescu, D. 19
- Densusianu, Ovid 197
- Descartes, René 60, 84, 89
- Diderot, Denis 83
- Dima, Al. 112
- Dimachi, Nicolae 147
- Dimaras, C. Th. 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 61, 64, 74, 75, 77, 79, 87, 116, 122, 127, 131, 132, 148, 162, 165, 169, 175, 181, 206, 211, 213, 222
- Dimitrașco, Celebi 200
- Dosoștei 191
- Dossios, N. G. 10
- Dragoumanaki 198
- Droulia, Lucia 34
- Duca Constantin (Duculeț) 183
- Ducas, Neofit 37, 58, 59, 60, 72, 113, 136, 137, 140, 142, 222
- Dungas, Ștefan 70
- Duțu, Alexandru 15, 16–21, 30, 36, 46–50, 52, 63, 65, 82, 132, 184, 191, 199
- Economidis, Dimitrie V. 29
- Eder, Carol 112
- Eliade, Pompiliu 15
- Elian, Al. 14, 17, 20, 22, 23, 25, 26, 46, 53, 62, 71, 122, 184, 191, 216
- Engel, Johann Christian 112
- Erbiceanu, C. 9, 10, 22, 35, 93, 109, 122, 203, 204, 221
- Facà, Costachi 147
- Fatzeas, Gheorghe 79
- Felmer, Martin 108
- Fénelon 19, 60, 61, 183, 189, 190, 191, 213
- Filimon, Nicolae 163
- Filipescu, Constantin 71
- Filitti, I. C. 151, 152
- Filitis Răducanu 80
- Filitis Silvestru 80
- Filodoris, Const. 148
- Fleury, Claude 181
- Fontenelle 19, 77, 78
- Fotie 22
- Fotino, Dionisie 27, 33, 65, 71, 108, 110, 112, 167, 175, 176, 195, 197, 198, 215
- Fotino, Mihail 62, 169
- Fotino, Theodor 71, 169
- Fourcroy, Antoine François 61

- Galilei, Galileo, 60, 84, 94,
 Galland, Antoine 31
 Gavriil, tipograf 202
 Gazis, Anthimos 70, 111, 120,
 121
 Georgescu, Val. Al. 61, 63
 Georgescu, Vlad 19, 71, 143
 Georgescu-Buzău, Gh. I. 145, 152
 Gessner, Salomon 29
 Ghenadie (patriarh) 85
 Gheorgachi, beizadea 200
 Gheorghe, Cămărașul 200
 Gheuca, Leon 18, 19
 Ghica, Grigore, al III-lea 52, 53,
 144, 149
 Ghica, Grigorie Dimitrie 147
 Ghica, Alexandru Scarlat 46
 Ghica, Grigorie Dimitrie 147
 Ghișe, Dumitru 16
 Giani, Ioan 22
 Giurescu, C. Constantin 196
 Goldoni, Carlo 25, 46, 61, 65, 159,
 161
 Golescu, Dinicu 32, 56, 57, 102,
 103
 Golescu, Iordache 50, 220
 Govdelas, Dimitrie Panaiotis 32,
 41, 63
 Gracian, Balthazar 19, 33, 175,
 183, 191,
 Grecu, Vasile 23, 24, 215
 Guevara, Antonio de 183

H
 Hauterive, baron d' 79
 Hazard, Paul 194
 Heliade Rădulescu, Ion 26, 27,
 29, 31, 47, 50, 59, 60, 82
 Heliodor 19
 Helvétius 31, 60, 88, 89

 Henderson, P. G. 41, 87, 89, 91,
 92, 221
 Homer, 72
 Hrisogon, Gh. 22, 23
 Hristache, pitarul 145, 195
 Hristaris, Mihail 48, 80
 Hristopoulos, Athanasie 27, 65, 197
 206—209
 Hurmuzaki 148, 201, 202, 204
 Hypomenas, Gheorghe 23

I
 Iancu, celebii 200
 Iliou, Filip 40, 43, 44
 Iancu, Nicola 29
 Ignatie, al Ungrovlahiei 80
 Ioan, Nicolae 93
 Iorga, Nicolae 14, 16, 18, 20, 49,
 122, 147, 148, 169, 175, 181,
 189, 191, 198, 223,
 Iorgovici, Paul 82
 Iosif, episcop al Argeșului 19

