

P
119
ACADEMIA
SCIINTE
ALE
REPUBLICII
SOCIALISTE
ROMANIA

Institutul
de istorie
și teorie
literară
„George Calinescu”

Revista ^{P. Calin} de istorie și teorie literară

Din sumar:

Literatura română veche:

Modele, stiluri, confluente

Zoe Dumitrescu Bușulenga, I. C. Chițimia,
Paolo d'Achille, Marie-Claire Gérard-Zai,
Mihai Gherman, Alexandru Mareș,
Dan Horia Mazilu, Ion-Radu Mircea

Texte și documente:

Cătălina Velculescu

Cronica edițiilor:

Alexandru Mareș

Recenzii și note

Revista revistelor

TOM 31

2

aprilie — Iunie

1982

EDITURA
ACADEMIEI
REPUBLICII
SOCIALISTE
ROMANIA

COMITETUL DE REDACȚIE

Director: ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Secretar de redacție: ROXANA SOBESCU

REVISTA DE ISTORIE ȘI TEORIE LITERARĂ contribuie la valorificarea științifică a patrimoniului literar național, la dezvoltarea studiilor și cercetărilor de istorie și teorie literară, de literatură universală și comparată, estetică și folcloristică. Revista publică studii, articole, dezbateri, comentarii și documente, recenzii ale cărților și periodicelor de specialitate, note bibliografice și cronicile ale vieții științifice, menite să informeze asupra rezultatelor obținute în aceste domenii, în țară și străinătate, să încurajeze schimburile de idei, inițiativele, ipotezele de lucru, punctele de vedere și metodele noi de explorare și interpretare a fenomenului literar.

Revista, fondată de G. Călinescu, apare fără întrerupere din anul 1952 (între anii 1952 și 1964 cu titlul „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”), fiind singura cu acest profil din România. Este organ al Institutului de istorie și teorie literară „G. Călinescu” al Academiei de Științe Sociale și Politice, în care lucrează specialiști în literatura română, universală și comparată, estetică, teorie literară, folcloristică etc.

Prin diversitatea preocupărilor ei, prin rubricile introduse începând cu anul 1974, revista se adresează istoricilor și teoreticienilor literari, comparatiștilor, esteticienilor și folcloriștilor, profesorilor și studenților.

Colaboratorii sînt rugați să trimită textele dactilografiate conform uzanțelor curente, responsabilitatea asupra conținutului acestora revenindu-le integral. Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Corespondența, cărțile și periodicele destinate recenzării și schimbului se vor trimite pe adresa redacției.

În țară, revistele se pot procura prin poștă pe bază de abonamente.

APARE DE 4 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI:

Bd. Republicii, nr. 73, București II, cod. 70371

Modele și stiluri în literatura română veche

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Ev mediu românesc, zori de cultură	119
DAN HORIA MAZILU, Între istorie și literatură: edificarea „miturilor”	151
ION-RADU MIRCEA, Florilegii din gândirea antică în manuscrise slavo-române	164
I.C. CIHIȚIMIA, Începuturi ale stilului istoriografic românesc: Mihail Moxa	171
MIHAI GHERMAN, Versificația în psaltrile calvino-române	176

Confluente

PAOLO D'AGHILLE, La „predica per il trapasso della Ss. Madre di Dio” di Antim Ivireanul	183
MARIE-CLAIRE GÉRARD-ZAI, Approche typologique de la pastourelle médiévale	193

Cercetarea literaturii române vechi

ALEXANDRU MAREȘ, Originalele cărților coresiene pe marginea unei ipoteze recente	198
--	-----

Texte și documente

CĂTĂLINA VELCULESCU, <i>Fiziologul</i> de la Bistrița	209
---	-----

Cronica edițiilor

ALEXANDRU MAREȘ, *Codicele voronețean*, ediție de Mariana Costinescu . . . 223

Note și recenzii

Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi* (D. H. Mazilu); Mircea Popa *Tectonica genurilor literare*; (Cătălina Velculescu); E.D. Levit, *File vechi necunoscute...* (Petre Costinescu); * * * *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* (Mihai Mitu); Julian Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce* (Mihai Mitu); Svetlina Nikolova, *Pateričnite razkazi v bălgarskata srednovekovna literatura*; Gerhard Birkfellner; *Das Römische Paterikon*; Ioanichie Bălan, *Pateric românesc* (Paul Mihail). . . . 226

Revista revistelor

„*Cyrrillomethodianum*”. *Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves*, V (Ion-Radu Mircea) 237

Cărți și reviste primite la redacție (Georgeta Stoia-Mănescu) . . . 239

TOME 31
No 2, 1982

**The review
of literary
history
and theory**

Contents

Models and Styles in Old Romanian Literature

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Romanian Middle Ages, Dawns of Culture	149
DAN HOHIA MAZILU, Between History and Literature: The Edification of „Myths”	151
ION-RADU MIRCEA, Anthology of Ancient Thinking in Slavo-Romanian Manuscripts	161
E.C. CHIȚIMIA, Beginnings of the Romanian historiographic style: Mihail Moxa	171
MIHAI GHERMAN, Versification in the Calvino-Romanian Books of Psalms	176

Confluences

PAOLO D'ACIILILE, La „Predica per il trapasso della Ss. Madre di Dio” di Antim Ivireanul	183
MARIE-CLAIRE GÉRARD-ZAI, Approche typologique de la pastourelle médiévale	193

The Research in Old Romanian Literature

ALEXANDRU MAREȘ, On a Hypothesis Concerning the Originals of Coresi's Printings	198
---	-----

Texts and Documents

CĂTĂLINA VELCULESCU, The Bistrița „Fiziolog”	209
--	-----

The Chronicle of Editions

ALEXANDRU MAREȘ, *Codicele voronețean* edited by Mariana Costinescu . . . 223

Notes and Book reviews

Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi* (D. H. Mazilu); Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare*; E. D. Levit, *File vechi necunoscute . . .* (Petre Costinescu); * * * *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* (Mihai Mitu); Julian Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce* (Mihai Mitu); Svetlina Nikolova, *Paterńite raskazi v bălgarskata srednevekovna literatura*; Gerhard Birkfellner, *Das Römische Paterikon*; Ioanichie Bălan, *Pateric românesc* (Paul Mihail) 226

Review of Reviews

Cyrrillomethodianum. Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves, vol. V (Ion-Radu Mircea) 237

Books and magazines received (Georgeta Stoia-Mănescu) 239



EV MEDIU ROMÂNESC, ZORI DE CULTURĂ

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

A trebuit să ajung departe în lume ca să am o bucurie revelatoare cu privire la unele valori de acasă (așa cum spunea odată, cu mult adevăr că se întâmplă, Martin Buber, relatând o veche legendă hassidică). Prin 1974, cu prilejul unei vizite la Oxford, m-am oprit, firește, la vestita Bibliotecă Bodleiana unde directorii, plini de o amabilă și caracteristică sollicitudine, au scos la vedere pentru plăcerea oaspetelui modest care eram, un manuscris de preț. Manuscrisul vechi de peste jumătate de mileniu și-a părăsit culcușul de sticlă pentru a-și lăsa răsfoite paginile apărute fiecare de materiale izolatoare. Își poate oricine închipui că bucuria mea n-a fost mică, deși emoția depășea cu mult puterile percepătoare ale nespecialistului. Țineam în fața ochilor frumusețea aceea de *Tetraevanghel*, din 1429, copiat de mina de artist a unui călugăr de la mănăstirea Neamț, la porunca doamnei Marina, soția lui Alexandru cel Bun. Mă tulbura amintirea aceluia vechi cărturar de neam, Gavriil Uric, care în solitudinea chiliei sale, a dat glas erudiției și pietății în formele alese ale artei. Și mă uimeam de armonia punerii în pagină, de siguranța elegantă a trăsăturii caligrafice, de calculul riguros care se ascundea sub măiastra alternanță a literelor față de care jocul de păsări ori de corole al inițialelor stabilea raporturi estetic ordonatoare demne de rafinamentul unui gravor extrem-oriental. Iar „enluminura”, miniatura propriu-zisă, păstrind, și în toată ornamentica preponderent geometrică și în reprezentarea apostolilor, regula proporțiilor, o alia cu un cromatism fermecător, lipsit de orice stridentă, dar avind vioiciunea aceea, naturalațea, prospețimea culorilor de pe viitoarele fresce exterioare ale mănăstirilor bucovinene. Privindu-i lucrarea de artist desăvirșit la dimensiunile miniaturalului, mă gindeam la o observație făcută cu o acuitate extraordinară de un specialist german de marcă, profesorul Wilhelm Nyssen de la Köln, cu privire tocmai la valoarea coloristică a frescelor exterioare. Și anume că raporturile spațiale de mărime ajung să nu mai aibă nici o importanță, față de forța cu care se impune privitorului impresia policromă ce iradiază parcă și sonor, ca un ecou în culori (dealtfel, profesorul avea să treacă mai târziu aceste reflecții entuziaste asupra picturii medievale românești într-o carte cu un titlu de puternică sugestie, *Pământ cîntînd în imagini, Bildgesang der Erde*). Cu adevărat regăsim și în pictura lui Gavriil Uric, precum mai târziu în miniaturile lui Anastasie Crimca, de la Dragomirna, aceleași atribute ale specificității noastre, acel cîntec al pămîntului și al inimii izvorit dintr-o atitudine interioară a bucuriei innice. Privirea paginilor care vibrau ca

niște timpane imi dăruia o desfătare aleasă în care simțurile se bucurau tot atît cît și spiritul, dar imi stîrnea și un oarecare simțămînt de stînjnire față de mine însămi. Eram, evident, confruntată cu un fel de reproș secret din partea „izvodului moldovenesc”, cel atît de original pe tot întinsul culturii bizantino-slave și sud-estului european, deși venea și el din același Bizanț care pe toți ai acestei lumi ne-a călăuzit și ne-a iniuriat. Și tot în Anglia am auzit elogiile entuziaste ale specialiștilor la adresa broderiilor medievale românești, mai cu seamă a celor de la Putna, pe care le socoteau cel puțin egale în valoare cu cele flamande. La Institutul Courtland, doamna Stella Newton și colaboratorii săi mi-au vorbit îndelung de originalul tezaur românesc și în această privință și opiniile lor nu erau ale unor oameni doar politicoși, ci ale unor cunoscători dintre cei mai exigenți. Și dacă în cadrul culturilor medievale atît de inrudite ale sud-estului prin impactul comun al Bizanțului, românii au dat bolțile lor specifice în arhitectură, izvoadele lor în pictura miniaturală și în cea monumentală, broderiile lor sau cîntările psaltice de unică frumusețe, cu dulceața bucuriilor ori mîhnirilor duhovnicești, atunci în literatură să fi rămas oare ei mai prejos decît în tărîmul celorlalte arte, adică mai întirziați din punctul de vedere al producerii valorilor de limbă și literatură? Limba slavonă (latina răsăritului ortodox), limbă de cult și de cancelarie, accesibilă clerului și diecilor, străină poporului, ar fi putut fi socotită un obstacol în calea apariției mai timpurii a literaturii originale. Dar cercetătorii români și străini sînt de acord că manuscrisele slavone ineseși poartă de timpuriu pecetea minții românești, scriitorii și copiiștii noștri introducînd, din ce în ce mai des, particularități morfologice, sintagme întregi ori calcuri relevante din limba lor maternă. Cum observa mult regretatul profesor Mario Ruffini, influența limbii române în slavona ecleziastică folosită în țările române s-a făcut tot mai simțită pe măsura trecerii timpului¹. Și aceasta pe de o parte fiindcă poporul nu înțelegea slavona și, pe de alta, cei care le traduceau textele erau constrînși la un firesc exercițiu de echivalență tot mai exactă. Căci așa cum spunea un preot sas din Bistrița, Adalbert Wurrmloch, la începutul secolului XVI, într-o scrisoare către un prieten din Breslau, clericii români *explicau* Evanghelia și Epistolele în românește, după ce le citiseră în prealabil în slavonă, limbă pe care mirenii n-o înțelegeau².

În același timp, o activitate deosebit de intensă de citire, de copiere și de răspîndire a manuscriselor în toate provinciile cu populație românească a fost caracteristică primelor secole ale mileniului nostru. De la mănăstirile din nordul Moldovei, de la Neamț și Putna Bucovinei la Bistrița olteană și Cozia, de la Ieudul Maramureșului la Hodoș Bodrog în Banat, pretutindeni în lăcașurile acestea sfinte, vetre de cultură, mintea intelectualilor timpului, cu precădere clerici, lucra, mlădiindu-și și perfecționindu-și neconținut mijloacele de expresie, în slavonă ca și în română (ba chiar, uneori, în greacă, pe care o stăpînea, de pildă, desăvîrșit un Eustatie, „ritorul” și muzicianul de la Putna), în consonanță cu dezvoltarea firească

¹ Mario Ruffini, *Aspetti della cultura religiosa ortodossa romana medievale*, Roma, 1980, p. 10.

² Apud dr. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1980, p. 65.

pe care o imprima limbii creșterea și manifestarea creativității populare în cultura specifică. De aceea chiar de la apariție, scrierile în românește, traduceri ori originale, se bucură de o limbă viguroasă și spornică, avind un potențial expresiv notabil, decelabil chiar de la primul nivel al lecturii. Și probabil că nu în ultimul rind impresionaseră și aceste valori ale expresivității pe umaniștii europeni care, în secolul XV, au descoperit, mai cu seamă împinși de rațiuni politice anti-otomane, pe români și limba lor, mărturie de netăgăduit a unității unei etnii vremelnice despărțite în trei mari provincii. Au făcut atunci referire la idiomul nostru neolatin și Blondus Flavius Forliviensis (1392–1463), și Poggio Bracciolini (1390–1459), umaniști celebri, precum și alții, secretari ai Cancelariei florentine ori ai Curiei papale, la curent cu politica arzătoare a anilor ce precedau sau urmau căderii Constantinopolului.

Dar cea mai interesantă dintre relatări (și una dintre cele într-adevăr substanțiale) aparține unui personaj politic, implicat direct în marile planuri de acțiune ale acelei dramatice vremi. Enea Silvio Piccolomini, cărturar strălucit, a dat umanismului său un sens activ implicându-l în istorie, încercând să-l facă o expresie adevărată, funcțională și eficientă a unui spirit european *avant la lettre*. Ajungând papă între anii 1458–1464, sub numele de Pius al II-lea, el a conceput gândul unei cruciade (a IX-a), care urma să refacă prestigiul creștinătății, trezind în popoarele continentului simțul apartenenței la o unitate spirituală anume. În acest context, descoperirea potențialului spiritual (și, desigur, militar strategic) al românilor, insulă neolatină în răsăritul și sudul slav, dobindea o însemnătate nu numai simbolică. Și în lucrarea lui politică ce vădea în parte aspirația spre universalitate, spre sinteză superioară, a unei minți prea coapte poate pentru timpul său, Enea Silvio Piccolomini încerca să realizeze un echilibru necesar între puteri (ca o modalitate specifică a binelui pe acest tărâm al practicii politice), în care românii din Valahia, Moldova și Transilvania și-ar fi avut, prin stirpea lor romanică, locul cuvenit, de altfel, locul misiunii lor istorice de atunci și de mai târziu, în calea extensiei unor pericole antieuropene.

Accentuând obirșia românilor (a valahilor, cum îi numea pe toți) și spunind : „Li Vlahi sono di generazione italica . . .” sau despre limba lor : „. . . giu qui ritengono del parlar romano ancora, benche in gran parte mutato et a pena da potere essere inteso da uno italiana” (pină astăzi păstrează încă vorbirea romanică, deși în mare parte schimbată și abia putind fi înțeleasă de un italian)³, acel papă contemporan cu Ștefan cel Mare îi introducea într-un circuit firesc de consangvinitate europeană și-i făcea apți de recunoaștere ca atare, cu atit mai mult cu cit apăsa clar și pe obirșia valahă a lui Iancu de Hunedoara, al treilea apărător al creștinătății notoriu la vremea aceea, pe lângă Ștefan cel Mare și Vlad Țepeș.

Timpul acela atit de vitreg pentru istoria noastră i-a dat însă o dimensiune epică certă care n-a lipsit a înriuri și conținutul gândirii și forma expresiei. Căci nu generalitatea reflecțiilor umaniste ale occidentului european te izbește în nucleele literare din textele noastre de început, ci o neconținută relatare a unor fapte specifice, revelatorii pentru o anumită

³ Enea Silvio Piccolomini, *La Discrittione de l'Asia et Europa di Papa Pius II*, în VInegta, MDXLIII, p. 185.

condiție umană. Din corespondența diplomatică a lui Țepeș ori a lui Ștefan cel Mare, din documentele de cancelarie care consemnează întâmplări și stări, din suplice, plingeri ori scrisori particulare se constituie, *in nuce*, o *Weltanschauung* dramatică prin simplitatea și resemnarea cu care adversitățile sînt primite și asumate. Abia mai e nevoie de un adaos de ficțiune și de o brumă de generalizare pentru ca literatura să se nască. Iar limba capătă sonorile gravității și solemnității ori răsfringeri polemice, după caracterul precumpănit al relatărilor. O pietate adincă, dar rațională se desprinde din paginile mult răsfoite ale scrierilor canonice și omiletice, o judecată dreaptă și încrezătoare într-o justiție imanentă răsare din orice rînd pus pe pergamente. Nestatornicia lucrurilor lumii se echilibrează printr-o nădejde moderată într-un viitor mereu crezut mai luminos, în pofida realității grele. Umaniști, istorici ori prelați, dieci ori voievozi se supun *cremii*, adică necesității istorice, într-un fel de înțelepciune specifică în care se amestecă eroicul fatalism al dacilor, spiritul moderat al acțiunii romane, precum și urmele *isihasmului* bizantin. Sinteza teologic-filozofică literară a acestei atitudini o va înfățișa acel monument literar edificat de Neagoe Basarab în *Învățăturile către fiul său Theodosie*, la începutul secolului XVI. Interpretarea marilor cărți sacre și ale părinților bisericii într-un sens mai personal preponderent moral, increderea în valoarea pedagogiei pentru perfecționarea ființei umane, reconsiderarea vieții interioare cu accentul pus pe măsură, pe echilibrul contrariilor și al puterilor dinăuntru și din afară, punerea laolaltă a învățăturilor patristice și athonite cu cele pitagoreice stoice și gnostice înseamnă în cultura română și aceea a sud-estului european un moment de interferență de o însemnătate puțin obișnuită, cu atît mai mult cu cit toate aceste ciștiguri moral-filozofice trebuie să stea la temelie a artei guvernării.

Acest prinț care a dat culturii noastre și chiar literaturii noastre o operă de adînci ecouri a fost doar unul dintre primii umaniști ai secolului XVI, secol care a abundat în înnoiri și diversificări de direcții culturale. Deschiderea spre Europa și umanismul latin au prevalat cu Nicolaus Olahus, prietenul și corespondentul lui Erasmus din Rotterdam, cu Iacob Eraclid Despot, colaboratorul lui Johannes Sommer la Academia latină de la Cotnari, cu Petru Cercel cel susținut de Henric al III-lea al Franței, de papă și de umaniștii italieni de la sfîrșitul secolului. Iar Reforma și ecourile ei au adîncit, în același secol, tendințele interne, forțele autohtone din toate provinciile românești, prin punerea în valoare a elementului național în limba scrierilor. Mergînd în consens cu dezvoltarea factorilor lăuntrici, mișcarea reformatoare și activitățile traducătorilor și, mai presus de orice altele, acelea ale lui Coresi au venit într-un moment în care unitatea limbii românilor de pretutindeni devenea o realitate de netăgăduit.