J
 Justinian, împăratul 22

K
 Kant, Immanuel 60, 78, 87, 88,
 90, 91, 116, 120, 121
 Karas, Iannis 35
 Kavafis, C. 206
 Kavakis, Gh. Hiotul 49
 Kavsokalivitis, Neofit 78, 79
 Knos, Börje 177, 182, 201,
 214
 Kodricas, Panaiotis 51, 75, 77,
 78, 79, 80
 Kommitas, St. 54
 Koumarianou, Ecaterina 70, 79,
 112, 122
 Kordatos, Ianis 164
 Koumas, C. 58, 140
 Köpeczi, Béla 12

- La Bruyère, Jean de 209
 Lacroix, S. F. 181
 Lalande, Joseph-Jérôme 61
 Lambros, Spiridon 209
 Lavoisier, Antoine-Laurent 120
 Lazăr, Gheorghe 26, 54
 Lafontaine, August 28
 Lambadarie, Ianachi 200
 Leclerc, Jean 189
 Leibniz, 41, 60, 81 91
 Leon, fiul lui Vasile Macedonea-
 nul 22
 Locke, John 78, 116
 Logothetis-Gouliaris, Nicolae 166
 Loukaris, Chiril 40
 Lucian 164

 Mably, Gabriel Bonnot, de 19,
 121
 Macedoneanul Vasile 22
 Machiavelli, Micolò 190
 Maior, Petru 32, 108, 112
 Makreos, Serghios 78
 Malebranche 40
 Mango, Cyril 42
 Marcos, Dimitrie 80
 Marcovici, Simion, 215
 Marino, Adrian 16
 Marlianos, A. 184
 Marmontel, Jean François 27, 28,
 61, 62
 Martelaos Antonios, 166
 Massillon, Jean-Baptiste 191
 Massoff, Ioan 147
 Massuet 127
 Mauduit, Antoine René 61
 Mavrocordat, Alecu beizadea 200
 Mavrocordat, Alexandru 31, 53
 Mavrocordat, Constantin 23, 24,
 31, 49, 71, 200, 201
 Mavrocordat, Ioan 24
 Mavrocordat, Nicolae 23, 25, 27,
 30, 189
 Mavrocordat, Nicolae Postelnicul,
 200
 Mavrocordat, Scarlat 189
 Mavrocordat, Alexandru Firaris
 148, 214
 Mavrogheni, N. 25, 71, 75, 77,
 169
 Mazarin, Giulio 190
 Mazilu, Dan Horia 191
 Megdanis, Harissios 162
 Meletie al Atenei 78, 79
 Metastasio 29, 63
 Metzbourg 92
 Micu Clain, Inocențiu 108
 Micu, Samuil 108, 112
 Mihai Vodă, Racoviță 22
 Millo, Matei 209
 Mirabeau 47, 171
 Mirambel, André 13
 Mișoglu, Ștefan 148
 Moesiodax, Iosif 37, 41, 52, 54,
 55, 56, 58, 59, 60, 63, 75, 76,
 79, 82—86, 204, 222
 Molière, Jean Baptiste Poquelin
 34, 43, 61, 63, 136, 150, 161
 Montesquieu 50, 52, 56, 61, 130,
 191, 212
 Mornet, Daniel 181
 Moruzi, Al. 46, 53, 70, 71, 159,
 169
 Mostras, Dimitrie 81
 Moruzi, Constantin 49
 Mumuleanu, Barbu Paris 206—
 209, 220, 224
 Munteanu, Romul 16

- Muratori 19, 59, 84, 86
 Murnu, George 202
 Muthu, Mitcea 32
- Narses 129
 Neagoe Basarab 23
 Negruzzi, Costache 29, 50
 Nenciulescu, Andrei 93
 Nenciulescu, Manole 93
 Newton, Isaac 84
 Nikolopoulos, C. 81
 Niculescu, Al. 147
 Notara, Hrisant 22, 23, 24, 78
- Oikonomos, C. 93
 Ortiz, Ramiro 197
- Panzini, Lionardo 190
 Papacostea, Cornelia 11
 Papacostea-Danielopolu Cornelia
 61, 74
 Papacostea, Șerban 143
 Papacostea, Victor 184
 Papadima, Ovidiu 32
 Paparrigopoulos, C. 108
 Parios, Athanasios 47, 48
 Pascu, Ștefan 122
 Pericle 129
 Perraios, Christofor 166
 Persioano, Manolache 26
 Petrarca, Francesco 197
 Petrovici, Vicențiu 25
 Philippide, Daniel 26, 27, 37, 52,
 55, 57, 58, 59, 64, 70, 75, 78, 79
 80, 93, 105–122, 163, 203, 222
 Photiades, Lambros 77, 81, 105–122
 163, 203, 222
 Piccolos, Nicola Sava 50, 80,
 81
 Pippidi, Andrei 40
- Piru, Alexandru 65, 197
 Paleologul, Manuel 22
 Pistas, Panaghiotis 35, 62, 64,
 183, 212
 Pitagora 86
 Platon 60, 86
 Pleșoianu, Grigore 32
 Plocof Ioan 49
 Pogor, Vasile 162
 Pogor, Vasile, tatăl 148
 Pop, Zenobie 175
 Popa, Ioniță 200
 Pope, Alexander 77
 Popovici, Dimitrie 5, 9, 11, 16,
 21, 26, 27, 30, 46, 48, 82, 194,
 199
 Porfirogenetul, Constantin 23
 Poteca, Eufrosin 72
 Prodan, David 16
 Proios, Dorotheos 140
 Protopapa-Bouboulidou, Gl. 200,
 201, 218
 Protopsaltis 214
 Psalidas, Athanasie 32, 33, 37,
 52, 59, 60, 64, 87–90, 91, 92,
 93, 136, 196, 199, 213, 214,
 215, 222
 Pseudo-Codinos 23, 24, 25
 Pufendorf, Samuel 52
- Racoviță, Mihai 183
 Ramsay, André-Michel 61, 183,
 213
 Rangabé, Jacob Rizo 49
 Réal de Curban, Gaspard 46, 51,
 75, 135
 Rétif de la Bretonne 62, 64, 183,
 209, 210, 212
 Richardson, Samuel 215
 Rigas Velesinlis 33, 37, 39, 50,

- 61, 62, 64, 75, 79, 93, 166, 174,
183, 196, 198, 199, 209–215,
217–220
- Rimniceanu, Naum 27, 48
- Rollin, Charles 127
- Rosset, Const. 24
- Rossetti-Roznovanu, familia 70
- Rosetti-Roznovanu, Iordache 160
- Roznovanu, Nicolae 19
- Rotaru, Rodica 206
- Rousseau, J. J. 34, 47, 50, 51,
60, 61, 81, 82, 88, 89, 95, 96,
99, 121, 171
- Russo, Demostene 10, 22, 23, 24
- Saint Pierre, Bernardin de 29,
61
- Samson, George 190
- Saul, Gheorghe, păharnicul 72–
74, 76–112
- Scarlat, Ioan 23
- Schendos, Mihail 74
- Schinas, Gh. 80
- Sée, Henri 58, 137
- Ségur, Joseph-Alexandre de 206
- Seruios, Gheorghe 48, 49
- Sextus Empiricus 105
- Simonescu, Dan 15, 17, 24, 25,
190, 195
- Sinesie 22
- Skiadas, Ath. 32, 63
- Slătineanu, Iordache 80, 198
- Slătineanu, Scarlat 32
- Soave, Francesco 78
- Sofronim 198
- Solciai, Ștefan 190
- Solomos, Dionisie 207
- Soutzos, Const. 201
- Soutzos, Drakos 201
- Soutzos, George N. 148
- Soutzos, Panaiot 207
- Stathis, Dimitrios, 190, 192
- Stavracoglu, Iordache 196
- Stendhal, Henri Beyle 208
- Sziklay, Laszlo 13
- Stamate, Iacov 19, 53
- Stamaty, Const. 77
- Stanos, Ioan 24
- Stănescu, Eugen 122
- Sturdza, Ioniță 19
- Sturzda, spătarul 160
- Sugduris George 54
- Sulzer, Fr. J. 112
- Svoronos, N. 38
- Șerban, Constantin 157
- Șiadbei, I. 30, 32, 33
- Șincai, Gh. 108, 112
- Ștrempel, Gabriel 183
- Șuțu, Alex. 49, 144
- Șuțu, Mihai 31, 51, 75, 77, 135
- Tanașoca, Nicolae Șerban 23, 71,
122
- Tasso, Torquato 43
- Tăutu, Ionică 145, 223
- Temistocle 129
- Tencin, Dna, de 61, 215
- Teodor, Pompiliu 16, 190
- Teodosie 129
- Teofilact 22
- Testabuza, doctorul 189
- Thales 86
- Theodorakis 75, 76
- Theotokis, Nichefor 41, 47, 55,
85, 214
- Thomopoulos, I. A. 209