Ritmul dezvoltării culturii românești s-a modificat în aceste împrejurări într-un fel foarte favorabil, vizibil în marea bogăție și diversitate a genurilor și speciilor din secolul următor, secol de aur al literaturii române vechi, cum s-a spus. Poate și din această pricină a valorilor de tot felul născute pe pămînturile românești din sec. XV pînă în XVII, Jean Racine, istoriograful Regelui Soare, nota în 1680, pe colțul unui manuscris: „Valaquie, Moldavie... Valaquie de dela les monts... Transalpinam Valachiam” (Valahia, Moldova... Valahia de dincolo de munți... Valahia Transalpină – adică Transilvania n.n.).

Secolul XVII a fost într-adevăr al marilor arhitecți de limbă ⁴, dar și de literatură. Căci numim între urmașii, între descendenții lui Coresi, dar la o putere mult superioară, pe Varlaam sau Simion Ștefan mitropolitii. Iar între scriitorii autentici, pe mult înzestratul poet Dosoftei mitropolitul, cel care a trecut în *Psaltirea românească*, ca într-o sămânță pină departe roditoare, esențe ale unei limbi poetice din care se vor împărtași artiștii români pînă la Arghezi. Apoi, între prozatorii istoriei Miron Costin deține o întietate necontestată, cu stilul său complicat și rafinat de umanist târziu. *Biblia de la 1688* are valoarea unui monument de limbă literară care fixează modalitățile tuturor posibilelor deveniri. În continuare, Antim Ivireanul dă o literatură omiletică de primă mărime, stolnicul Constantin Cantacuzino întreține spiritul umaniștilor europeni în direcția explicațiilor istoriei naționale în termeni de relație cu obirșiile.

Iar în Dimitrie Cantemir și Ioan Neculce noi vedem și în secolul XVIII expresia rodnică a ceea ce numeam mai demult pendularea noastră între cele două obirșii, între mitul cultural și mitul arhaic la care participăm deopotrivă, adică între europenism și autohtonism. Căci dacă prințul erudit, membru al Academiei din Berlin, poliglotul subțire, amicul suveranilor europeni reprezintă într-adevăr aspirația noastră continentală și apartenența indubitabilă, prin cele mai mari spirite, la *Respublica litterarum*, prin boierul de țară sfătos și iubitor de tacla moldovenească, Ioan Neculce, și prin opera sa, ne confundăm în fintinile autohtonității, făcînd loc aceluși tip de creativitate aflat la mijloc între povestirea orientală și povestirea populară românească, tip de creativitate dus la maximă strălucire de mărturisitul urmaș al lui Neculce, Mihail Sadoveanu.

⁴ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 85.

INTRE ISTORIE ȘI LITERATURĂ: EDIFICAREA „MITURILOR”

DAN HORIA MAZILU

Re-citite în afara spațiului pe care istoricii vremurilor moderne îl populează cu filtrele riguros construite și dirijate spre cernerea nemiloasă a adevărului, textele cărturarilor români din primele decenii ale secolului al XVI-lea — scrieri pe care și autorii lor le voiau a fi, fără îndoială, *istorie* — atestă surprinzătoare deschideri, între care cu deosebire relevante sînt înclinarea și capacitatea de a povesti faptele *altfel* de cum o făcuseră predecesorii. Nu ne vom opri aci asupra imboldului lăuntric sau a pildelor exterioare¹ care i-au determinat pe cronicarii moldoveni ai epocii post-ștefaniene (pentru Țara Românească, în absența textelor, construcțiile nu pot ieși de pe terenul supozițiilor) să scrie *altcumva* decît analiștii secolului anterior, să părăsească desuetul tipar al însemnării domnilor și domniilor și să nutrească ambiții de altă extracție. Nu vom zăbovi nici asupra însemnătății acestei schimbări de atitudine în relația autor-text (modificare ce cuprinde toate atributele și semnificațiile esențiale ale unei veritabile „revoluții”). Vom constata numai că, departe de a se materializa în apariții izolate (ușor de plasat sub semnul accidentă-lului), inițiativele de acest fel — ce se cuvin descrise și interpretate din unghiuri care să îngăduie valorificarea quasi-integrală — prepară și argu-mentează (stabilind niște legături coerente) *mișcarea literară* a lui Macarie de Roman și a discipolilor lui, străluciți reprezentanți ai „scrisului artist”. Construirea „povestirii” (într-un sistem bine articulat), înclinația spre „istorisire”, spre dezvoltările narrative prilejuite de un anume subiect — marcă esențială a ansamblului de modificări amintite mai sus — se va exercita cu predilecție (cu necesitate, am zice, dacă examinăm înlănțui-rea faptelor dintr-o altă perspectivă) asupra *începuturilor*.

„MITUL” PRIMORDIAL

În culegerea de cronică rusești denumită *Voskresenskaja Letopis'*, alcătuită spre sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul veacului al XVII-lea, al treisprezecelea capitol este intitulat *Povestire pe scurt despre domni Moldovei, de cînd s-a început Țara Moldovei ...* O cronică a Moldovei, deci, pe care primul ei editor român, Ioan Bogdan, a numit-o, lipsit de

¹ Intenționăm să facem această investigație într-o cercetare ce va încerca abordarea, într-o perspectivă modificată, a faptelor care alcătuiesc producția literară a românilor din secolele al XV-lea și al XVI-lea.

orice punct de sprijin, *Cronica anonimă*², dar care va intra în seria scrierilor de factură similară, însoțită de sintagma *Cronica moldo-rusă*³. O cronică scrisă indiscutabil în Moldova⁴, în slavona medio-bulgară (care izbuteste să-și salveze unele particularități lexicale și după operația fi-rească, de adaptare la normele est-slave, întreprinsă de autorii compilației rusești), și aflată în relație directă — informații comune — cu aceeași variantă a cronicii de la Putna copiată în sbornicul de la mănăstirea Slătina. Ioan Bogdan o credea alcătuită în vremea lui Ștefan cel Mare (atribuind toate știrile ulterioare compilatorului rus⁵), socotind că din Moldova „a luat-o cu sine unul din oamenii lui Ivan III, marele cneaz al Moscovei, cu care Ștefan cel Mare au avut dese relațiuni și al cărui fiu, Ivan Ivanovici, a luat în căsătorie pe fiica lui Ștefan, Elena”⁶. Dar ultimele informații din *Cronica moldo-rusă* se referă la domnia lui Bogdan (cel Orb), fiul lui Ștefan cel Mare (moartea lui Ștefan însuși este relatată în text), și această ultimă parte nu pare a fi o adăugire ulterioară. *Cronica putneană* este și ea un produs al epocii de după Ștefan cel Mare, fiind probabil scrisă în vremea lui Ștefan cel Tânăr (1517—1527), iar legătura strinsă dintre aceste scrieri datează — spune P. P. Panaitescu — și *Cronica moldo-rusă*. Și are, se pare, dreptate. Deplasarea în Rusia a compunerii s-a petrecut în timpul lui Petru Rareș (domn în două rânduri: 1527—1538 și 1541—1546), epocă în care soliile băteau des drumul între Suceava și Moscova.

Neentuziasmantă pentru istoricii aflați perpetuu în căutarea unor știri noi⁷, interesându-i într-o oarecare măsură pe cercetătorii aplecați să distingă simburile de adevăr îmbrăcat în „legende întemeierii”, *Cronica moldo-rusă* conține „una din cele mai curioase tradițiuni moldovenești asupra înființării Moldovei” (I. Bogdan), operă literară de ficțiune plasa-bilă lângă *Viața Sfântului Ioan cel nou*, scrisă de acel cărturar Grigore din vremea lui Alexandru cel Bun. Iată-o în rezumarea aceluiași I. Bogdan: „După dînsa (tradiția cu pricina — n.n.), doi frați, *Roman* și *Vlahata*, fug din *Veneția* din pricina persecuțiunilor ereticilor asupra creștinilor și se duc în *Roma veche*, unde își zidesc o cetate cu numele *Roman*, și trăiesc într-însa pînă la despărțirea bisericii lui Hristos în apuseană și răsă-

² Ioan Bogdan, *Vechile cronici moldovenești înainte de Ureche*. București, 1891, p. 182—189 (textul slav), 235—239 (traducerea) (În Rusia, scrierea fusese editată într-un corpus masiv la 1856). Studiul introductiv republicat în I. Bogdan, *Scrieri alese*, ediție de G. Mihăilă, București, 1968, p. 316—320.

³ Relipărită în *Cronicile slavo-române din sec. XV—XVI, publicate de Ion Bogdan*, ediție revizuită și completată de P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 152—154 (introducere), 154—157 (textul slav), 158—161 (o traducere revizuită).

⁴ Fapt dovedit suficient de I. Bogdan (vezi *Scrieri alese*, p. 316) și reargumentat de P. P. Panaitescu în *Introducerea ce precede reeditarea din Cronicile slavo-române* (p. 152—153).

⁵ „De la Ștefan cel Mare începe cronică anonimă (judecînd după forma ei analitică și după pasagiul de sub anul 7005 (1497), care este evident un rezumat) pare a fi un extras din *analele putnene*, făcut de primul compilator al *Voskresenskoj letopisi* din redacția completă a acestora. Tot acel compilator a adăos de la sine ultimul pasagiul despre Bogdan cel Orb, care nu poate fi împrumutat din *analele putnene*, deoarece ar conținea atunci o dată mai precisă” (I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 318)..

⁶ *Op. cit.*, p. 318.

⁷ „Importanța acestui letopisetz al Moldovei este redusă, deoarece este mult prescurtat față de celelalte cronici moldovenești. O singură știre în plus se află în această cronică față de celelalte cronici: existența a patru III al lui Ștefan cel Mare” (P. P. Panaitescu, în *Cronicile slavo-române*, p. 154.)

riteană sub papa Formos. Atunci *latinii* își făcură o nouă Romă, iar *romănenii*, cu credința lor ortodoxă, rămaseră pe lângă *Roma veche*; astfel purtără ei război pînă în timpul lui *Vladislav*, regele Ungariei, care în sufletul lui era creștin și nepot lui Sava arhiepiscopul sîrbesc, ca rege însă era latin. Acesta, fiind strimtorat rău de *tătari*, cere ajutor de la noii și vechii rimleni, cari îi și implinesc dorința. Noii rimleni însă, ca să se scape de dușmanii lor, roagă pe *Vladislav* într-o scrisoare să pună în primul plan de bătaie pe vechii rimleni, că doar vor cădea cu toții; iar de nu vor cădea, să nu-i lase a se întoarce în vechiul Rîm, ci să-i colonizeze în țara sa. Lupta se întimplă, vechii rimleni se bat vitejește, însă nu cad decît foarte puțini dintre dinșii. Regele le mulțamește și, înduioșat de bărbăția lor, le descopere intriga noilor rimleni și le propune să se așeze în țara sa. Atunci vechii rimleni cer de la *Vladislav* să-i lase a trimete acasă oameni cari să vadă ce s-a întimplat cu casele și femeile lor; după ce oamenii trimiși se conving că totul era pustiit de noii rimleni, ei se hotărâsc a primi oferta regelui, însă cu condiția ca acesta să-i lase în *legea lor*. Regele le dă loc de șezut în *Maramureș*, la *Criș*. Ei se căsătoriră cu unguroaice, le întoarseră pe acestea la legea lor, se înmulțiră și trăiesc acolo pînă astăzi. Din ei a ieșit *Dragos*.

Despre acesta se povestește apoi cunoscuta versiune asupra pornirii la vinat, trecerea munților, omorul zimbrului, întoarcerea lui ca să aducă și pe tovarășii săi în țara ce i-a plăcut, ocuparea țării, alegerea de domn, faptele lui în domnie și moartea lui⁸.

S-a observat cu ușurință că legenda din *Cronica moldo-rusă* are câteva elemente comune cu tradiția din *cronica* lui *Ureche*, cu versiunea propusă de interpolatorii lui *Ureche* și cu părerea lui *Miron Costin*. I. *Bogdan* distinge „trei puncte comune”: 1. originea lui *Dragos* și a oamenilor săi de la *Maramureș*; 2. originea *maramureșenilor* de la *Roma*; 3. lupta dusă împreună cu *Vladislav*, regele Ungariei (la *Simion Dascălul* „*Laslău craiul unguresc*”), contra *tătarilor*⁹.

Sînt în țesătura narațiunii ce trebuie să facă din *Cronica moldo-rusă* unul dintre cele mai faimoase texte ale literaturii noastre vechi citeva fapte (personaje, în speță, și evenimente) cărora savanții le-au căutat corespondentele din realitate. Trecînd pe lângă *Sava*, primul arhiepiscop al sîrbilor (1219—1235), frate al regelui sîrb *Ștefan Primul Încoronat*, prezență ortodoxă pertinentă în compunerea autorului român¹⁰, și pe lângă *Formos* papa¹¹, „ce s-a despărțit de la ortodoxie la legea latină”, perso-

⁸ În *Scrieri alese*, p. 318—319.

⁹ I. *Bogdan*, în *Scrieri alese*, p. 319. *Gheorghe I. Brățianu* reține doar două convergențe: 1. bătălia „craiului unguresc *Laslău*” cu *tătarii*; 2. originea romană a luptătorilor care iau parte la ea, din care se trag pe urmă întemeietorii *Moldovei* (*Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Ed. Eminescu, București, 1980; cap. *Roman și Vlachata în tradiția istorică a descălecatului Moldovei*, p. 157—172).

¹⁰ Fără a fi însă rudă cu vreunul dintre regii Ungariei. Să menționăm că altul acest *Sava*, cît și *Ladislav I cel Sfînt*, regele Ungariei (1077—1095), sînt amintiți în introducerea culegerii *Voskresenskaja letopis'*.

¹¹ Legat al Papei *Nicolae I*, trimis în *Bulgaria* (866) pentru a consolida relațiile dintre *Roma* și țarul *Boris*. Conflictele în care intră cu patriarhia din *Bizanț* lămuresc acea „despărțire de la ortodoxie”. Va ajunge el însuși papă al Romei între 891—985. Incluziunea acestui papă *Formosus* ar fi, după opinia lui *D. Onciul*, singurul element istoric ce merită atenție în țesătura legendelor (vezi *D. Onciul, Papa Formosus în tradiția noastră istorică*, în *Lui Titu Maiorescu, omagiu*. București, 1900, p. 622—623).

naj cu existență controlabilă, de o oarecare faimă în memoria oamenilor de carte din estul și sud-estul Europei¹², cercetătorii s-au oprit în preajma celui rege Vladislav, „nepot de frate al lui Sava arhiepiscopul sîrbilor”, „botezat de dînsul”, care „păstra credința lui Hristos în taină, în inimă iar după limbă și după orînduiala crăiască era latin”. Mai puțin înclinați să vadă în acest Vladislav „Laslău” pe Ladislau I cel Sfînt (1077—1095)¹³, cercetătorii i-au propus, pe rînd, pe Ludovic I de Anjou — în vremea căruia sint alungați tătarii din Moldova¹⁴ — , pe un voievod Ladislau al Transilvaniei sau pe Ladislau al IV-lea Cumanul (rege pe la 1272—1290), în vremea căruia a avut loc o mare invazie tătărească sub conducerea lui Nogai și care era bînuit de clerul catolic de „erezie și legături cu necredincioșii”¹⁵.

Acest demers nepotolit pentru conservarea „legii” (așezîndu-se în Maramureș, rimlenii cei vechi îl roagă pe Vladislav „să nu-i împingă la legea latină și să le dea voie să-și ție legea creștină grecească”), cu semnificații stabile în momentul scrierii cronicii, grefat pe opoziția mereu reliefată dintre legea nouă a „latinilor” și credința cea veche a „rimlenilor”, reface într-o tradiție culturală persistentă lupta dintre Bizanț și Roma, continuă opoziția plină de osîrdie dogmatică pe care șiruri de patriarhi ai Constantinopolului au ridicat-o în calea tentativelor (întreprinse cu deosebire de Paleologi, în eforturile lor de salvare a imperiului) de „unire” cu Roma. Temeiul istoric nu lipsește — s-a afirmat că războaiele necurmuate și cucerirea „Romei vechi” reprezintă o aluzie la cucerirea Constantinopolului de către „latini” (prima jumătate a secolului al XIII-lea)¹⁶ — și lumea românească, post-bizantină în convingeri, rezonează în chip particular la stimulul vechii rivalități.

În țesătura astfel incheșată (fabulație pură, invenție epică, elemente ale unor realități „filtrate” de tradiție, reminiscențe ale marii rivalități, informații solicitate patrimoniului cultural¹⁷) — „basm” îi zice Ioan Bogdan — sint introduși Roman și Vlahata, eroii eponimi, „adaptare la împrejurările românești ale acestui mod de a lămuri nașterea și dezvoltarea popoarelor destul de obișnuit în analistica slavă, ca dealtfel în toată

¹² Într-un sbornic copiat la mănăstirea rusească Soloveț se află, între altele, un tratat intitulat *Povestire despre latini, cum s-au despărțit de pravoslavie*, împărțit în cîteva capitole: *Despre papa Formos, Povestire despre papa Ioan, Despre blestemații latini, Despre Petru gingavul* (cf. I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 284).

¹³ În Transilvania a ființat o tradiție a luptelor dintre acest Ladislau I și tătari (vezi Vasile Drăguț, *Legenda „crotului de frontieră” în pictura medievală din Transilvania*, în „Revista muzeelor și monumentelor”, tom. N.LIII, 1974, nr. 2, p. 21—39). Legende despre Ladislau I comunică și Bonfinius în *Historia Pannonica*, Colonia, 1690, p. 144, 158—159.

¹⁴ Vezi D. Onciul, *Tradiția istorică în chestiunea originelor române*, în *Analele Academiei Române*, Mem. secț. ist., seria 2, XXIX, 1907, p. 575 și urm. Același Ladislau I cel Sfînt a avut — relatează o cronică maghlară din secolul al XV-lea — o intervenție miraculoasă, ajutîndu-l pe Ludovic I de Anjou într-o bătălie cu tătarii la 1343 sau 1345 (vezi Gh. I. Brătianu, *loc. cit.*).

¹⁵ Vezi Gh. I. Brătianu (*loc. cit.*) care nu exclude, însă, o posibilă trimitere către Ladislau I cel Sfînt.

¹⁶ Vezi P. Chihala, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab*, Edit. Acad., 1976, p. 73.

¹⁷ În *Alexandria* (roman ce se va traduce la noi destul de devreme, dar care a circulat în haină slavă încă de timpuriu) se vorbește despre „frîncii de la Troada” care, după ce au mers la Rim, „făcură Vinefiia, iar la Rim fu înțli Roman și pe numele lui se cheama Rîmul [...]” (vezi și P. Chihala, *op. cit.*, p. 73—74).

istoriografia antică și medievală”¹⁸. Sint frați, firește (P. P. Panaitescu îi socotește eroii eponimi ai celor două state românești, Moldova și Țara Românească¹⁹, deși ne-am permite să observăm că narațiunea se referă doar la întemeierea Moldovei), așa cum recomandă modelul ce funcționează fără greș în constituirea legendelor despre începătorii de seminții (după Scriptură: Sem (Sin), Ham și Iafet, fiii lui Noe), de popoare sau de orașe. Letopisetul rusesc, zis al lui Nestor, în copia făcută de Lavrentie, îi numește pe *Radim* și pe *Viatko* drept întemeietori ai triburilor radimicilor și viaticilor. În cronicile slavilor de apus sint amintiți *Leh*, *Ceh*, *Rus* și *Meh* (pe Leh și Rus îi știe și Paisie Ligarides, arătând în *Hresmologhionul* său că domneau unul în *Lehia* celălalt în *Rusia*). Lista conține exemple celebre, altele mai puțin cunoscute: Varșovia de frații Wars și Sava, iar Kievul, orașul lui Kyj, a fost zidit de cei trei frați Kyj, Šček și Horiv²⁰. Etc., etc.

Viabilitatea clișeului este certă. Grecul Paisie Ligarides, trăitor o vreme în Țările Române, încearcă și el (sursa?) constituirea unei perechi de „făuritori ai începuturilor”. Dar el scrie în secolul al XVII-lea, cînd, mai ales din vremea lui Matei Basarab, Țara Românească (Ungrovlahia) este frecvent denumită Țara Muntească. Schimbare ce se reflectă în construcția lui Ligarides din *Hresmologhion*: „Unii au spus că Leh și Rus erau frați și că au domnit unul în Lehia și altul în Rusia, după cum și cele două căpetenii de oaste Munteanu și Bogdan, în Valahia și Bogdania”²¹.

Dincolo de încercările de așezare a celor doi eroi eponimi peste niște existente istorice confirmate²² rămîne *povestea*, bine construită, echilibrată, deloc monotona, care dă consistență unei ascendențe nobile a maramureșenilor, identifică niște predecesori și oferă, astfel, o justificare pentru prezența ei în culegerea rusească, intrucit cele mai multe dintre textele antologate în *Voskresenskaia letopis'* stabilesc genealogii: *Începutul pravoslavnicilor stăpînituri ai marilor cneji rusești*, a căror rădăcină se trage de la Avgust, împăratul roman, rodosloviile unor cneji ruși de mina a doua, catalogul orașelor rusești, începutul principiilor lituanieni, o cronică universală de la Adam pînă în timpurile mai noi etc.²³. *Cronica moldo-rusă* propune un drum care să nareze *obîrșia romană a primilor „descălecători”*, păstrată vag în tradiția populară și confirmată de cronicarii din țările vecine, un *mit primordial*, necesar în sine și tre-

¹⁸ Gh. I. Brătlanu, *op. cit.*, p. 159.

¹⁹ În *Cronicile slavo-române*, p. 154.

²⁰ Vezi în *Povest' vremennyh let*: „Și au fost trei frați: unul se numea Kyj, al doilea Šček, al treilea Horiv. Iar sora lor Lybed. Ședea Kyj pe un munte, unde azi este [...] și zidîră un oraș întru numele fratelui lor celul mai mare și îi puseră lui numele Kiev. Și era lingă oraș [...]” (după *Povest' vremennyh let*, partea I, ed. de V. P. Adrlanova-Peretz, Moscova, 1950, p. 11).

²¹ Vezi și P. Chlhala, *op. cit.*, p. 83.

²² Pe baza unei relații a misionarului italian Giovanni da Pino del Carpine, Gh. I. Brătlanu încearcă să identifice, în Roman, pe un Roman, principe ucrainean (amintit pe la 1247), nepot al lui Roman Mstislavovici, fiul al lui Danilo de Halici, iar în Vlahata — cu mai puțină certitudine — pe un Aloha (Olah), ce putea fi volevod al valahilor din Galici, venit probabil din Maramureș și așezat pe versantul nordic al Carpaților (pentru amănunte vezi cap. *Roman și Olaha, duces ruteni*, în *op. cit.*, p. 162—171).

²³ Vezi I. Bogdan, *Scrieri alese*, p. 318.

buincios ca suport pentru legenda-tradiție a „descălecării”, și ea întrucitva remodelată în mediul curții voievodale.

Constatarea lui Ioan Bogdan despre existența, în veacul al XVI-lea, a citorva „versiuni amplificate asupra descălecării, unele chiar cu totul deosebite între sine”²⁴ pare exactă. Cronica lui Ureche reproduce o versiune quasi-populară, cu iz de poveste de transhumanță: „Că imblind păstorii de la Ardeal, ce să chiamă Maramurăș, în munți cu dobitoacele, au dat de o fiară ce să chiamă buor și, după multă goană ce o au gonit pren munți cu dulăi, o au scos la șăsul apei Moldovei [...] Între acei păstori ce au nemerit locul acesta, fost-au și Dragoș, carele au venit de la Maramorăș, carele să vedea și mai de cinste și mai de folos decitu toți, pre carele cu toții l-au pus mai mare și purtătoriu lor”²⁵. Acestei versiuni socotește de cuviință Simion dascălul să-i adauge drept preambul povestea (generată și ea de un „loc comun” cărturăresc: *Dacia ca loc de exil*) cu „oamenii răi” trimiși de „împăratul Rimului” în ajutor lui „Laslău craiul unguresc” ce combătea contra tătarilor. Zice interpolatorul în capitolul *De ijderenia moldovenilor* că s-a folosit de „letopisețul cel unguresc”. Deși Ioan Bogdan se indoiește de existența unui asemenea letopiseț, presupunând că interpolatorii au utilizat un text atribuit unui autor din Maramureș, deci unui ungurean (*op. cit.*, p. 320), indicația lui Simion Dascălul nu poate fi pusă integral sub semnul întrebării; versiunea vehement incriminată de generațiile ulterioare de istorici români se putea adăposti în scrierea, de circulație în mediile catolice din Moldova (căci o cunoștea, pe semne, Marcus Bandinus), alcătuită de un ungar stabilit prin partea locului²⁶.

Versiunea „descălecării” din *Cronica moldo-rusă* părăsește tradiția „zicerii păstorești” și arborează un aer demn, voievodal. Dragoș, bărbatul înțelept și viteaz, apare de la bun început, pornește „cu drujina lui [era, deci, cneaz] la vânătoare de fiare și au aflat supt munții înalți urma unui bour și au pornit pe urma bourului prin munții înalți și au trecut peste plaiurile înalte, adică munți și au ajuns pe urma bourului la locuri de șes și frumoase și au prins din urmă călări pe bour la un riu, pe mal, sub o salcie și l-au omorît și s-au ospătat din vinatul lor”²⁷. Expediția, narată cu amănunte ce dau mișcare și culoare, are prestanță feudală și iese de sub semnul intimplătorului. Dragoș a fost „ridicat domn și voievod și de atunci s-a început, cu voia lui dumnezeu, Țara Moldovei”²⁸. Vânătoarea, expediția cinegetică armată condusă de stăpînitorul feudal, era un *motiv* familiar cărturarilor români. O *intimplare de vânătoare* furnizează elemente pentru descifrarea împrejurărilor în care urcă pe tron Vlad, fiul lui Dan I; tot printr-o *vânătoare* sînt materializate, la nivelul poeziei medievale, pretențiile de moștenitor al tronului Țării Românești ale lui Dan al II-lea; în fine, tot un *exercițiu cinegetic* centreează legenda întemeierii Țării Românești (legată de povestea nașterii lui Iancu de

²⁴ *Ibidem*, p. 319.

²⁵ Vezi Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, texte stabilite, studiu introductiv, note și glosar de Liviu Onu, București, 1967, p. 72, 76.

²⁶ Vezi P. Chihala, *op. cit.*, p. 83.

²⁷ *Cronicile slavo-române*, p. 159–160.

²⁸ *Op. cit.*, p. 160.

Hunedoara) introdusă de Paisie Ligarides în *Hresmologhionul* său²⁹. Este foarte probabil ca legenda „descălecatului”, în forma ce o adăpostește *Cronica moldo-rusă*, să fi căpătat contururile esențiale în timpul lui Ștefan cel Mare, voievodul ce a făcut din cultul strămoșilor domnești, cu care-și punea în relație directă propria stăpînire, o chestiune fundamentală. Refacerea — cu noi elemente de cronologie — a pietrelor tombale ale antecesorilor se realizează, în cazul lui Dragoș, printr-un gest plin de semnificație: mormintul, pe piatra căruia primul voievod este denumit „strămoș”, va fi mutat la Putna. Tot la Putna — metropolă culturală și necropolă domnească în intenția voievodului — este transferată și biserica de la Volovăț, ctitorie atribuită lui Dragoș. Același Dragoș, în fine, își găsește locul în șirul de domnitori eternizați în *Pomelnicul de la Bistrița*³⁰. Literații urmau a da un veșmînt pe potrivă, mîndru și demn, „începuturilor”. Și autorul *Cronicii moldo-ruse*, prin „Legenda descălecatului” și „mitul primordial” ce-i servește drept prolog, face acest lucru.

„MITUL” NECESAR

Dincolo, iarăși, de discuțiile istoricilor, preocupați — cu intermitențe — să distingă participările, deosebite, ale „povestirii” și „realității” în configurarea „tradiției naționale despre originile Țării Românești”³¹, în marginea chiar a amestecării faptelor documentar controlabile cu legenda³², zămislirea *poveștii culte* despre Radu Negru voievod — așa cum pătrunde ea în textele istoriografilor din secolul al XVII-lea mai ales — este un demers ce ține neîndoiește de literatură.

Între disputele istoricilor au existat perioade de acalmie, cînd adunarea în jurul cite unei teorii de autoritate (cum au fost cele ale reprezentanților „școlii critice”) părea a oferi o soluție și a instala un oarecare echilibru. Echilibrul se frîngea apoi, odată cu formularea unei îndoieli, și discuția reîncepea pînă la găsirea unei noi platforme de stabilizare. Între istorici nu se va așeza, probabil, niciodată o liniște deplină, căci ipotezele lor par a urma succesiunea dictată de o infinită reciclare. Noi

²⁹ Pentru alle elemente vezi Anton Balotă, *La littérature slavo-roumaine a l'époque d'Etienne le Grand*, în „Romanoslavica”, I, București, 1959, p. 224 — 227.

³⁰ Vezi Anton Balotă, *op. cit.*, p. 227.

³¹ Formulare cu care Alexandru Lapedatu își întitula o comunicare ținută, în 1923, la Academia Română și publicată în „Anuarul Institutului de istorie națională”, Cluj, 1923, II, p. 289 — 313. Vezi Gh. I. Brătlanu, *op. cit.*, p. 87.

³² „Sunt acum aproape douăzeci de ani de cînd d-l Alexandru Lapedatu a expus, într-o comunicare la Academie, cum s-a alcătuit tradiția națională despre originile Țării Românești. D-sa, analizînd cu o deosebită pătrundere formele acestei tradiții, a putut stabili un îndoit proces de confuzie între povestire și realitate; de o parte un „Negru-Vodă” al datinei populare, învingător al tătarilor și soț al Doamnei catolice Marghita, pe care împrejurările istorice îl identifică cu Basarab, cel dintîi voievod al Țării Românești, a cărui amintire au păstrat-o documentele contemporane; de altă parte, forma literară: o invenție pur cărturărească, întemelată pe vagi cunoștințe istorice și pe anumite noțiuni politice ale timpului cînd a fost alcătuită, privește. după cum crezuse dealtfel și Onciul, pe Radu I voievodul ctitor de mănăstiri din ultimul sfert al veacului al XIV-lea; cu drept cuvînt, tot acestui domnitor îi atribuia d-l Lapedatu și mormîntul din secolul al XIV-lea, descoperit în Biserica Domnească din Curtea de Argeș” (vezi Gh. I. Brătlanu, *op. cit.*, p. 87).

elemente, odată depistate, se vor transforma în argumente și controversa va reincepe. Pentru Hasdeu și Onciul, de pildă, „Negru” ar fi fost un nume dat de vecini, sprijinit și de capul de „arap” din emblema Țării Românești publicată în lucrarea lui Levin Hulsius (Nürnberg, 1597)³³. S-a spus apoi că acest cognomen îl desemna pe cel ce a hotărât pecetea cu corb pentru Țara Românească (revendicată ulterior, din motive lesne de înțeles, de către Mihneștii „Cărvini” și nu prea agreată, ca atare, de Basarabii din secolul al XVII-lea; compilația de cronici alcătuită la curtea lui Matei Basarab va prefera deci să dea în extenso „titulușul”). În fine, Gh. I. Brătianu, cercetător inclinat să acorde, în urma unui serios examen științific, oarecare credit „tradiției descălecatului” — observă că „Negru”, voievodul numit astfel, venea din Ungaria „Neagră”, țara de margine a regatului (numit de obicei Ungaria „Albă”), loc de curind ocupat, adică Transilvania³⁴. Ce mai spun istoricii? Concluzia lui D. Onciul privind „miezul istoric” al legendei este acreditată de examenul critic întreprins de Gh. I. Brătianu: „Cit despre *Radul Negru*, devenit în acest fel fondator al statului, nu poate după cele arătate să mai încapă îndoială că personajul istoric al mitului este Radul Basarab, domnul Țării Românești, care după 1372 părăsește feudele ungurești Amlaș și Făgăraș, desfăcându-se de suzeranitatea regelui Ungariei; Radul Basarab, întemeietorul Tismanei, Coziei și Cotmenii și probabil încă și al altor minăstiri și biserici, glorificat de călugări mai mult decît vreunul din predecesorii săi și numit în tradiția de la Tismana chiar ca fondator al statului. Dat fiind de o parte Radul-Vodă al călugărilor, de altă parte Negru-Vodă al tradiției populare ca fondator, cronicarii au împreunat pe amîndoi în personajul astfel plăsmuit al lui *Radul Negru*”³⁵. Radu Negru apare datorită confuziei „între întemeietorul, descălecat din Ardeal, și adevăratul Radu-Vodă de la sfîrșitul secolului al XV-lea, confuzie sporită și dezvoltată apoi de relațiunea literară a cronicarilor tîrzii”, prin unirea unor „trăsături de la cel mai recent, mai cunoscut, mai viu în amintirea cronicelor” cu „un fond mai vechi, de a cărui existență iarăși nu ne putem îndoii”³⁶.

³³ B. P. Hasdeu care, ca și D. Onciul, vedea în Radu Negru pe Radu I Basarab mai apela la informațiile cuprinse în actele mănăstirii Tismana și în textul haglografic consacrat întemeietorului ei (vezi *Slujba osebîtă a cuviosului Nicodim sfinșitul*, tipărită de Constantin Tipograful la Rm. Vilcea în 1767). Dar, după părerea lui Pavel Chihala (*De la „Negru Vodă” la Neagoe Basarab* ... p. 40), termenul „Negru” este o improvizare genealogică de pe la mijlocul secolului al XVII-lea, Leon Hulsius asociază absolut întîmplător stema cu „arapi” cu Țara Românească, iar *Viața lui Nicodim* s-a dovedit a fi un apocrif tîrziu, adunare la un loc a unor texte neautentice (cf. Emil Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească*, în „Romanoslavica”, XI, 1965, p. 237—286).

³⁴ Vezi *op. cit.*, p. 111.

³⁵ Vezi D. Onciul, *Originele Principatelor Române*, București, 1899, p. 64—65 (despre „substituirea ca urmare a confuziei” vezi și V. Drăghiceanu, *Curtea domenească din Argeș*, București, 1923).

³⁶ Vezi Gh. I. Brătianu, *op. cit.*, p. 111, 113. Dar — adaugă cercetătorul — „Radu-Vodă, întemeietorul independenței voievodatului la sfîrșitul veacului al XIV-lea, nu exclude deci, în părerea noastră, posibilitatea existenței unui «Negru-Vodă», descălecat de țară, în ultimii ani ai veacului precedent, confundat sau nu cu Basarab I”. Apoi: „Chiar dacă ne oprim la cealaltă ipoteză, că Negru Vodă ar fi însuși Basarab, ceea ce dealtfel nu s-ar mai potrivi cu versiunea literară a tradiției istorice, rămîne întregă ideea descălecatului ...” (*op. cit.*, p. 113, 114—115).

Istoria literaturii s-a arătat în mică măsură interesată de descifrarea elementelor care au condiționat și asigurat apariția, conservarea și dezvoltarea legendei „literare” despre Negru Vodă întemeietorul. S-a mulțumit să constate prezența ei în scrierile de tip compilativ din secolul al XVII-lea. Alăturarea acestei construcții de legendele moldovenești și, de aici, declararea unor simetrii (nelipsite de semnificații) păreau a epuiza chestiunea. Cam puțin, totuși, pentru elucidarea unei probleme pe care doar o privire de suprafață o poate lipsi de însemnătate, căci închegarea — pe baza unei tradiții populare, la care se adaugă elemente furnizate de istorie — a legendei despre *fondator* reprezintă, în fapt, constituirea unui *mit* al începuturilor. Era un *mit necesar*, merit să acopere un spațiu controversat, o completare pe care „literatura” o furnizează istoriei într-o formă ce topește și armonizează mobilurile (nu puține) ce au impus această alcătuire. Și nu întâmplător această creație aparține nu secolului al XVII-lea, ci veacului precedent, cind, din semnele puține pe care le putem recupera, istoria — ne dăm seama — începuse, cu destulă stingăcie, dar perseverent, să uziteze uneltele literaturii (o transformare internă, o veritabilă evoluție prin forțe proprii, străină de atât de des invocatele inriuriri).

S-a stabilit că tradiția despre acel Negru Vodă, „descălecător” și „întemeietor” a gravitat cu consecvență în jurul citorva centre³⁷. Întii în preajma Cîmpulungului, capitală veche, centru care va „recidiva” și mai târziu, revendicîndu-și privilegiile de cetate de scaun a întiiului întemeietor. Apoi se produce translația spre Curtea de Argeș, unde tradiția este consolidată iconografic. Deși „obiectul” resuscitării variază, relevant ni se pare gestul reactualizării perpetue a primului „ctitor”, a „întemeietorului”. În șirul de portrete ale vechilor domni din biserica lui Neagoe Basarab, Radu de la Afumați pune să se picteze — după imaginea din biserica voievodală de la Cîmpulung — chipul lui Nicolae Alexandru, „cel mai vechi ctitor”, același chip pe care îl reproduseseră și pictorii lui Vladislav I, în biserica domnească din Curtea de Argeș³⁸. Pătrașcu cel Bun poruncește și el să se picteze portretele lui „Negru Vodă” (în realitate al lui Vladislav I Vlaicu) și al „doamnei Ana” în aceeași biserică a mănăstirii Argeș ctitorită de Neagoe Basarab³⁹.

De la jumătatea secolului al XVI-lea pe primul plan, în efortul de conservare a legendei, avansează Tismana. Un țel „pămîntesc” a fost, se pare, condiția inițială: apărarea unor drepturi încălcate, campanie în care călugării fac uz de vechile lor hrisoave în care Radu I Basarab apare ca prim emitent. Radu I Basarab, luptătorul pentru neatîrnare și constructorul, în aceeași vreme, al atitor lăcașuri de cult, este menționat, ca „prim ctitor” al mănăstirii Tismana, într-un act din 1385 dat de cancelaria voievodului Dan I. În acest hrisov, folosit ca instrument proteguit de călugări, trebuie să vedem primul germen al mitului. Căci, în secolul al XVI-lea, figura și moștenirea lui Radu I Basarab vor fi suprapuse peste imaginea „descălecătorului” Negru Vodă, Radu I va căpăta, deci, toate atributele întemeietorului și se va naște astfel Radu Negru. Ctitoria și

³⁷ Vezi Pavel Chihala, *op. cit.*, p. 42 și urm.

³⁸ *Ibidem*, p. 106.

³⁹ *Ibidem*.

actele lui Radu I Basarab erau în deceniul cinci al veacului al XVI-lea confundabile cu „întemeierea”, căci într-un hrisov de întărire dat mănăstirii Tismana (6 iunie 1547) voevodul Mircea Ciobanul spune: „[...] să-i fie Potocețul [...] pentru că este veche și dreaptă ocină [...] încă de la întemeierea Țării Românești [...] (am cercetat cărțile) domnilor celor vechi de mai înainte [...]”⁴⁰. Cîteva ani mai tîrziu, în 1569, într-un act emis pentru aceeași mănăstire, cele două „simboluri” — *întemeierea și întemeietorul mitic* — apar alături: „[...] să-i fie Elhovița [...] pentru că i-a fost dreaptă ocină [...] încă de la întemeierea Țării Românești, întii de la Negrul Voievod și apoi de la toți domnii care au fost mai înainte”⁴¹. Mitul era, deci, constituit și, în afara valențelor politice, el vădea și posibilități practice, imediat operative. Istoricilor de la curtea lui Matei Basarab, unde se presupune că s-a alcătuit prima compilație de cronici de mari porțiuni, le rămînea numai să îl pună în pagină.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

FLORILEGII DIN GÎNDIREA ANTICĂ ÎN MANUSCRISE SLAVO-ROMÂNE

ION-RADU MIRCEA

Tradiția antichității a stat la temelia pregătirii literar-didactice a societății imperiului bizantin, cu toate că gândirea păgînă se găsea în conflict cu religia de stat. Și totuși, atît de înrădăcinată era obișnuința școlilor și a oamenilor cultivați cu autorii antici, încît de la Homer la Tucidide, trecînd prin lirica și dramaturgia clasică, prin filosofia lui Platon și Aristotel sau a stoicilor, operele elenismului — mai rar ale Romei — erau citite și imitate de cunoscătorii scrierii grecești. Valoarea lor stilistică, perfecțiunea limbii au servit ca model și au contribuit la menținerea lor vie. Necesitatea didactică a salvat de uitare scrierile trecutului de glorie al acestei culturi. Cit privește gândirea, lumea de idei, ea a fost adaptată necesităților teologice. S-au creat astfel antologii „epurate”, în care învățătura, experiența de viață, elaborarea filosofică erau puse în slujba noilor concepții de viață spirituală. Ca să citez numai un exemplu : Platon, Sofocle, Tucidide, Sibilele de la Delfi și Cumae, mulți autori ai antichității au devenit „profeți” ai lui Messia și se pot întîlni în frescele de la Moldovița, Voroneț și Sucevița sau chiar la Biserica „cu sfinți” sau „cu Sibile” de la București. Și acest mod de reprezentare a „înțelepților antichității” sau „elini” se găsește și în alte locuri din sud-estul european ca în Bulgaria la Bacikovo sau Arbanasi.