- Tieghem, P. Van 215
 Todoran, Eugen, 121
 Toma, al doilea logofăt 52
 Tomoioagă Radu 31
 Tornea, Florin 147
 Traian 111
 Traikoff, N. 216
 Trattner, Johann-Thomas 180
 Triandafillidis, Manolis 80
 Tsantsanoglu, Eleni 207
 Tzimiskis 129
 Tunusli 108
 Turco, Giovanni del 28, 49

 Ursu, N. A. 196, 207

 Vakalopoulos, Apostolos 55, 94—
 96
 Valetas, George 150
 Valetas, Spiridon 51, 82
 Vamvas, Neofit 37, 56, 57, 100—
 105, 222
 Vardalah Constatin 27, 52, 55,
 58, 60, 80, 81, 140
 Vasile al II-lea, Bulgarohtonul 129
 Vasile cel Mare 127
 Vasilopoulos 79
 Văcărescu, Alecu 22, 23, 147, 162,
 197, 198
 Văcărescu, Iancu 33
 Văcărescu, Ienăchiță 23, 29, 32,
 Văcărești, frații 195, 155, 196
 197, 207
 Vendoti 93
 Veniamin Costache 48
 Veniamin din Lesbos 34, 37, 41,
 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60,
 64, 82, 93, 99, 104, 136, 140
 Vernardos 217
 Vilaras, I. 175, 195
 Villoison, d'Ansse de 79
 Vitti, Mario 74
 Vizantios 30
 Virtosu, Emil 145, 146, 162
 Virtosu, Ileana 32, 63, 183
 Vladimirescu, Tudor 160
 Vlahu, Ioan Dimitrie 93
 Vlahutzis, Hristodul 148
 Vogoridis, Athanasie 80
 Voinescu, I. 65
 Voltaire 19, 28, 33, 41, 43, 46—
 49, 61, 83, 88, 89, 121, 130,
 150, 157, 161, 164, 165, 166
 171, 191, 192
 Voulgaris, Evghenie 40, 41, 47,
 49, 52, 54, 77, 83, 85, 87, 91,
 92, 96, 214
 Vranoussis, L. I. 33, 35, 87, 92,
 175, 209, 216

 Wake, William 189
 Wieland 28
 Wolf, Johann-Christian 41, 89

 Xenopol, A. D. 9, 10

 Young Ed. 61

 Zahariadou, Elisaveta A. 164, 169
 Zahythinos, Denis 40, 42, 45
 Zalikis (Zalikoglu), Grigore 51,
 81
 Zepos, Panaiotis I. 62
 Zerkoulis Nicolaos 85
 Zilot Românul 195

CUPRINS

PARTEA I

Introducere	9
Cultura românească (1774—1830)	12
Schită istoriografică	21
Capitolul I. Cultura neogreacă (1774—1830)	38
Capitolul II. Ecoul ideilor social-politice ale Luminilor reflectat de literatura în limba greacă din Principatele Române	45

PARTEA A II-A

Capitolul I. Spiritul critic	69
<i>Literatura eseistică (filosofică) în limba greacă din Principate (1774—1830)</i>	69
Cadrul general	69
Ideile social-politice	82
<i>Literatura satirică în limba greacă din Principate (1774—1830)</i>	142
Literatura satirică românească a epocii	142
Literatura dramatică satirică în limba greacă din Principate	147
Literatura satirică în limba greacă (poeme, pamflete, dialoguri)	164
<i>Funcția didactică a unor texte literare în limba greacă din Principatele Române</i>	177
Manuscrisele italo-grecești de la B.A.R.S.R.	177
Circulația unor romane istorice în limba greacă	182

Capitolul II Sentimentalismul	194
Poezia fanariotă	194
Circulația nuzelei și a romanului sentimental	209
„Modelul” imnurilor lui Rigas	215
Concluzii	221
Rezumat	225
Indice de nume	225

Lector: RODICA ROTARU

Tehnoredactor: **POMPILIU STATNAI**

Bun de tipar: 25.03.1982.

Coli ed: 14. Coli tipar: 15.



Tiparul executat sub comanda
nr. 635 la

Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918”,
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România



În seria «CONFLUENTE» au apărut :

- | | |
|--------------------|---|
| Liviu Petrescu | — <i>Romanul condiției umane</i> |
| Ion Roman | — <i>Ecouri goetheene în literatura română</i> |
| Iosif Cheie-Pantea | — <i>Eminescu și Leopardi</i> |
| Dan Horia Mazilu | — <i>Varlaam și Ioasaf. Istoria unei cărți</i> |
| Gh. Vlăduțescu | — <i>Filosofia legendelor cosmogonice românești</i> |