În literatura bizantino-slavă sau română au circulat florilegii bizantine în care se înmănunchează sfaturi de comportament extrase din *Biblie*, din pămîntii bisericii, dar și din autorii clasici greci și romani. Cea mai răspîdită, în elină, slavă și română este culegerea lui Antonie Călugărul din secolul al XI-lea intitulată *Albina (Melissa, Pcela)*¹. O alta la fel de răspîdită în manuscris și în tipar este *Floarea Darurilor (Fiore di Virtù)*². Dar forma predilectă a acestor florilegii ale gândirii antice, în special în culegeri cu intenții de educație morală, în literatura bizantină și slavă — sau latină în Occident — rămîne cea de maxime și sen-

¹ Vezi manuscrisul slav 310 din secolul al XVI-lea la Biblioteca Academiei R.S.R.; traduceri românești în copil de la 1689—1691 la aceeași bibliotecă, ms. rom. 1357, 484, 3523; descriere, în lucrarea noastră *Traduceri și prelucrări românești din secolul al XVII-lea* (în manuscris în arhiva Institutului de studii și cercetări sud-est europene). Pentru bibliografie, vezi Alexandru Dușu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, în special p.16—18.

² Ms. slav și român la B.A.R., 4620, 559 sau numai român B.A.R., 3821, 1436 din 1693, 119 din 1700 N. Cartoian, *Fiore di Virtù în literatura română (Anal. Acad. Rom., mem. sect. lit., s. III, t. IV, mem. 2, București, 1928)*; P. Olteanu, *Fiore di Virtù dans les versions slaves traduites du roumain („Romanoslavica”, NY1, 1968)*.

tințe³. Între acestea, o arie de circulație amplă ocupă maximele într-un vers (monostihuri) ale lui Menandru⁴, carte-manuscrisă prin care cărturarilor Occidentului au luat cunoștință pentru întâia oară de extrase din comediile sale. Dar alături de Menandru au circulat și culegeri de sentințe atribuite lui Alexandru cel Mare și altor „înțelepți” ai antichității grecești.

Traducerea unora dintre acestea în slavonă se întilnește în numeroase copii, unele în slavona de redacție sîrbă încă din secolul al XIII-lea, după cum afirmă V. Jagić⁵, altele în redacție rusă, cărora acest savant le-a închinat mai multe studii⁶, fiind atribuite fie lui „Menandru cel Înțelept”, fie lui Epictet.

Din perioada culturală slavonă, bibliotecile României au păstrat și câteva copii ale acestor traduceri în slavă din culegerile de înțelepciune antică: una se păstrează astăzi în biblioteca mănăstirii Putna, într-o copie din secolul al XV-lea, alta, în cea a episcopiei ortodoxe române din Arad și care a aparținut mănăstirii bănățene Hodoș Bodroge, copie din 1617; în fine, ultima, în biblioteca Muzeului bisericii Sf. Nicolae din Schei-Brașov, databilă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea sau începutul celui următor. Este probabil că asemenea copii făcute la noi să se mai păstreze și în alte manuscrise, necunoscute încă, din biblioteci românești sau străine.

A. „MENANDRU CEL ÎNTELEPT”

Primul manuscris, ca vechime, se păstrează la biblioteca mănăstirii Putna și poate fi datat, ținînd seamă de vechimea filigranelor, din a doua jumătate a secolului al XV-lea (circa 1455—1490)⁷. Cuprinsul se împarte în două părți; la început sînt copiate „Proverbele lui Solomon”,

³ Pentru *Pcela* în literatura rusă veche și sud-slavă vezi N. K. Gudzi, *Istoriia drevnej russkoj literatury*, ed. 6, Moscova, 1956, p. 44 și următoarele sau *Istoriia russkoj literatury*, tom. I ediția Academiei de Științe a C.R.S.S., 1958, p. 33—34, unde se dă și bibliografia rusă. Vezi de asemenea Ivan Dujcev, *Les rapports littéraires byzantinés, slaves, in Medio evo byzantino-slavo*, vol. II, Roma, 1968, p. 13.

⁴ În a sa *Geschichte der byzantinische Litteratur*, ediția a II-a, 1897, Karl Krumbacher consacră acestui gen literar un număr de pagini (505, 567, 600 și următoarele), dînd și o amplă bibliografie, inclusiv scrierile lui V. Jagić și ale unor istorici ruși (p. 602).

⁵ *Die Menandersentenzen in der altkirchlichen slavischen Uebersetzung* (în „Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften” Philosophische-Historische Classe, vol. CXXVI, 1892, Wien, 1892, VII Abhandlung, p. 1—103), capitolul *Ueber eine christliche Bearbeitung der Menandersentenzen in der altkirchlichen slavischen Uebersetzung*, p. 75—104.

⁶ Același, *Verstand und Philosophie aus alten serbischen Denkmälern* (în „Spomenik” al Academiei sîrbe de Științe, vol. XIII, Belgrad, 1892).

⁷ Exemplar complet de 163 file de hîrtie de 21,2 × 14,3 cm, filigran (Briquet 8622), 22 rînduri pe pagină, scris de doi copisti (1—93 și 96—163); scris semiuncial, fascicole numerotate, redacție rusă a slavonei. Descrie de Dimitrie Dan în monografia *Mănăstirea și comuna Putna*, București, 1905, p. 80 și de Paulin Popescu în *Manuscrise slavone din mănăstirea Putna*, în „Biserica ortodoxă română”, an. LXXX, nr. 7—8, Iulie-august, 1962, p. 700—701, fără a specifica prezența scrierii lui Menandru cel Înțelept, la fel ca la D. Dan, *op. cit.*, și avînd datarea vagă sec. XV—XVI sau sec. XVI. Același, *Mărcile de hîrtie filigranate pe manuscrisele slavone din mănăstirea Putna* în B.O.R., LXXX, nr. 9—10, septembrie-octombrie, 1962, p. 948, figura nr. 3. Victor Brădulescu, *Miniaturi și manuscrise din mănăstirea Putna*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an. XLII, nr. 78, Iulie-august, 1966, p. 497, nr. 44, în care data este „sec. XVI”; descriere din care lipsește Menandru.

„Ecleseastul”, sau „Sbornicul lui Solomon”, precum și „Cîntarea Cîntărilor”. La sfîrșitul acestei părți (fol. 83—91) este inclusă între textele de înțelepciune ale *Bibliei* „A lui Menandru cel înțelept, lucrare despre rațiune învățînd toate mințile iubirea de oameni, înțelepciunea — că om fiind trebuie să purcezi omeneste”⁸. În partea a doua, tot un text biblic, „Înțelepciunea lui Isus, fiu al lui Sirah”.

М(Ѧ)НАДРА МѦДРАГО, ѡ РАЗЪМѢ, НАБЧАЮЩЕ ВС(А)КО ОУМ(Ъ) Ч(А)ЛО(ВѢ)КОУ КОУБѢСТВА, МѦДРОСТЪ, <ЧЛ(О)ВѢКЪ>СЪЩЪ Ч(А)ЛО(ВѢ)ЧЬСКАГО ВСТ(А) ТВОРИТИ cuprinde în cele optsprezece pagini o serie de sentințe în ordinea continuă, grupate uneori pe teme; de exemplu, despre femei (p. III), căsătorie (p. IV), hrană (p. VI), înțelepciune și învățătură (p. VII—VIII), etc. La sfîrșit (p. XVIII), textul slavon „Sfîrșitul stihurilor lui Menandru fiecare stih avînd înțelesul său, fiecare pînă la sfîrșit dînd înțelesul, celui care citește; și iată sfîrșitul stihurilor lui Menandru, acum și pururea și în vecii, amin”.

Începe cu maxima **БѦЛНКО ЕСТЬ БОГАТСТВО, Ч(А)ЛО(ВѢ)ЧЕ, ОУМ(Ъ)** (Mare bogăție, omule, mintea) și se termină cu **СИЛА ЕСТЬ ВЪ Ч(А)ЛО(ВѢ)ЦѢХЪ ИМѢНІЕ** (O forță este între oameni averea; probabil **СИЛНА**... , puternică este...). Această culegere, care cuprinde 281 aforisme și maxime ale scriitorului antic, este inclusă între alte produse ale înțelepciunii biblice, atribuite lui Solomon și lui Isus Sirah. Dealtfel, înglobarea gîndirii antice elene în cea creștină aparține mai curînd lumii bizantine, și nu se datorează procesului de „renaștere” a literaturii clasice grecești și romane. Este bine știut că cititorii evului mediu au luat cunoștință de opera lui Menandru nu prin fragmentele comediilor sale, descoperite destul de tîrziu, ci prin *Sentințele monostihice* (*Sentences monostiques*), sentințe de un vers, „anthologie formée sans doute à l'époque romaine, ou des vers de Ménandre se mêlent à d'autres de sources obscures”⁹. Pentru traducerea în slavonă a textului grec Γνώμαι μονόστοικοι κατὰ στοιχεῖον, Vratoslav Jagić a scris un amplu studiu în 1892¹⁰, bazat pe materialul aflător în acel timp în special în bibliotecile ruse. Se pare că traducerea originalului grec s-a făcut cel mai tîrziu în secolul al XIII-lea pe teritoriul Serbiei medievale; după Jagić, existau mai multe copii din secolul al XIV-lea și al XVI-lea. Alte traduceri, de o formă prescurtată s-au păstrat în aceleași biblioteci și colecții. O comparație între copia de la Putna și textul publicat de acesta după un manuscris pe pergament din secolul al XIV-lea pune în lumină identitatea celor două copii, iar, în unele cazuri, chiar a ansamblului de texte (prezența „Proverbelor” lui Solomon sau „Înțelepciunea lui Isus Sirah”). Desigur, distanța de două secole între o copie și cealaltă a lăsat urme: titlul este diferit, dar se aseamănă cu copii din secolul al XVI-lea și al XVII-lea, s-au omis primele două sen-

⁸ Primele rînduri ale textului la începutul primelor file este mîncat de carl, astfel că titlul e grebule completat de noi.

⁹ După *La Grande Encyclopédie*, tom. XXIII, p. 632, coll. a. Cea mai veche copie este din secolul al XIII-lea și se păstrează în Biblioteca Vaticanului.

¹⁰ V. Jagić, *Die Menandersentenzen in der altkirchlichen slavischen Uebersetzung* ...

tințe, unele cuvinte au fost schimbate sau omise, s-a procedat la schimbări în topica frazei, s-au inversat unele pasaje etc. Totuși, textul din Moldova semnalat în aceste pagini se poate adăuga celor mai vechi copii a primei traduceri efectuate în sud-estul Europei, de proveniență bizantină.

B. „CUVINTE FILOSOFICE”

Celelalte două manuscrise păstrează în două variante o culegere de sentințe atribuite unui grup de scriitori și gânditori ai antichității grecești, în care predomina, ca număr de sentințe, „Cirus împăratul perșilor” și Teofrast.

1. Cel mai redus ca întindere se află în biblioteca episcopiei ortodoxe române din Arad și a aparținut minăstirii Hodoș-Bodrog de lângă Arad ¹¹ înainte de 1723. Judecînd după însemnările din 1615 și 1617 ale copistului, zugravul „chir Petre”, manuscrisul a fost scris în apropiere de minăstirea sirbească Vozuște înainte de 1615, dar nu mai devreme decît 1610, cum indică și vechimea hîrtiei ¹². El cuprinde o copie a Psaltirii avînd adăugate: tropare, octoih, minei, calendar, canoane, ceaslov, nomocanon, acatiste, iar la început, un apocrif. După calendar, pe filele 366—368, s-a scris cu roșu titlul: „Cuvinte filosofice pentru învățatură și ale altor prea înțelepți” (Философские речеы къ наказанію и прѣдваренію нѣхъ. Fiecare maximă are începutul marcat cu literă roșie, iar în două locuri, însemnări marginale cu numele autorului citat: *Плѣдандрок(о)* sau *Брмѣн реч(е)*. Tot cu roșu sint trecute, în text, titluri ca *Дѣвгънь рѣторъ къ прашимъ*; *Филфрасть мнлнискъ въпрошнъ вѣст(а)* sau *Купьрскѣ ц(а)рѣ*. „Cuvintele filosofice” intrunesc treizeci și două sentințe atribuite, în ordinea transcrierii lor, lui Euripide (2), Alexandru Macedoneanu (3), Diogene „ritorul” (3), iar Alexandru (1), Hermias (3), Teofrast (8) și „Împăratul Ciprului (12)” (în realitate *Куръ, пьрскы ц(а)рѣ* adică „Cirus, împăratul perșilor”).

Acest „Scurt florilegiu de tipul *Pcela*” ¹³ urmează unor texte și tabele cu caracter astronomic, care, împreună, se deosebesc de restul textului cu caracter pur liturgic. Prima maximă, care deschide textul, atribuită lui Euripide, afirma *Завѣстлнкы нѣтолько напнтѣет се шт(ъ) свон(ъ) блгын(ъ), блнко наслаждѣет се шт(ъ) туждн(ъ) злы(ъ)* (Invidiosul nu se îngrijește numai de binele său, ci se bucură de răul altuia). Ultima afirmă: *Радн се шблчѣющнм те, пачн жлн лъскѣющнм* (Bucură-te mai mult de cei ce te învinovățesc decît de cei ce te lăudă).

¹¹ Manuscrisul poartă ștampila acestei mănăstiri și o însemnare din 1723 a egumenului Ghenadie „Hodoșanin” (f. 3).

¹² Exemplar complet, 586 file de hîrtie de 20 × 14 cm cu 2 filigrane, 31 rînduri, scris semi-uncial și cursiv, fascicule numerotate, redacție sîrbă a slavonei. Descriș de I. Iufu, *Manuscrise slave din Transilvania și Banat*, în „Romanoslavica”, VIII, 1963, p. 457—461. Ch. Pistrul, *Manuscrise slave în biblioteca episcopiei Ardealului în „Mitropolia Banatului”*, XXII, 1972, nr. 1—3 p. 83—94, dă o descriere pe manuscrise, din care lipsește cel de față; dr. Dimitrije Bogdanović, *Српски рукописи у библиотеци епархије Арадске*, în „Зборник Матице српске за књижевност и језик”, t. XXIII, 1, 1975, p. 41—45, nr. 24, amplă descriere completă a manuscrisului, cu omiterea în semnării de la fol. 3 și a ștampilei.

¹³ Definiția aparține lui Dimitrije Bogdanović, *loc. cit.*

2. O culegere mai amplă, cu același caracter moral ca și cele două descrise mai sus, foarte asemănător în cuprins cu „Cuvintele filosofice” se păstrează la Brașov, în biblioteca Muzeului și colecțiilor bisericii Sf. Nicolae din cartierul Șchei, înregistrat sub nr. 43¹⁴ (numărul 234 al vechii înregistrări din 1859, făcută de protopopul I. Barac). Necunoscut vechilor descrieri de manuscrise ale acestei colecții¹⁵, el grupează două categorii de texte de proveniențe diferite, dar scrise cam în același timp: a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Partea a II-a (de la fol. 178 pînă la fol. 308) cuprinde comentariile la „Scara spirituală” ((ДѢСТВЕНА СЪ ТЪКОВАНІЕМЪ)) a lui Ioan Scolasticul, copiată (sau redactată) de un ieromonah Theotist, care alcătuiește și un interesant și amplu epilog. Tot de aceeași mină este copiată și „Povestirea sfintului părinte Pior” din „Pateric”. Conducîndu-ne după grafia atît de caracteristică și după filigran, acel Theotist trăia într-o mănăstire din Moldova (poate Putna) în secolul al XVI-lea. Partea de la început, scrisă și alcătuită de un rus pe teritoriul românesc reprezintă într-adevăr un „florilegiu” de tipul *Melissa*, cu pronunțat caracter monastic. El intrunește lucrări ale marilor schimnici: Petru Damaschin, Simeon „Noul Teolog”, Dionisie Areopaghitul, Vasile cel Mare, avva Amon, epistolele lui Eftimie, patriarhul Tirnovei, către Ciprian și către Nicodim de la Tismana, și altele. Între filele 122–130^v se găsește „Cuvinte evanghelice (<СЛОВО> ІУ(А)Г(І)А(С)КОЕ), despre binefaceri și daruri”, despre înțelepciune și sfaturi, despre adevăr despre prieteni și iubire de frate, despre milostenie, despre dorința de Dumnezeu și hulă etc. în care, alături de citate din Scripturi și din părinții bisericii (Teologul Nil, Ioan Damaschin, Ion Zlataust, Vasile cel Mare, patriarhul Fotios, și alții) figurează extrase din Aristotel, Aristofan, Clitarch, Cyrus, Democrit, Demostene, Diodor, Epictet, Filon, Isocrate, Hyperid, Menandru, Pithagora, Plutarch, Socrate, Sostrat, Sextus, Viand (?), Zenon. Deși redus ca întindere la numai nouă file, acest text se întilnește în sbornice asemănătoare în literatura bizantină și în cea a întregului spațiu din sud-estul Europei.

După aceste 8 file, urmează separat o culegere de sentințe și aforisme morale, selectate din literatura clasică a Eladei, fără titlul manuscrisului de la Arad, dar mult mai bogat ca acesta (88 de paragrafe).

Textul începe cu numele unuia dintre autori, Euripide ((ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ)) și textul: *Еъ зрѣцалѣхъ оубо образъ, въ всѣхъдѣхъ же пач(ѣ) оум(ъ) познаваѣтъ сѣ,* (Chipul se cunoaște în oglindă, iar mintea în vorbe)¹⁶. La sfîrșit, maxima *Нже къ иманіемъ(ъ) зрѣши* etc. (Cei care privesc spre avere, etc.)

¹⁴ Hirtie de 20,5 × 15,5, 314 file, fascicule numerotate, filigran de tip „armoiries” scut cu țap și 3 munți, mistreț (Ch. Briquet . . .); 19–28 rînduri pe pagină, scris de 3 copiiști: I: 1–178; II: 178–313; III: 313^v–314; partea I – cursivă, partea a II-a – semiluncială moldovenească, partea a III-a – cursivă. Partea a II-a scrisă de ieromonahul Teotist, iar partea a III-a probabil de protopopul Văsil Hoban, la Brașov. După filigran, manuscrisul este scris la sfîrșitul sec. al XVI-lea sau începutul sec. al XVII-lea. Însemnări românești și slavone; la f. 160, o scrisoare românească. Slavonă de redacție rusă și moldovenească; elemente românești în epilogul de la f. 307^{r-v} (по томамал) și la f. 4, desenul unei biserici de tip rusesc, pe filele 5–17, explicații în slavonă și greacă.

¹⁵ Dr. Constantin Lacea, *Biblioteca veche a bisericii Sf. Nicolae din Brașov*, în „Transilvania”, an. XI, 1909, p. 100–105; Căndid C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolaedin Șcheii-Brașovului*, vol. I (1292–1742), Brașov, ed. Astra, 1947, p. 251–280; menționat de Ion-Radu Mircea, *Contribuții la istoria culturii Șcheilor din Brașov*, în „Cumidava”, V, 1971, Brașov, p. 692 și n. 18.

¹⁶ În manuscrisul de la Arad, acest citat din Euripide este atribuit lui Cirus.

Multe dintre maxime sînt asemănătoare cu cele din primul florilegiu, cel de la Arad (23 din 88); majoritatea autorilor antici corespunde, cu unele diferențe. Manuscrisul din Brașov redă citate atribuite lui Aristotel și Anaharsis, care lipsesc în cel de la Arad; în schimb, acesta din urmă folosește spusele memorabile ale lui Alexandru Macedoneanul. În ordinea în care sînt menționați, culegerea cuprinde pe Euripide (6), Hermias (19) Teofrast (6), Aristotel (2), Anaharsis (2), Diogen (4) iar Euripide (2), din nou Teofrast (20), „Cirus, împăratul Persiei” — Киръ, перскын ц(а)ръ (27). Afară de aceste deosebiri, unele dintre maxime sînt atribuite deosebit în ms. Arad și ms. Brașov. Astfel, primele două din ms. A intitulate „Ale lui Euripide” figurează în ms. B între cele ale lui Teofrast și invers; un citat din Teofrast are autor pe Euripide. În fine, una dintre sentințele din primul text enumerate în paragraful „Cirus” este considerată de celălalt manuscris B ca aparținînd lui Euripide.

Cit privește ordinea cuvintelor, aceasta prezintă deseori diferențe datorate nu numai redacțiilor diferite ale slavonei, dar și unor traduceri diferite.

Din comparația acestor două culegeri se poate deduce prezența unui izvod comun, fie slav, fie grecesc, mult mai amplu. Existența lui se impune prin asemănarea celor 23 maxime comune față de totalul de 32 în culegerea A, și de 88 în culegerea B. În mare măsură, ambele folosesc aceiași autori, cu deosebirea, cum am văzut mai sus, a prezenței izolate a unor anecdote despre Alexandru cel Mare (A) și a citorva maxime și anecdote (B) din Aristotel și Anaharsis (4). Spre deosebire de maximele lui Menandru, „Cuvintele filosofice” — vom numi astfel ambele culegeri de la Arad și de la Brașov datorită strînsei înrudiri dintre ele — sînt o adunare de sentințe de un caracter deosebit. Unele nu sînt simple judecăți extrase din opere, ci sînt urmare fie a unei reacții din partea autorului lor la o întîmplare la care asistă, fie un răspuns la o întrebare ce i se pune; de exemplu: „același (Euripide) văzînd pe un oarecare șezînd și chemînd moartea, a spus” sau „același (Euripide) a fost întrebat: din vina cui toți oamenii se mîhnesc? a spus” după care urmează o reflecție ca „o sărmane, și dacă nu o chemi, ea tot vine”. Asemenea anecdote se întilnesc în numeroase paragrafe și dovedesc selecția lor nu din scrierile unor autori clasici, ci mai curînd din viața lor, biografie sau roman; astfel: „Alexandru, văzînd pe un invidios mîhnit, i-a spus:” sau: împăratul macedonenilor Alexandru „același, luînd odată în robie pe fata lui Darius, foarte frumoasă la chip, fiind sfătuit de prietenii lui să se culce cu ea, a spus”. Aceeași ipoteză pe care am avansat-o se confirmă și în cazul lui „Cirus, împăratul perșilor, fiind pe patul de moarte și văzînd pe prietenii săi plîngînd, a spus”. Participarea directă a moralistului, care „spune” (рече) o gîndire a sa, a dat și titlul culegerii „Философскыя речеы”, mai curînd „Spuse ale filosofilor” decît „Cuvinte filosofice”, deși cuvîntul slav рече are și o semnificație și alta. Se pare că singurele care ar face excepție sînt Hermias (ms. B), unde sentințele nu sînt sub forma unui răspuns¹⁷, ci simple enunțări, fără formula „același a spus”.

¹⁷ Cu excepția primei sentințe din ms. B, unde Hermias meditează asupra unei întîmplări din preajma lui. Vezi textul slav, nr. 7-24.

Așadar, avem în circulație în bibliotecile românești cele două forme de culegeri de sentințe antice, atribuite fie unui autor și operei sale literare (*Menandru cel Înțelept*), fie mai multor autori și vieții lor (*Cuvinte filosofice*).

Caracterul lor moral, practic, de sfaturi în privința comportamentului individului în fața societății rămâne la nivelul concretului. Prin expunerea concisă (Hermias : „Mai minioasă este femeia, decit toate fiarele”, Menandru : „Fiecare om este dator să moară” : sau „Noaptea este sfetnicul înțelepților” ; ori Teofrast ; „A doua învățătură dulce este să fii om” sau „De moarte să nu te temi, ci să te rogi să mori frumos” sau „Mai bine să mori frumos, decit să trăiești păcătos”), prin comparații plastice, deseori de genul proverbelor sau zicalelor populare, maximele dau învățături (*μακαρismi*) despre felul în care trebuie să se comporte omul în situațiile cele mai dificile sau față de semenii săi, față de primejdiile ce-l amenință. Ele oferă sfaturi în fața vicleniei, lingușirii, iubirii, căsătoriei, patimilor, nenorocirilor și morții, dar și față de prieteni adevărați, față de părinți, de soția bună, de robul credincios (Cirus : „Pe sluga bună nu se cuvine să o vinzi, nici pentru oboseală, nici pentru teamă, nici pentru plăcere”). Dar pentru a înfrina patimile, pentru a face față celor vicleni, stăpînirea de sine, înțelepciunea, curajul, modestia și bunăvoința față de cei săraci, de copii, de robi și de străini apare în mai fiecare maximă. Teofrast constată : „Mintea îi este filosofului și cetate și zid și armă”, „Casa lui Dumnezeu cel înțelept este mintea, mereu se cuvine s-o infrumusețezi, ca să primești divinitatea” sau : „Cirus fiind întrebat : care împărat este mai de frunte ? a spus : Cel care își păstrează prietenii cu daruri, iar pe vrăjmași îi face iubiți prin binefaceri”. Deși îndemnurile de bună viețuire se întilnesc și în alte culegeri biblice ca „Proverbele” lui Solomon sau „Înțelepciunea lui Isus Sirah”, cu care sînt asociate, totuși ele depășesc de multe ori cadrul moral al creștinismului medieval. Trebuie însă deosebite de culegerile antice ale Renașterii, mult mai independente de biserică. S-ar putea afirma că aceste culegeri reprezintă o primă etapă în literatura etică universală, etapă ce ar putea fi denumită „bizantină”.

O cercetare mai amplă, mai amănunțită a acestor trei culegeri ar aduce noi concluzii în privința circulației maximelor scriitorilor antici. Compararea de pildă a acestora cu textul sbornicelor slave și românești de tipul *Albina*, cu unele antologii tipărite în traducere românească și cu originalul lor cum sînt „Pildele filosofesti” de la 1713, cu alte copii grecești și slavone vor lămuri și vor completa lipsurile și vor dovedi continuitatea de gîndire în secolul al XVII-lea. În prezent, ne mulțumim să atragem atenția cercetătorilor și cititorilor asupra însemnătății celor trei manuscrise pentru cărturarilor români din trecut, asupra orizontului ce-l deschid gînditorii antici, „elinii”, societății noastre medievale, înainte de proliferarea acestui gen literar, care a dat apoi naștere manualelor de comportament din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea.

ÎNCEPUTURI ALE STILULUI ISTORIOGRAFIC ROMÂNESC: MIHAIL MOXA

I. C. CHIȚIMIA

Despre universul cultural al lui Mihail Moxa nu se cunosc foarte multe date; se știe totuși că era bun cunoscător al limbii slavone și cunoștea într-o măsură limba greacă și pe cea latină. De asemenea, avea cunoștințele culturale obișnuite mediului monahal, impregnate pe un fond de cultură populară, cunoaște indeaproape texte cu caracter nomocanonic (*Pravila* de la Govora, 1640).

Talentul lui literar se manifestă însă cu deosebire în *Cronograful* său, scris din îndemnul episcopului Teofil al Rimnicului, la mănăstirea Bistrița din Oltenia, și încheiat în 1620.

Moxa s-a servit de *Cronograful* lui Constantin Manasses în versiune slavonă, pe care l-a prelucrat și condensat, precum și de alte cronografe, în finalul scrierii folosindu-se și de un alt izvor sud-slav¹. Nu este deci un simplu traducător și sclavul unui singur izvor.

Deși scrierea n-a rămas, cum s-a crezut multă vreme, numai în autograful autorului (păstrat multă vreme la Bistrița), căci s-au descoperit unele copii², cronograful lui Moxa n-a avut ecou în literatura veche, iar manuscrisul autograf a fost achiziționat în 1845 de cercetătorul rus V. Grigorovici, care l-a dus în Rusia și l-a depus la Muzeul „Rumianțev” din Moscova (azi în Biblioteca Lenin, Fondul V. I. Grigorovici, nr. 64), fiind publicat de Hasdeu de-abia în 1878³, încit a intrat în circuitul științific tirziu. Unii au văzut în scrisul său un reflex al limbajului livrese al timpului (N. Iorga)⁴, alții folosirea „unei frumoase limbi românești” (S. Pușcariu)⁵.

Moxa este, fără îndoială, un novator în turnarea narațiunii în tipare variate de exprimare vie, moștenită, și în expresie genuină și proaspătă (de cele mai multe ori), potrivită cu faptele narate.

¹ Cf. Ioan Bogdan, *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung*, „Archiv für slavischen Philologie”, XIII, 1891, p. 481—543 (studiu și text).

² Vezi C. S. Nicolaescu-Plopșor, *Hronograful lui Moxa*, în „Oltenia”, IV, 1943, p. 1—28 (copie incompletă); o altă copie, semnalată de Klaus-Henning Schröder în Biblioteca Centrală Universitară din Iași, nr. III 20 (v. „Limba română”, 5/1971, p. 527).

³ B. P. Hasdeu, *Cronica lui Mihail Moxa*, în *Cuvente den bătrîni*, t. I, București, 1878, p. 337—443.

⁴ N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, ed. II, t. I, București, 1925, p. 237.

⁵ S. Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, Siblu, 1930, p. 88.

Iată, de pildă, cum pentru războiul grecilor cu Troia, la răpirea Elenei de către Paris, Moxa nu urmează lunga povestire de peste 20 de pagini dense din Manasses⁶ ci, folosind și alte izvoare, cu altfel de știri, concentrează totul în câteva pagini, accesibile și familiare cititorului român de pe vremuri, ca și cum ar fi fost o legendă istorică larg cunoscută. Zvirlit de Priam, în urma unui urit vis, și salvat de niște păstori, Paris intră în ocrotirea lui Menelau și, ingrât, „văzu pe Elena, muiarea lui Menelai, prea frumoasă și albă; deci o prea îndrăgi și puse ochii hieleni pre dinsa”. Fuge cu ea, dar, contrar narațiunii din Homer și formei din unele cronografe, o duce nu la Troia, ci în Egipt, unde o regăsește Menelau, după războiul troian; cei doi se reintorc împreună în Grecia. Războiul însuși, prezentat în elementele lui de senzație și mit, cu „calul de lemn găunos”, este dominat de aventura amoroasă și consecințele ei tragice.

Așadar, nu se face istorie propriu-zisă, ci literatură, și se încheie ca într-o povestire populară: „Iată se sfirși povestea de Troiani, în scurt, [dar] deplin; n-am scris ca Omir, că el au avut limbă dulce de i-au fost drag a podobi poveștile”⁷. Cînd trece să vorbească despre fundarea Romei și „începutul rimleanilor”, dintr-o dată (și nu întimplător) Moxa identifică pe romani cu românii: „Să începem a scrie de acum țăriia și putearea rumânilor, de unde s-au început și au ținut pămîntul tot și țări”. În această frază este toată istoria romană, pînă la cucerirea Daciei. Mai mult nu avea de unde să ia și să spună aci, dar și atît este mult, pentru că o atare viziune generală nu există în izvoarele lui. Identificarea romanilor cu românii o făcuse și Coresi înainte de el în *Lucrul apostolesc* (1563) și a fost perpetuată, după Moxa, de Dosoftei⁸.

Pentru fundarea Romei, Moxa se oprește mai mult asupra miturilor, mai ales cele despre Romulus și Remus, care interesau sau interesează tradiția culturală românească. Lasă la o parte episodul alăptării lor de către o lupoaică (pe care Moxa îl avea totuși în izvoare), și vorbește (după un alt mit) de alăptarea acestora de o femeie simplă, cu numele Lupa, ca un fapt mai credibil: „Deci pre dinsa [mama lor, Rhea Sylvia], o băgară în temniță, iară pre coconii-i lepădară cu un cin [luntre] pre apa Tiveriei [Tibrului] să piară. Iară Dumnezeu-i cruță, că-i găsi un porcariu, anume Festul, și feace bine că-i duse acasă-și, iară muiarea lui, Lupa, născuse un cocon mort [...]; de-acia-i puse sugași în loc de feciori”. Și Moxa încheie cu zidirea Romei, „cetate prea mare și frumoasă” și cu ideea că toți „ciți ies de acolia ei se cheamă rumâni”, repetînd deci, aproape ostentativ, ceea ce spusese la început. În întregul cronograf *legendele* întretes relatările, dar depinde de modul și scopul introducerii, ca și de constituția lor proprie.

⁶ Cf. Ioan Bogdan, *Cronica lui Constantin Manasses*, traducere medlobulgară, București, 1922, p. 45–67.

⁷ N. Simache, Tr. Cristescu, *Cronograful lui Mihail Moxa*, Buzău, 1942, p. 89.

⁸ Vezi G. Gluglea, *Coresi face cea dintîi apropiere între „roman” și „rumân”*, în B.O.R. 1935, nr. 5–6, p. 226–228; Antonie Plămădeală, *Clerici ortodocși, cititori de limbă și cultură românească*, București, 1977, p. 50 și 61; dealtfel, conștiința originii romane a poporului român dălnula demult între clerici, căci călugărul de la mănăstirea Dealul îi vorbeau de ea, în 1532, Italianul Francesco della Valle.

Moxa nu tratează toate capitolele din cronograful-izvor. Multe sînt lăsate de o parte. Cînd ajunge la „Împărăția lui Traian Chesar” îl interesează că acesta era „voinic și bărbat viteaz, și răbduriu întru judecată, și drept și nefățarnic”. Dincolo de vitejia împăratului care supusese multe popoare, istoriograful îl prețuiește pe împăratul drept, hulit totuși de mulți, a cărui ținută francă este adaptată la treburile interne românești printr-un singur termen: „Deci naintea a toată curtea, deade-și sabiia goală [scoasă din teacă] la mîna *părcălabului* și-i zise: « de vezi că domnesc preste leage, lovește-mă fără milă cu sabiia, iară de merg pre leage, tu mă cruță”⁹ (în original: „tu o ai ca să mă aperi”).

Genul *elogiului*, cu finalitate morală, prin nararea unor fapte, cu referiri la stări de lucruri românești, se evidențiază mai pregnant la „Împărăția lui Iustin cel Mic” (Justinus II, 565—578). Fiind imperiul plin de dregători corupți și de strimbătași, un om de bine s-a prezentat împăratului, cerînd să-i dea lui voie să scoată răul din rădăcină: „dă mie sabiia, deci de voi tăia nesațiul și lăcomiia și de voi scoate din rădăcină năravul lacomilor, cinste să aib de la domniia ta, iară de nu voi fi drept, să-m tai capul”.

Împăratul îl face *ban mare* (ca în Țara Românească). Dregătorul¹ purcede la stîrpirea nedreptăților. Însă un *postelnic* (rudă cu împăratul), care luase cu hăpca averea unei femei, nu numai că nu s-a infățîșat la judecată, dar l-a și injuriat public pe marele ban. S-a întîmplat ca împăratul să dea un ospăț la care marele ban l-a văzut invitat și pe postelnic. Atunci a mers și a cerut împăratului să-l libereze, că el nu poate să rabde să vadă în cinstea împărăției pe cei netrebnici și „hălapi”. Pe loc împăratul (care știa probabil despre ce este vorba) a spus: „de am eu făcut ceva cu nedreptul [...], mă ia den scaun de-m fă predeală, iară de iaste altcineva, de la masă-l scoală și-l judecă cum ți-am zis [...]; atunci fu scos postelnicul de la masă cu rușine și-l duse de-l judecă cu muierea ce-l pira de avuție ce i-au luat; deci cela ce avea cerbice țapănă și trufă iute și cu limbă ascuțită, el se muie ca boul de jug și i se găsi vina pe față; deci zise de-l bătură și-i rase barba și capul și sprinceanele, și-l puseră pe un măgariu de-l purtară cu piialea [gol] pre toate ulițele cu rea rușine. De acii se spăriară toți și se tăiară lăcomiile și jafurile ca cu briciul, și se făcu tuturor județ drept”¹⁰.

Asemenea cazuri au fost frecvente în istorie. În Țara Românească clucerul Știrbei, ruda lui Brîncoveanu, s-a dedat și el la nelegiuiri și la fel a pățit-o din porunca domnului.

Deși a fost contestat, un *gen didactic* în literatură, cel puțin în anumite perioade, nu este o invenție și el apare la Moxa în chip neîndoielnic.

Cronograful lui Moxa conține diferite alte tipuri sau genuri de expunere a faptelor, care toate se petrec (în esență) la treapta înaltă a monarhilor și dregătorilor de stat, pentru că de ei se ocupau cronografele. Printre acestea nu lipsesc evenimentele în care se accentuează, prin expresie românească, pasiuni și *drame* sau *tragedii* umane, acte joshnice care sînt probate dur, pe lingă altele elogiare ditirambic.

⁹ N. Simache, Tr. Cristescu, *op. cit.*, p. 104.

¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

Se poate vorbi de drama luptei pentru tron între minorul împărat Konstantinos II și mama lui regentă, Eirene (780—802), fiul gonindu-și mama după învățul unor demnitari vicleni, iar aceasta răzbunându-se și orbindu-și fiul cu sprijinul altor netrebnci, fiind muncită de faptă până la sfârșitul vieții și trebuind să bea „păhar amar și pelinat”¹¹. Este o tragedie de tip antic, petrecută în epoca bizantină.

Dar se poate vorbi și de o *dramă pasională*: Nichifor Foca (963—969) ajunge împărat, însă împărăteasa Teofana, soția pătimasă a fostului împărat Romanos II (959—963), nu-l mai vrea alături pe Foca, ci pe ruda acestuia, armeanul Joannes Tzimiskes, pe care îl atrage la crimă și la omorirea lui Foca. Tzimiskes, ca să rămână împărat (969—976), aruncă vina pe Teofana, trimisă la mănăstire. Moxa îl laudă pe Foca și o blamează pe Teofana, dominată de patimă, de „vrea să moară de nu-l vedea” pe Tzimiskes, împreună cu care l-a pindit pe Nichifor Foca „de-l găsiră durmind jos pre un țol (ducea viață schimnică) și-l junghiară acolea”¹².

Drama lui Nikephoros II Phocas a impresionat profund, și în evul mediu a luat naștere un roman popular, păstrat în copii slavone, răspindite din Macedonia până în Rusia¹³, tema fiind tratată apoi în teatrul dramatic modern de un D. Vernardakis (1908), A. Provelenghios (1913), N. Kazantzakis (1927), sub un titlu identic: *Nikephoros Phocas*, în românește Mircea Rădulescu realizând drama *Bizant* (1924)¹⁴.

Mihail Moxa are în *Cronograful* său și imagini de adevărat *pamflet*. Unele, prin inventivitatea expresiei sau jocul de cuvinte și sensuri, par de compoziție modernă. Iată, de exemplu, portretul creionat pentru împăratul iconoclast Konstantinos V. Kopronimos (740—775), un amestec de pamflet și tragicomedie. Aci (ca și în alte locuri din *Cronograf*) Moxa nu are pudoarea falsă a cuvintelor și porecelor, ci le dă glas nestinjenit, ca în limbajul popular; chiar în titlul capitolului, Moxa traduce numele lui „Kopronimos”: *Împărăția lui Constantin Cufuritul*. Povestirea continuă violent cu parafraze și cu traducerea din nou a numelui: „Acesta Constantin, anume Copronim Cufuritul¹⁵, născu den năpîrca șarpe: deci cumu-i era numele Căcacea, așa-i puția și viața [...]. Călcă cu totul leagea și implu voia dracului” căci „rădea sfintele obraze [portrete] de pre beseareci de scriia cini și cai și alte gadini. Și hulea pre maica preacurata: că deșertă un ticseu [tipsie] plin de galbeni pre o masă și-l aruncă inaintea a niște părinți și zise: Ce e bun de acmu? Așa e și maica Mariia, așijderea și alte muieri”. Și alte multe vrăjmașul defăima. Ce vom povesti mai mult de insul? Dentr-un cine¹⁶ născu un fecior de cine, deci făcea tot cineaște”¹⁷.

Dintr-un portret încărcat cu amănunte nesemnificative la Manasses, Moxa scoate o caricatură în aqua forte.

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

¹² *Ibidem*, p. 174.

¹³ Vezi Emil Turdeanu, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théohano*, Salonc, 1976 (texte și un excelent studiu introductiv).

¹⁴ *Ibidem*, p. 54—55.

¹⁵ Acest nume l-a fost păstrat mai departe de Dosoftei în *Viețile sfinților* (8 martie).

¹⁶ Se referă la predecesorul Leon III Isaurikos (716—740) și el iconoclast.

¹⁷ N. Simache, Tr. Cristescu, *ed. cit.*, p. 148.

Moxa are pagini sau tablouri care merg de la simple narațiuni la legendă, povestire morală, dramă, comedie sau pamflet, încât aceste pagini se pot rindui deci nu cronologic, ci, judecate prin prisma teoretică, după structuri de genuri incipiente.

În ce privește stilul lui Mihail Moxa, acesta are frecvente elemente într-adevăr livrești (calcuri, locuri comune), dar este marcat de elemente expresive și de formulări autentice vii ale epocii și ale regiunii în care își ducea viața, pe care le întrebuințează fără eforturi în direcția selectării, dar care conferă totuși scrisului său o tonalitate personală.

Lexicul său este grăitor: *arumitor*, *a dormi*, *găteji*, *hlapi* (azi *hă-lapi*), *jitniță*, *a măgliși* (azi *a migliși*), *mumîni* (mume), *otravnîc*, *a pri-dădi*, *a răsipi*, *a sprijoni* etc. De asemenea, locuțiunile populare de tot felul (unele în citatele de mai sus) înviorează stilul.

Deși traduce și prelucrează, gândirea și simțirea lui Moxa participă odată cu limba românească la actele narate, așezînd accente specifice cursului narațiunii. De pildă, cînd împăratul Leon III Isaurikos dă foc bibliotecii patriarhale din Constantinopol, Moxa deplînge nu atît dispariția cărților religioase, cît a *Iliadei* și *Odiseii* lui Homer, pe care îl are în stimă: „O amar Leu cu suflet crunt și cu minte de fiară vrăjmașă, cită pagubă feceși! Că era acolea, mai scump decît toate, un *sfintoc*¹⁸ minunat de pintece de șarpe și era într'îns scriptura lui Omir: *Iliada* și *Odisia*”¹⁹.

Stilul lui Moxa poate să fie definit mai bine în comparație cu al celorlalți cronicari de limbă română. Stilul lui Gr. Ureche nu este complicat și cronicarul păstrează în exprimare o naturalețe vizibilă, îndatorată totuși efortului artistic, pe cînd Miron Costin își lucrează și innobilează fraza narativă. Moxa nu alege, și scrisul său este uneori limpede, alteori învălmășit și încărcat cu reluări de vorbe, acestea datorate deseori și izvorului bizantino-slav. Trăsăturile acestea de stil le vom regăsi într-un fel și la cronicarii munteni: Radu Popescu, *Cronica anonimă* etc.

Cronograful lui Mihail Moxa, deși fundat pe mai multe izvoare, dovedește o concepție și o structură personală. Diversele adaose și completări, raportate la caracterul întregii scrieri, se dovedesc a fi subordonate unei intenții structuratoare de ansamblu. În măsura în care trăsăturile stilistice generale ale scrierii pot fi regăsite, într-o măsură mai mare sau mai mică, și în opere ulterioare ale istoriografiei românești se poate vorbi de Mihail Moxa ca inițiator al unui stil istoriografic, prezent nu numai în cronografe (scrieri de istorie universală) ci și în cronicile care narează faptele de istorie românească.

¹⁸ *sfintoc*, din v. sl. *svitok* = sul, pergament.

¹⁹ N. Simache, Tr. Cristescu, *op. cit.*, p. 147.

VERSIFICAȚIA ÎN PSALTIRILE CALVINO-ROMÂNE

MIHAI GHERMAN

Literatura calvină dedicată românilor din Transilvania nu a fost cercetată în ansamblul ei, cu atât mai puțin a fost integrată istoriei literaturii vechi, poate și datorită faptului că reprezintă o manifestare divergentă, „periferică” a culturii noastre. Ca simple „accidente” au fost privite *Cartea de cîntece* (*Fragmentul Todorăscu*), tipărită la Cluj în jurul anului 1570¹, *Cîntecele calvine* copiate în Hațeg în 1542 de Grigore Sándor Agyafalvi², *Gradualele*, pe care N. Drăgan îl datează ca fiind copiat în a doua jumătate a secolului al XVII-lea³. Mai des menționată este *Psaltirea* lui I. Viski⁴, scrisă la Sintămăria-Orlea (Țara Hațegului) în 1697. Găsirea unei noi psaltiri calvino-române *Soltaril'e a lui Sfînt David crai și proroc, scrise cu ajutorul lui Dumn'ezou în Rîu de Mori, Anno Domini nostri Jesus Christi 1703 în cur't'a sinst'it'ii jupun'ese Kendeffi Jánoșoae g'e la St'efan Istvánházi*⁵ ne îndreptățește să redeschidem analiza circulației și locului psaltirilor calvino-române în vechea noastră literatură, urmînd ca într-o cercetare viitoare să se investigheze cîntecele și alte texte calvino-române.

Locurile de redactare ale manuscriselor psaltirilor calvino-române sînt cuprinse pe o arie limitată, care se restringe la estul Banatului și Țara Hațegului: Hațeg (Gr. Sándor Agyafalvi), Sintămăria-Orlea (Viski), Riu de Mori (Istvánházi), Țara Hațegului (*Graduale*), și Caransebeș (fragmentele copiate de Mihail Halici-tatăl⁶). Datele la care au fost executate manuscrisele sînt cuprinse și ele între limite relativ apropiate:

¹ H. Sztripszki și G. Alexics, *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. század beli roman fordításban* ... Budapesta, 1911.

² *Ibidem*.

³ Descrie de Gr. Silași, *Psaltirea calvino-română versificată*, în „Transilvania”, VIII (1875), nr. 12 (p. 141—143), 13 (p. 151—153), 14 (p. 160—163).

⁴ Titlul reproduce pe cel al psaltirii lui Senczi Molnár: *A lui sftnt David crai și prorocul o sultie cîncidzeci de șoltari, cari au scris cu minile lui Viski János în Boldogfálva* [Sintămărie Orlea], 1967.

⁵ Spre deosebire de celelalte texte scrise cu literă latină, care, fie că dovedesc o legătură relativ strînsă cu tradițiile grafiilor româno-chirilice (Viski), fie că prezintă forme mai vechi ale evoluției grafului din Hațeg și răsăritul Banatului (*Graduale*), acest manuscris redă, cu posibilitățile ortografiilor maghiare, multe fenomene dialectale (în special palatalizarea). Titlul său în grafiia originală este: *Soltaril'ye a lui S:funt David Kray și Prorok, szkrisze cu asutoria! luj Dumnyezou în Ruo de mori, Anno Domini Nostri Jesus Christi 1703 în Kurtya Sinst:tnityi Supunyese Kendeffi Jánoșoae gyela St'efan Istvánházi*. Manuscrisul este păstrat în Biblioteca Filialei Academiei Cluj-Napoca, fondul unitarian, sub cota M. U. 579/A. Întrucît în studiul de față interesează valoarea literară a textelor, s-a procedat la transcrierea interpretativă a lor.

⁶ N. Drăganu, *Mihail Halici*, în „Dacoromania”, IV (1924—1926), p. 86.

1640 (Agafalvi), după 1640 (Halici), a doua jumătate a secolului al XVII-lea (*Graduale*), 1679 (Viski), 1703 (Istvánházi), Aceste două circumscrieri ne conduc spre un moment deosebit de interesant al culturii române din Transilvania, care a produs importante scrieri lexicografice „bănățene”: *Lexiconul Marsilian* și *Anonymus Caransebesiensis*; credem că orice cercetare viitoare nu va putea face abstracție de relația dintre aceste scrieri, relație reprezentată nu numai de aspectul lor formal: folosirea scrierii latine cu ortografie maghiară.

Analiza de ansamblu a psaltirilor calvino-române ne arată că ele au fost traduse *integral* după textul psalmilor versificați ai lui Albert Szenczi Molnár⁷. Întrucât psalmii cîntați sînt de foarte mare importanță în cultul religios calvin, psaltirea versificată a lui Szenczi Molnár a cunoscut — cuplată cu traducerea *Bibliei* făcută de Gáspár Károly sau independent — doar în secolul al XVII-lea — 24 de ediții⁸.

Făcînd comparația între textele psaltirilor calvino-române și cel al izvorului lor direct, trebuie să observăm că acestea se află în inferioritate din punctul de vedere al realizării artistice. În concordanță cu Szenczi Molnár, dar mai puțin consecvent decît el, versurile utilizează rima, experimentîndu-se diferite tipuri de așezare a rimei în cadrul structurii strofelor, aranjarea pe strofe fiind mai evidentă în cazul textului *Graduale*-lui; formulele prea complicate de dispunere a rimei sînt schimbate în textele românești cu rimă alăturată sau cu vers fără rimă. Redăm cîteva tipuri de așezare a rimei pe care le întîlnim în textele cercetate:

— rimă alăturată (*aabb*):

Și fin dai de biu dobitoacelor
Care-i rodești pe cimpuri, fiarelor
Și după munca a lor dai omului
Iarbă și-neă grlu vieței lui (Graduale, Psalm 104).

— rimă alăturată cu intercalări de versuri nerimate:

Vernicește au păzit
Și l-au foarte iubit.
Doamne, ascultăș/ în cererea lor.
Către ei plecaș
Și le tu ierlaș /.../
Nu se înturnară
Și ei bătuți fură.

⁷ Credem că este interesant să reproducem traectoria psaltirilor calvine pînă la noi: Szenczi Molnár a tradus și, parțial, a versificat original, avînd ca model psaltirea calvină versificată în limba germană de Ambrosius Lobwasser (1515—1587). Acesta, la rîndul său, a tradus psalmii versificați de Clement Marot și Theodore de Bèze. Pe toată această filieră, precum și în cazul psalmilor versificați în limba latină de Lobwasser sub numele A. Speth, melodile pe care aceștia se cîntau au rămas neschimbate, punînd la grea încercare măiestria versificatorului, impunînd, în același timp, restricții strălucite actului artistic. Aflăte la limita dintre Renaștere și Baroc, literatura psaltirilor calvine — le excludem momentan din discuție pe cele românești — ciștigă apropieri neintenționate din punct de vedere artistic cu Barocul prin formele fixe și contorsionările de fruză impuse de melodii. La această apropiere contribuie și neliniștea și incertitudinea care străbat textul psalmilor.

⁸ Le amintim pe cele de pînă la mijlocul secolului al XVII-lea: Herborn 1607, Hanau 1608, Oppenheim 1612, Leveča (R.S.C.) 1635, Oradea 1648, Amsterdam 1650, Oradea 1651 etc.

Pre ei alduiț / / cã pre Dumnedzeu
 Genunchie plecași
 Și vã voi rugași (*Graduale*, Psalm 69).

În Psalmul 5, rimele au structura *abba* și, mai des, *abbaa*

Doamne, cuvintele mele
 Primește în urechia ta,
 Ascultă-mă din mila ta,
 Gindurile mele cu milă
 Socotește-le. [...]

De dimineața mă-i asculta
 Cînd voi striga către tine,
 De dimineața în vreme
 Nainte-ț spune-voi nevoia,
 Cerindu-ț mila.

Că nu ești atare Dumnedzãu
 Cãruia rãul sã-i placã
 Și cine în păcat viadzã
 Nu-ț va videa obrãdul al tãu
 Pînã face rãu

unde se încearcă reproducerea strofelor de tipul *abbaa* pe care o întîlnim la Szeenci Molnár.

În Psalmul 4, structura rimelor în strofă este, cu multe inconsecvențe, *abaabcded*, în consonanță cu formula adoptată de Szeenci :

În pat s-oi odihni,
 Încet voi adurmi,
 Nu am nici o frică.
 Cîndu mă pomenesc,
 Nemic nu-m amintesc,
 Că domnul mă păzește.
 Să o sută de mii
 Toți m-or încungiura
 De-a dreapta și stînga
 Să m-are lovi
 Încă n-aș eu trăgîni [!]
 Și de toată năpasta (*Gradule*, Psalmul 1).

Psalmul 6 reia structura strofică de tipul *aabccb* :

Sufletul meu s-au turburat,
 De nevoi s-au intristat,
 Bolește-m inima.
 Doamne, să mă giutruiesc [!],
 Așa să mă dosădesc,
 Pînă cînd mi-i lăsa? (*Gradule*, Psalmul 6)

ca și

Voi porților vă închinați.
 Capetele vă ridicați
 S-între la voi cest crai fericat.
 Cest crai fericat cine e?
 Domnul șiragurilor e.
 În slava sa-i mare împărat (*Graduale*, Psalmul 10).

Și mai savantă ne apare structura strofică de tipul *ababbaa* :

În peșteră îș ascunde trupul.
 Cum nevinovatul să apuce.
 La gaură, socotește ca leul.
 Cum siracul în mreje să-l bage.
 Și pre el în gușe să-l înghite.
 Tot în aceia elu-ș bate capul
 Cum se poate apuca siromanul (*Graduale*, Psalmul 10)

sau *ababbd* :

În Dumnezueu tare mă nădăjduiesc.
 Că ce-m dziceț sufletului așa,
 Cum den muntele vostru să pribegesc.
 Să zbor departe ca pasărea.
 Că necredzuții arcul lor găteadză.
 Să săgete blmzilor inima
 Iacă-n arc îș aruncă săgețile. (*Graduale*, Psalmul 11)

sau *abbacc* :

În minia ta-mi, viața
 Din mln-alenișilor.
 Tu-mi fi mintuitor.
 În mina lor mine nu mă da
 Cari mă mine uresc
 și tot întins mă gonesc (*Graduale*, Psalmul 21).

În general, trebuie să observăm că mult mai reușite sînt versurile mai scurte, nu de puține ori textul românesc cîștigînd virtuți neașteptate față de Szenczi Molnár datorită simplității și sincerității exprimării :

Ca pleava ușoară vîntul
 Răsfiră, așa ingerul
 Domnului, pre toț, întruna
 Să facă să plece fuga.
 Fie-le întunecoasă
 Calea, ghiață lunecoasă (*Graduale*, Psalmul 35).

Exemplele de mai sus sînt suficiente, credem, pentru a justifica reexaminarea afirmațiilor deja încetățenite⁹, conform cărora textele psal-

⁹ *Istoria literaturii române*, ed. a II-a p. 137

tirilor calvino-române sînt de o valoare literară scăzută. Cursivitatea unora dintre versuri impune reanalizarea afirmației lui L. Gáldi¹⁰ care a găsit în textul lui Viski „urme de metru iambic”. Această analiză trebuie făcută prin colaționarea tuturor textelor românești și prin confruntarea cu textul lui Szenci Molnár și cu muzica pentru care au fost compuse¹¹. Un fenomen căruia nu putem să-i oferim momentan nici o explicație este faptul că majoritatea psalmilor versificați în care apare și rima se află între primii 50, ceilalți fiind de un nivel artistic evident mai scăzut.

Confruntarea manuscriselor pe care le avem arată existența unei înrudiri evidente :

Halici-tatăl : [*Psalmul 1*]

Care nu imblă în sfatul răilor
Și nu va sta pre cale de păcat,
În scaunul de bădtjocură nu șede,
Ce în legea Domnului se dezmiardă,
Aceasta-i grija ziua și noaptea,
Om ca acela-i fericit adevăr.

Graduale :

Care nu imblă în sfatul răilor
Și nu va sta pe cale de păcat
În casa de badjocură nu șede,
Ce în legea Domnului se dezmiardă,
Aceasta-i grija ziua și noaptea,
Om ca acesta-i fericit adevăr.

Viski :

Care nu imblă în sfatul răilor
Și nu stă în calea păcătoșilor,
În scaunul de bádjocuroși nu șede,
Ce în legea Domnului se dezmiardă,
Dziua și noaptea aceasta-i grija,
Dzäu, că-i fericit omul ca cela.

Istvánházi

Care nu umblă în sfatul răilor
Și nu stă în calea păcătoșilor,
În scaunul bajocuroșilor nu șeg'e,
Ce-n l'egea Domnului se g'ezmn'ardă,
Dzua și noapt'a aceasta-i grija
Dzäu, că-i fericit omul ca cesta.

fragmentul lui Halici asemănîndu-se cu cel din *Graduale* iar textele din Viski și Istvánházi făcînd corp comun.

¹⁰ Gáldi, L., *Introducere în istoria versului românesc*, 1971, p. 14, 90.

¹¹ Textul psalmilor lui Szenci Molnár a fost însoțit de la prima sa editare de note muzicale. O bună ediție a psalmilor versificate de acesta și a notelor muzicale o găsim în *Régi magyar költők tára XVII század*, vol. Szenci Molnár Albert, *Költői művei* ed. de Stol Bela, Budapesta, 1971.

Cert este că nici unul dintre textele pe care le avem la dispoziție nu reprezintă originalul, ci copii (varianțe) mai mult sau mai puțin fidele ale traducerii originale. Tipul diferențierilor care apar între manuscrise ne poate impune concluzia că, în paralel cu circulația scrisă a copiilor, va fi intervenit și vehicularea orală a cîntecelor, întrucît, după cum am afirmat, psalmii sînt mult cîntați la calvini. Numai astfel putem explica asemănări care apropie cînd unele, cînd altele dintre manuscrise fără o regulă anume, Astfel, Psalmul 8 sună în *Graduale* :

Laudă-te și cei poroboci mititei,
În gura lor sfînt numele-ț poartă ei.

la Viski :

Laudă-te și cei poroboci mici,
În gura lor sînt numele-ț poartă ei.

și la Istvánházi :

Laudă-t'e și cei copt'ii mit'it'ei,
În gura lor sfînt numel'e poartă ei.

unde, la Istvánházi se schimbă *poroboci* cu *copii*, iar la Viski *mititei* cu *mici*. Schimbarea de la Viski aduce, însă, și o deteriorare a rimei.

Diferențierile sînt în unele cazuri atît de semnificative, încît putem presupune că sîntem în fața unor traduceri diferite ale aceluiași text. *Graduale* :

Doamene, ispășenia mea,
Cu zi, cu noapte strig la tine.
Rugăciunea mea o ascultă
Și caută tu nevoia mea. [...]
Sufletul meu cu rea boală
S-au pomovit și umplut tare,
Ca care s-au gătat pre moarte
Și coboară pre păcură !/.

Viski :

Domnul ispășeniei mele.
La tine strig ziua și noaptea.
Rogu-mă cum eu innaintea ta
Să meargă rugăciunea mea. [...]
Și-mi socolește milciuala.
Sufletul meu cu dosadă
S-au implut și s-au săturat
Și amu s-au apropiat
Viața mea de gropniță.

Istvánházi :

Domnul ispășen'iei mel'e
Dzua și noapt'a strig eu la t'in'e. —
Rogu-mă cum innaint'a ta
Să meargă rugăciun'a mea. [...]
Sufletul mn'eu cu dosadă
S-a umplut și s-au săturat,
Ca cela-i ce-i pe groapă gata
Și merje el pe păcură. /Psalmul 88/

În faza actuală a investigațiilor nu se poate afirma decît că manuscrisele cele mai vechi (fragmentul lui Mihail Halici-tatăl și *Graduale*) sînt cele mai apropiate de ceea ce va fi fost traducerea inițială, cele mai recente (Viski, Istvánházi) aducînd — mai ales cea din urmă — o evidentă deteriorare a textului poetic. Cert este că nici una dintre ele nu reprezintă o traducere originală, așa cum s-a afirmat uneori.

E mai greu de stabilit cînd s-a făcut această traducere. Cu siguranță ea nu a fost executată decît după 1620, cînd psalmii lui Szenczi Molnár sînt impuși definitiv la calvinii maghiari, în detrimentul altor traduceri versificate ale psalmilor, și înainte de 1640, de cînd trebuie să dateze, după N. Drăganu, manuscrisul lui Halici-tatăl ¹².

Avem, astfel, un monument literar redactat înaintea multor încercări de versificații de la noi și care, în conexiunile sale mai îndepărtate, pune în legătură în mod neașteptat literatura noastră veche cu manifestările Renașterii și Barocului timpuriu european.

¹² Pentru datare ar putea fi luată în considerație și condiția pusă de către Ștefan Geleji Katona candidatului Meletie la pătoria scaunului Bălgradului: „Cinteele calvine traduse în românește și întrebuințate de cei din Caransebeș și Lugoj să le tipărească și să le vestească înainte și după predică sau rugăciuni în toate adunările”, apud N. Drăganu, *op. cit.*, p. 88.

LA „PREDICA PER IL TRAPASSO DELLA SS. MADRE DI DIO” DI ANTIM IVIREANUL

PAOLO D'ACHILLE

„Il desiderio e l'amore che vedo in questa onesta e santa riunione, mi spingono, pur non essendone capace, a parlare, sebbene la mia parola non sia degna affatto di dilettere in alcun modo le orecchie degli ascoltatori, ma d'altra parte è lo stesso Cristo, il Signore, che anche per mezzo delle mie parole rozze imbandirà la mensa spirituale davanti al vostro amore, così come saziò con cinque pani cinquemila anime e rimediò alla povertà e alla insufficienza dei suoi discepoli con la ricchezza della sua grazia...”

Con questo solenne attacco Antim Ivireanul apre una delle sue *Didahii*¹ la „Predica per il Trapasso della SS. Madre di Dio”, che si celebra il 15 agosto.

Si tratta di una delle prediche più notevoli dal punto di vista stilistico, e come tale ha trovato anche posto in antologie², sebbene non sia quella che chiarifichi meglio la poetica del metropolita, l'impostazione da lui seguita nella costruzione dei propri sermoni. Nell'ambito dell'opera di Antim, infatti, essa rappresenta per molti aspetti un „unicum”.

In genere, l'Ivirean imposta le sue omelie accostando ad una parte teologica, comprendente l'esegesi del Vangelo del giorno o la presentazione della solennità celebrata, una parte di insegnamento morale ai fedeli. E' proprio in questa parte finale che Antim, svincolandosi dagli influssi della tradizione, riesce a sollevare il tono del discorso a quello ora di incalzante requisitoria e di tremendo atto di accusa contro i peccati del tempo, ora invece di paterna consolazione, di affettuoso conforto tra i mali del secolo. Questa struttura bipartita, naturalmente, non è sempre rigida: in alcune prediche, ad es., la parte di insegnamento morale manca del tutto. In particolare ciò si rileva nelle prediche che il ms. A³ intitola *cazanie* anziché *cuvînt de învățătură*, che mostrano, rispetto alle altre, uno schema più unitario e lineare⁴.

¹ Antim Ivireanul, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București 1972, pp. 16—22.

² Al. Rosetti — B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, București, 1961, vol. I, pp. 172—175.

³ Questo manoscritto, rinvenuto dallo Ștrempel nella Biblioteca di Academia Bucurest e da lui scelto come base di un'edizione critica forse suscettibile di miglioramenti, è tutt'altro che privo di errori. Tuttavia si tratta del ms. più antico e, per certi aspetti, di quello più vicino all'autore.

⁴ Gli studiosi concordano nel non dare importanza a questa differenza di denominazione. Proprio in base ad un'analisi interna delle prediche stesse, essa non sembra affatto, invece, priva di significato, perché definisce una tipologia di sermoni alquanto diversa.

Tra le *cazanii* va inserita anche la nostra predica, che però non può considerarsi di esegesi: si tratta piuttosto di un discorso in lode della Vergine. E' un „unicum” perché, anche rispetto alle altre tre prediche scritte in elogio di santi, come quella per gli apostoli Pietro e Paolo, nonché le due per Costantino, denota uno stile più elevato e poetico, una eleganza formale più sorvegliata, tanto che non ci sembrerebbe azzardato definirla come un vero e proprio inno alla Madre di Dio.

Più delle altre *didahii* l'omelia è vicina alle prediche patristiche, tanto nel contenuto quanto nella forma. Un altro motivo di interesse, quindi, consiste nel fatto che il suo studio fornisce preziose indicazioni sul dibattuto problema dei rapporti di Antim con la patristica bizantina.

Diremo innanzi tutto, riguardo al tema della predica, che la celebrazione della festività dell'Assunzione, anche se alquanto tardiva, godé di molta diffusione nel mondo greco orientale⁵. Le prime prediche per questa circostanza risalgono infatti solo al sec. VI, e si devono a Giovanni di Tessalonica e a Modesto; altre più tarde sono opera di Gregorio Palamas e di Germano di Costantinopoli⁶. Particolarmente importanti, poi, sono le tre prediche di Giovanni Damasceno, che scrisse anche due omelie per la nascita della Vergine e una per l'Annunciazione⁷. E' probabile che proprio il Damasceno, citato varie volte nelle *Didahii*, sia stato la fonte principale di Antim. Altri notevoli punti di contatto si riscontrano con alcune prediche mariane di Efrem il Siro⁸, mentre, tra le altre fonti, non si possono non segnalare il Cantico dei Cantici, tenuto del resto ben presente anche dal Damasceno, e la tradizione innografica che fa capo all'Ascatiso. Bisogna infine ricordare che una predica per questa occasione fu scritta anche da Elia Miniato⁹, colui che da molti studiosi rumeni viene considerato il „modello” di Antim, e che una predica per l'Assunzione della Madre di Dio ci è giunta anche nella raccolta di Varlaam¹⁰.

I punti di contatto con questa tradizione verranno segnalati via via che si presenteranno, fermo restando che, secondo la consuetudine di Antim, le citazioni patristiche sono inserite nel contesto senza che ne sia indicata esplicitamente la fonte, il che rende spesso ardua la loro individuazione. Del resto, è questo un uso abbastanza comune: l'Olteanu nota infatti che ogni predicatore successivo soleva riprendere molti passi di autori precedenti senza menzionarli neppure¹¹. La predica del nostro metropolita ha comunque una caratteristica che sembra differenziarla dalle altre: mentre il nucleo di tutte le prediche dedicate a questa festivi-

⁵ Cfr.: L. Carli, *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei sec. VII e VIII*. Roma, 1941; G. Matteucci, *L'assunzione di Maria Santissima nelle chiese separate d'Oriente*, Roma 1948.

⁶ Per questi ultimi v. Migne, *PG*, CLI^e XC VIII.

⁷ Le prediche del Damasceno sono edite in Migne, *PG*, XC VI.

⁸ Efrem il Siro, *Opera omnia*, Roma, 1732—1746 (in traduzione latina).

⁹ Il Matteucci, *L'assunzione*... cit. segnala di Elia Miniato il „Panegirico nella dormizione della Theotocos”, che non è stato, per il momento, da noi preso in esame. Cfr. S. Salaville, *Élie Ménélaès et l'Immaculée Conception; observations nouvelles à propos des diverses éditions des Διδάχαι*, in „Echos d'Orient”, XXVII (1928), pp. 278—295.

¹⁰ Varlaam, *Cazania 1643*, București 1934, pp. 482—490.

¹¹ P. Olteanu, *Contribuții la studiul literaturii omiletice in vechile literaturi bulgară și română*, in „Romanoslavica”, XIV (1967), p. 305—358.

tà mariana è costituito dalla dettagliata narrazione dell'assunzione di Maria sulla base di vari apocrifi¹² (si veda, ad es., la predica di Varlaam), Antim arriva alla descrizione, splendida ma rapida, di questo mistero solo verso la conclusione del suo discorso. Inoltre, per quanto riguarda in particolare il rapporto col Damasceno, si nota che tutte le prediche di questo padre della Chiesa rivelano la loro destinazione alla lettura, più che all'esposizione a voce. La lunghezza delle prediche, che a noi moderni sembra spesso davvero eccessiva, le frequenti ripetizioni, il fatto che i discorsi non seguano una linea di sviluppo ma insistano sempre sui medesimi concetti, fanno, in effetti, dubitare che queste omelie venissero davvero pronunciate. Al contrario la *cazanie* di Antim, pur avendo anch'essa un carattere innografico, pur essendo anch'essa retoricamente impostata, presenta le caratteristiche del discorso rivolto ad un pubblico.

Accanto a periodi ampi, attenti alle clausole ritmiche, classicheggianti, abbiamo anacoluti propri dello stile parlato; accanto a parole rare e preziose troviamo, se pure in minor misura, termini del linguaggio comune. Direi anzi che in questo senso la predica è esemplare, perché realizza quell'equilibrio fra solennità e quotidianità, fra stile sublime e stile corrente, che è propria del migliore Antim.

Torniamo ora ad esaminare l'inizio del sermone. In questo caso Antim non esordisce con una citazione dalle Sacre Scritture, come fa invece molte altre volte¹³; tuttavia il metropolita inserisce subito nell'omelia un riferimento evangelico, accennando, al miracolo della moltiplicazione dei pani (Giov. VI, 1 sg.). Al gusto moderno, in verità non sempre queste reminiscenze riescono gradite. Dobbiamo però tenere presente che la conoscenza della *Bibbia* era in passato molto profonda anche presso i laici, per cui le citazioni scritturali, frequentissime in tutta la tradizione omiletica, suonavano molto familiari all'uditorio.

Nel nostro caso, poi, il riferimento evangelico non stona affatto, ma anzi contribuisce a dare solennità all'attacco che è, in effetti, uno dei più elevati delle *Didahii*. Si tratta di un unico periodo, dall'andamento che si direbbe latineggiante, ricco com'è di coordinazioni e subordinazioni. Anche la terminologia usata, („addolcire le orecchie degli ascoltatori”, „il banchetto spirituale”) appartiene ad una tradizione retorica che affonda le sue radici nel mondo classico e che Antim, la cui cultura era vastissima¹⁴, dimostra di conoscere.

¹² Per quanto riguarda gli apocrifi sull'assunzione cfr.: Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*... Leipzig, 1866, p. 95-112; M. Jugie, *La littérature apocryphe sur la mort et l'Assomption de Marie à partir de la seconde moitié du VI siècle*, in „Echos d'Orient”, XXIX (1930), p. 265-295.

¹³ Le prediche che si aprono con una citazione biblica, in genere tratta dal Vangelo del giorno, sono in tutto diciannove. L'altra predica per il Trapasso della Madre di Dio inizia con un versetto del Magnificat (Luca I, 48).

¹⁴ Vari sono i personaggi della storia antica citati nelle *Didahii*: Artaserse, Alessandro Magno, Tiberio, Biante, uno dei sette savi. Antim dimostra inoltre di conoscere Socrate („Conosci te stesso”), Empedocle (la teoria dei quattro elementi); nomina Esodo, Anassagora, Aristotele, Democrito, Anassimene. I nomi qui allineati confermano che l'orizzonte del metropolita abbracciava anche il mondo classico. Si intende, però, che al di là di questi riferimenti diretti, molte volte segnalati dagli studiosi, la cultura di Antim traspare soprattutto dalla sapienza retorica, con cui egli costruisce le prediche dai calchi e dai prestiti linguistici dal greco, nonché dal sostrato filosofico e teologico della sua predicazione.

Abbastanza singolare e strano sembrerebbe dunque il termine *neriticit* (quasi a dire 'rozzo, non elaborato'), che il predicatore attribuisce al suo discorso, così sapientemente costruito. Ma il termine si nega già da solo perché si tratta di una raffinata parola conosciuta dallo stesso Antim. Inoltre, esso va considerato nell'ambito della „*professio humilitatis*”, altro fondamentale motivo dell'esordio di questa, come di altre prediche, in cui Antim lamenta la propria indegnità, la propria pochezza, la propria ignoranza.

Molti studiosi, proprio basandosi su queste espressioni, hanno creduto di dover esaltare la modestia del metropolita come una delle sue virtù precipue. Si tratta di una deduzione accettabile, a patto di non dimenticare il valore retorico della professione di umiltà come mezzo di „*captatio benevolentiae*” presso gli ascoltatori, colti e dunque severi.

Anche la scelta dello stile sublime, del resto (nel passo che stiamo esaminando è significativo l'uso dell'astratto per il concreto, per cui, anziché „davanti a voi che mi amate” è detto „davanti al vostro amore”) può spiegarsi col fatto che questa predica fu pronunciata per una festività solenne, quando assistevano i nobili, i dignitari di corte, il principe stesso. Alla fine della predica sarà lo stesso Antim a rivelarci la composizione dell'uditorio, ma ancora prima di arrivare alla „*peroratio*” siamo in grado di comprendere quale raffinato pubblico fosse presente al sermone proprio in base allo stile elevato dell'omelia e alle parole reverenti del predicatore nei riguardi degli ascoltatori. Qui Antim parla di „desiderio e amore”, di „onesta e santa riunione”, e si tratta di espressioni usate anche in altre prediche, destinate allo stesso pubblico.

Ad onor del vero, in base alle testimonianze delle stesse *Didahii*, della onestà e della santità dei fedeli del tempo c'è quanto meno da dubitare: invidie reciproche, furti, delazioni, soprusi, ipocrisie erano comportamenti diffusi (non solo allora, del resto...), di cui Antim, dall'alto dell'ambone, era implacabile avversario. Spesso, però, all'inizio delle prediche, egli sembra dimostrarsi rispettoso nei confronti di quei fedeli che poi non esita a rimproverare aspramente per i loro peccati. Questo atteggiamento, apparentemente contraddittorio, si spiega invece agevolmente, oltre che con la presenza dei nobili, che, se proprio non mette in soggezione Antim, certo lo spinge inizialmente a non urtare la loro suscettibilità, con un altro motivo, umanamente più alto: l'insieme dei fedeli è, per il metropolita, comunque sacro. Al di là di quelli che possono essere i peccati dei singoli, il riunirsi insieme per santificare il nome di Dio, per pregare insieme, dal piccolo al grande, in un momento così difficile per la cristianità rumena, è sempre per lui degno di lode.

Procedendo nel nostro esame del testo, notiamo che il passo successivo prende spunto ancora dal riconoscimento della propria pochezza. Antim afferma di aver meditato a lungo pur di trovare qualcosa di nuovo da dire in lode della Madre di Dio, ma non c'è riuscito, perché la sua mente è „turbata dalla nube dell'ignoranza e soprattutto ottenebrata solo a considerare i divini e luminosissimi doni di lei”. Non gli resta dunque che salutare Maria con il saluto che le fu dato da Dio prima di tutti i secoli per mezzo dell'arcangelo Gabriele: „Rallegrati, tu che sei piena di grazia, il Signore è con te”.

Dal punto di vista teologico si potrebbe forse sottolineare l'espressione „prima di tutti i secoli”: prima della stessa creazione, dunque, Dio aveva scelto la Madonna (più oltre si dirà ancora „Dio la scelse prima di tutti i secoli, perché gli fosse dimora eterna”). Si tratta però di un concetto normale nell'ambito dell'ortodossia.

Vorrei piuttosto soffermarmi sul fatto, già segnalato, invero, dal Ciurea¹⁵, che Antim, ad un certo punto, inserisca una sua libera traduzione dei vv. 10—11 dell'Inno Acatisto, che però non cita direttamente¹⁶. I versi nell'originale suonano:

χαῖρε ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς,
χαῖρε βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.¹⁷

Antim li traduce impeccabilmente, adattandoli al suo discorso, così: „inălțimea fecioriei ei, intru carea cu anevoe să sue gindurile omenesti și adincimea darurilor ei, carele nu să pot vedea lesne nici cu ochi îngerești”. E' curioso che nel corso della predica siano rari gli altri punti di contatto con l'inno, che avrebbe invece potuto fornire una gamma di immagini ricca e ricercata.

Approdata alla citazione del saluto dell'angelo, l'omelia si impernia a lungo su di esso. Antim nomina infatti personaggi biblici che „trovarono grazia davanti a Dio”, per affermare che la Vergine è al di sopra di tutti, in quanto a lei sola l'annuncio di grazia fu dato da Dio apertamente. Tutti i personaggi biblici di cui si parla (Abele, Enoc, Noé, Abra- mo, Giuseppe, Mosé, David), sono nominati anche nel cap. 11 della lettera agli Ebrei di San Paolo, circostanza forse non casuale¹⁸.

Se dunque il saluto angelico pone la Vergine al di sopra di tutti, a parere di Antim è lo stesso nome Miriam, che rivela la eccezionalità della Madonna, seconda solo a Gesù. Come infatti al nome di Gesù, che è al di sopra di ogni altro, si piega ogni ginocchio celeste, terreno e infernale¹⁹, così anche Maria è più onorata in cielo dei Cherubini e dei Serafini, più riverita in terra di una imperatrice, più temuta nell'inferno che non tutti i santi. E'probabile che in questo punto Antim tenga presente varie fonti patristiche e innografiche²⁰, nonché l'apocrifo della discesa di Maria all'Inferno²¹.

¹⁵ Al. Ciurea, *Antim Ivireanul predicator și orator*, in „Bis. Ort. Rom.”, LXXIV (1956), p. 775—817. Della letteratura su Antim che ho avuto a disposizione, l'articolo del Ciurea risulta come quello meglio condotto e più approfondito. Non mi è stato disponibile, ad es. lo studio: E. Negrici, *Antim. logos și personalitate*, București, 1971.

¹⁶ Anche in una delle importantissime lettere scritte al principe Costantin Brincoveanu Antim traduce due versi dello stesso inno, pur non citandolo esplicitamente.

¹⁷ R. Cantarella, *Poeti bizantini*, Milano, 1948, v. I, p. 86.

¹⁸ Da un attento esame delle *Didahii* risulta infatti che le lettere dell'apostolo sono tenute spesso presenti da Antim nell'impostazione di alcuni passi delle prediche.

¹⁹ Cfr. Lettera ai Filippesi, II, 9—10.

²⁰ In particolare il passo di Antim „mal cinstlità in cer decit heruvimii și mal slavită fără de asemănare decit serafimii” ricorda questo di Germano di Costantinopoli: “Χερουβίμ εἰδοξωτέρα καὶ Σεραφίμ τιμωτέρα” (Migne, PG, XCVIII, 307) e quest'altro di Efrem il Siro: „honoratior Cherubim ... sanctior Seraphim et incomparabiliter reliquis omnibus supernis exercitibus gloriosior” (Efrem, *Opera*..., ed. clt., III, 575).

²¹ *L'Apocalisse della Madre del Signore*, a cura di Mario Ruffini, Firenze, 1954.

Di gusto ancor più tipicamente bizantino è il passo successivo: le interpretazioni allegoriche del nome di Miriam e del saluto angelico. Il nome simboleggerebbe la Trinità, perché è di tre sillabe, le due nature di Cristo, perché ogni sillaba è formata da due lettere, i sei misteri della fede, perché le lettere sono in tutto sei. Il saluto, da parte sua, è simbolo anch'esso della Trinità, perché la parola „Rallegrati” simboleggia il Figlio „gioia del mondo”; „piena di grazia” ricorda lo Spirito Santo, „fonte della grazia”; „il Signore è con te” si riferisce al Padre, che è Signore di tutte le cose. Antim sembra rivendicare l'originalità di questa interpretazione: dice infatti „secondo il mio ignorante giudizio”, a può anche darsi che sia così. Forse una fonte di Antim potrebbe essere indicata dall'interpretazione acrostica del nome di Maria data da Ippolito di Tebe²². Anche se non fosse questo l'antecedente diretto, è certo che qui più che mai si avverte l'influsso delle interpretazioni allegoriche bizantine, ricercate, colorite, brillanti, seppure, in fondo, piuttosto vacue. Rispetto ad altre immagini artificiose e poco convincenti che figurano nelle *Didahii*, questa del „senso mistico del nome di Miriam” (Călinescu)²³ conserva ancora un suo fascino arcano.

Il passo successivo è, se non proprio uno squarcio lirico, certo un momento altamente poetico. Dio, nella sua onnipotenza, avrebbe potuto creare un universo più bello di questo che ha creato, ma non una creatura più perfetta della Vergine; questo il significato del passo. E' però necessario riportare per esteso il testo, che si affianca degnamente ad altre descrizioni delle *Didahii*, altrettanto belle ed ugualmente raccordate a meditazioni teologiche:

„Ma Dio, che solo con una parola fece e creò tutte le cose visibili e invisibili, può veramente, con la sua assoluta onnipotenza, fare stelle più luminose di queste che brillano nel cielo, e una luna più bella di questa che ci guida la notte, e un sole più brillante e più luminoso di questo, che oscura con la sua luce tutte le altre luci, a cieli più grandi e più ampi in circonferenza, e uccelli con voce più dolce e fiori più profumati e alberi più alti e più fruttiferi e venti più salubri e atmosfere più giovevoli e animali in maggior numero e di più specie; e più mondi di questo che abitiamo può costruire, più meravigliosi in grandezza e in perfezione. Ma una creatura che superi in dignità la Madre di Dio non potrà farla mai, sebbene sia onnipotente. Perché, come non è possibile non dico pensare, ma neppure immaginare con la mente un essere più santo e più alto della divinità, così neppure una creatura superiore a quella che partori un Dio che si è fatto uomo...”

La tradizione descrittiva del mondo classico si fonde qui mirabilmente con una sensibilità tutta cristiana nella contemplazione del creato per approdare poi ad una esaltazione della Vergine davvero singolare. La Madre di Dio è direttamente appena nominata, ma tutti gli aggettivi

²² Diekamp, *Hippolytus von Thoben*, Münster, 1898, p. 49. Riportiamo per esteso il brano: „Οἵτινες ἐπιπέσειν ἐπὶ τῆς νεάνιδος ἐπιθέοντες Μαριάμ αὐτὴν ἐπωνόμισαν· ἕπερ δὴ ὄνεια ἐρμηνεύθην παρὰ τῶν τὰ θεῖα σφῶν τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου γένεσις παρ' ἐμοῦ. διὰ γὰρ τῆς ἀκροστιχίδος τοῦ ὀνόματος τὸν νοῦν κατελήγαμεν. ΜΑΡΙΑΜ. Μένη. Αὐτή. Ἔρμηνεύεται. Ἰού. Ἄπαντας Μισοκάλου”.

²³ G. Călinescu, *Istoria literaturii române...*, București, 1941, p. 17.

che Antim ha riferito alle creature di questo „mondo perfetto” che Dio non volle creare (luminoso, bello, brillante, dolce, alto, benefico, meraviglioso, perfetto) li sentiamo rivolti a lei: è la sua immagine, dunque, che assomma tutte queste qualità, trionfando in questa sorta di eden fantastico.

E' naturale che un così bel momento introduca, quasi sfociandovi, nella parte più propriamente innografica del sermone, in cui più stretti si fanno i legami con la *Bibbia* e la *patristica*.

Abbiamo otto periodi, di varia lunghezza, ma tutti iniziati con „Aleasă iaste...” (Eletta è... Eletta è... Eletta è). Si tratta di un procedimento iterativo abbastanza frequente in Antim, così come nelle omelie dei padri della Chiesa. In questo caso sembra voler riecheggiare le litanie e gli inni in lode della Vergine. Inizialmente leggiamo tre similitudini: „Eletta è come il sole... Eletta è bella è come la luna... Eletta è come l'alba.” Poi, alle similitudini succedono delle vere e proprie metafore: „Eletta è perché è la fonte... Eletta è perché è il cipresso... Eletta è perché è il giglio”.

Molte delle immagini che Antim presenta risalgono al Cantico dei Cantici²⁴ così il giglio tra le spine (Cant. II, 1), il giardino chiuso e la fonte sigillata (Cant. IV, 12), il sole, la luna e l'alba (Cant. VI, 10). Altre immagini sembrano riecheggiare l'Acatisto e altri inni mariani. Ognuna serve per impostare una frase retoricamente costruita. Il Călinescu, a proposito di questo passo, ha parlato di „elogio francescano svolto con una cadenza fastosa come una coda di pavone”²⁵; altri di „momento di purezza lirica”. Certamente anche qui è avvertibile l'influsso della letteratura bizantina; in particolare è significativo che molte delle immagini bibliche usate da Antim siano attestate anche nelle prediche mariane del Damasceno. In un passo „...è vergine prima di partorire, vergine durante il parto, vergine anche dopo il parto”, Antim sembra citare direttamente il Damasceno²⁶. L'espressione era comunque topica, perché è attestata anche in Efrem il Siro²⁷ e si incontra molto simile anche in una predica di Varlaam: „și nainte de naștere și în naștere și după naștere fecioară ești” (sei vergine prima del parto e durante il parto e dopo il parto)²⁸.

La scoperta delle fonti a cui l'Ivirean ha attinto, o per meglio dire delle tradizioni cui si è direttamente collegato, non deve indurre a sminuire il valore letterario della predica: le citazioni bibliche e patristiche, i riecheggiamenti sono dal predicatore rielaborati e organicamente con-

²⁴ La predilezione dei predicatori mariani per questo libro biblico è dovuta all'interpretazione allegorica della Sposa, vista come la Vergine, oltre che come la Chiesa.

²⁵ G. Călinescu, *Istoria literaturii române. Compendiu*, București, 1968, p. 9.

²⁶ Ecco tre passi del Damasceno probabilmente tenuti presenti: „...τὴν πρὸ τοῦ τοκευτοῦ παρθένον, καὶ ἐν τῷ τοκευτῷ παρθένον, καὶ μετὰ τοῦ τοκευτοῦ παρθένον” (Homilia I in Nativitate B. V. Mariae, in Migne, PG, XCVI, 667); „...καὶ πρὸ τοῦ τοκευτοῦ, καὶ ἐν τῷ τοκευτῷ, καὶ μετὰ τοῦ τοκευτοῦ, ἀπαρθέτως διαμένουσα” (Hom. in Annuntiationem B. V. Mariae, in PG, XCVI, 655); „...αὐτὴ δὲ καὶ πρὸ τοκευτοῦ, καὶ τοκευτοῦ μένει, παρθέτως, καὶ μετὰ γέννησιν” (Hom. II in Dormitionem B. V. Mariae, in PG, XCVI, 723).

²⁷ „Virgo ante partum, virgo in partu et virgo post partum” (Efrem, *Opera...* ed. clt., III, 575).

²⁸ Varlaam, *Cazania...* clt.

nessi²⁹. Qualche immagine, poi, denota una sensibilità delicata. Ricordiamo almeno quella della luna che oscura le altre stelle, che ricorda (sembra impossibile pensare ad una qualche dipendenza) due splendidi frammenti di Saffo :

„Le stelle intorno alla bella luna ora nascondono il fulgido volto” ; „... la luna dita di rose tutte vince le stelle”³⁰.

La predica prosegue ricordando vari episodi biblici interpretati come prefigurazioni della Vergine apparse ai profeti : il roveto ardente di Mosé (Esodo III, 2) ; il bastone fiorito di Aronne (Num. XVII, 23) ; la scala apparsa a Giacobbe (Genesi, XXVIII, 12, letteralmente citato) ; la porta vista da Ezechiele (Ez. XLIV, 1—3) ; la lana di Gedeone (Giudici, VI, 37) ; il monte di Daniele (Dan. II, 34). Anche queste interpretazioni figurative sono attestate nelle prediche del Damasceno. Sembrebbero invece solo di Antim, sebbene anche esse mutuata dalla tradizione omiletica mariana, quelle del bosco ombroso di Abbacuc (Ab. III, 3) e quella del letto di Salomone, di cui non sono riuscito a rintracciare con precisione la fonte biblica, e che comunque è citato anche da Efrem il Siro³¹ ed è spesso tenuto presente nella iconografia e nella innografia mariana orientale³².

Nell'ultima parte della predica, prima della chiusa, Antim ricorda la festività del giorno, l'ascensione di Maria. La descrizione che egli ci offre è una vera e propria apoteosi. La Vergine lascia la tristezza per raggiungere la gioia, mentre gli apostoli portano il suo corpo nell'orto dei Getsemani per il seppellimento. Maria, splendidamente vestita, affida la sua anima al figlio ; le potenze celesti si meravigliano del suo trionfo ; il cielo apre le sue porte e accoglie colei che riconciliò il cielo e la terra, Dio e l'uomo.

Anche qui Antim ha inserito nel contesto citazioni dal Cantico dei Cantici (VI, 10 e VIII, 5) e dal Salmo 44, 10, frequenti in tutte le prediche mariane ; anche qui una frase sembra tolta da una predica del Damasceno³³ ; anche qui, però, l'insieme è originalmente ricreato in una visione che può ricordare le icone bizantine e che ai occidentali fa pensare all'Assunta del Tiziano.

Arrivata al suo culmine, la predica termina. Resta solo la „peroratio”, in cui Antim invita brevemente i fedeli a celebrare la festa della Vergine, rivolgendosi poi alla stessa Maria, perché protegga il suo popolo ed interceda presso Dio in favore del principe, dei nobili e di tutto il paese, donando loro la prosperità.

²⁹ Nel Damasceno, ad es., le reminiscenze bibliche si sviluppano nel corso di tutta la predica. Antim, invece, riesce a concentrarle tutte in un solo passo, perché il suo sermone segue una linea di sviluppo più moderna e viva.

³⁰ Si tratta dei frammenti 34 D (vv. 1—2) e 96 D (vv. 9—10), che abbiamo citato nella traduzione di R. Cantarella (*Letteratura greca*, Milano—Roma 1964, p. 94 e 91).

³¹ Efrem, *Opera...* ed. cit. III, 530.

³² Cfr. S. Der Nersesslan, *Le lit de Salomon. Recueil de travaux de l'Institut d'Études Byzantines*, t. VIII (1), *Mélanges G. Ostrogorsky*, Belgrad, 1963, p. 77—82.

³³ Si tratta della frase : „Astăzi isă da preasfint sufletul ei în mînăle Filului ei”, che ricorda, molto da vicino, questi due passi del Damasceno : “Οὐκ αὐτῇ μᾶλλον ταῖς χερσὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν παρατίθηται.” (Hom. I in Dorm. B. V. Mariae, in *PG*, XCVI, 705) e “Εὐς χειρᾶς σου. Τέκνον ἐμόν τὸ πνεῦμα μου παρατίθημι.” (Hom. II in Dorm. B. V. Mariae, in *PG*, 735). Naturalmente, la frase riecheggia le parole di Cristo sulla croce (Luca, XXIII, 46).

In questa chiusa non si può fare a meno di sottolineare il cambiamento di stile rispetto alla parte precedente: da uno stile sublime si passa ad un tono ancora solenne, ma un po' più dimesso, tanto che la scrittura accoglie alcuni anacoluti. Si possono segnalare, ad es., la „concordatio ad sensum”: „Questo popolo... non osano” ed il forte anacoluti: „Per questo io... essendo loro padre spirituale... per mezzo mio ti pregano tutti”.

Nell'invocazione finale alla Madonna, Antim è invece più impersonale e si rifà a modelli ormai canonici. Il passo è infatti molto simile a quello corrispondente della predica di Varlaam. In particolare Varlaam scrive: „Signora, imperatrice e gloria dei cristiani, più alta del cielo e più pura del sole, vergine e madre del figlio di Dio, speranza dei peccatori e approdo per chi è sbattuto dalle onde, guarda i tuoi uomini! Vedi il tuo gregge, siamo le pecore del tuo gregge, proteggici, salvaci dai lupi invisibili, dai demoni!... Vedi, o Vergine, le nostre amarezze, vedi le necessità, vedi le malvagità che ci circondano!”

E Antim:

„O tu, signora su Dio, di cui sei madre, regina del cielo e della terra, gloria ed onore dei cristiani, che sei più alta dei cieli e più pura del sole, Vergine lodatissima, speranza dei peccatori e approdo di coloro che sono sbattuti dalle onde dei peccati, guarda il tuo popolo, vedi il tuo retaggio, non abbandonare noi, peccatori, ma proteggici e salvaci dalle insidie del diavolo, perché ora ci hanno stretto di amarezze, necessità, malvagità e sventure. Dacci la mano in aiuto, Vergine, perché siamo in pericolo!”

In base a questo raffronto sarebbe forse eccessivo e ingiustificato considerare il passo di Antim come un'allusione alle difficoltà del presente. E' indubbio che i riferimenti alla realtà storica del tempo, le prese di posizioni contro i „pagani dominatori” si colgano abbastanza di frequente nelle *Didahii*. A volte, tuttavia, gli accenni alle sventure e alle difficoltà della vita sembrano convenzionali e generici. Così sembrerebbe anche qui, sebbene il fatto che Antim non dica „ci stringono”, al presente, come Varlaam, ma „ci hanno stretto”, al passato, potrebbe alludere ad un preciso avvenimento, per cui, forse, si potrebbe parlare di attualizzazione. Poco più oltre, del resto, nell'augurio finale al principe, il metropolita prega la Vergine perché lo protegga dai „lupi visibili e invisibili”. Tale espressione, tradizionalmente riferita al diavolo, come fa appunto Varlaam nel passo sopra citato, viene invece manifestamente riferita da Antim ai Turchi, avversari aperti del voivoda e della cristianità rumena, e ai dignitari di corte, che per i propri interessi tramano contro il principe e vengono considerati da Antim come i veri responsabili delle sciagure presenti.

Siamo così pervenuti al solenne periodo finale della predica, che citiamo per esteso:

„(Cristo) ci renda degni tutti indistintamente di passare tutta la nostra vita onesta, pura e senza peccato, perché con una sola bocca e un solo cuore possiamo esaltare per sempre Dio e dire a te (Maria): Rallegrati, tu che sei piena di grazia; il Signore è con te”.

Si tratta di una frase finale, topica, che si trova ripetuta quasi alla lettera nell'altra predica scritta da Antim per la medesima festività. Posta dopo le frasi di saluto al principe e alla nobiltà, la frase, nella sua semplicità di scrittura, conclude degnamente la splendida omelia.

L'analisi che abbiamo dedicato a questa predica vorrebbe essere da parte nostra un primo contributo rivolto ad illustrare l'alta validità letteraria dell'opera del metropolita, che certo meriterebbe di essere meglio studiata e conosciuta anche in Italia ³⁴. La ricchezza e la complessità del sostrato culturale di questa produzione omiletica, ricchezza di cui abbiamo fornito solo un limitato saggio, costituisce inoltre un significativo esempio del patrimonio di tradizioni a cui la letteratura e la civiltà rumena seppero collegarsi, attingendovi gli elementi più consoni alla spiritualità nazionale e rielaborandoli con vigorosa originalità.

³⁴ L'unico studio in italiano su Antim che sia di un certo rilievo si deve a M. Ruffini (*Il metropolita Valacco Antim Ivireanul*, in „Olkoumenikon”, III (1966), p. 357–398).

APPROCHE TYPOLOGIQUE DE LA PASTOURELLE MÉDIÉVALE

MARIE-CLAIRE GÉRARD-ZAI

(Basel)

La pastourelle a depuis fort longtemps suscité l'intérêt des médiévistes. Dès 1846, Wilhelm Wackernagel s'interroge sur la portée de ce genre lyrique complexe et ambigu ; également A. Jeanroy, M. Delbouille, Ed. Faral et E. Köhler, pour ne citer que quelques noms ; trois thèses de doctorat lui seront consacrées : celle d'Edgar Piguët en 1927, de Mia Irene Gerhardt en 1950 et vingt ans plus tard, en 1970, celle de Michel Zink.

La pastourelle fut au centre des débats dans la discussion passionnée entre partisans et adversaires de la thèse d'une littérature populaire ou d'une littérature savante ; ce débat romantique sur l'art repose sur des fondements idéologiques et historiques. Cependant, quelque populaires que puissent être certains éléments constitutifs de la pastourelle, elle postule toujours l'existence d'une initiative individuelle et émane de la littérature courtoise.

Comme le dit excellemment Paul Zumthor (*Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972, p. 58), le médiéviste « se trouve sans cesse confronté à la profondeur d'un passé antérieur aux textes que nous possédons, et durant lequel les traditions dont ceux-ci relèvent se sont formées, d'où la perpétuelle et légitime tentation de remonter les pistes... » La pastourelle présente un terrain privilégié pour sonder l'origine des genres littéraires, et durant plus d'un siècle, des dizaines d'articles ont tenté de démontrer l'origine médio-latine ou celtique ou encore le reflet des *Eglogues* de Virgile dans les pastourelles d'oc et d'oïl. Les longues discussions sur la genèse de ce genre littéraire n'ont abouti à aucune solution satisfaisante et concrète.

Pour essayer de mieux cerner la pastourelle, il faut la définir. Trois éléments indispensables constituent le genre :

1) *L'exorde*. L'exorde de la pastourelle en langue vulgaire comprend tous les éléments qui se trouvent en dehors de la partie dialoguée de la pastourelle ; il s'agit généralement de la première strophe, quelquefois de la deuxième. Comme le démontre fort bien Elisabeth Schulze-Busacher (*CN* 38, 1978, p. 223—232), « il montre des procédés stylistiques qui n'appartiennent qu'à ce genre et qui ne semblent pas se rattacher au schéma de construction des strophes printanières des chansons d'amour ou au topos du *locus amœnus* selon la définition des arts poétiques. » (p. 224

L'agencement d'éléments caractéristiques de l'exorde de la pastourelle est composé d'un *argumentum a tempore* et d'un *argumentum a loco*. La scène se déroule toujours à la campagne à l'ombre d'un bosquet ou près d'une fontaine.

2) *La rencontre entre une bergère et un chevalier-poète*. Les arts poétiques du Moyen Age précisent que cette jeune fille peut être une bergère, une vachère ou une porchère, ou une gardeuse d'oies, etc. Dans la grande majorité des pastourelles conservées, il s'agit effectivement d'une bergère, d'une vilaine, d'une fille de la campagne et jamais d'une femme mariée. Fort éloignée de la dame hautaine et de son orgueilleux ascendant, notre bergère sera franche au plaisir, pourvue d'une ingénue complaisance et dotée d'un solide bon sens. Quant au chevalier, c'est le personnage qui dit « je » dans la pastourelle. Les auteurs ne s'attardent pas à le décrire, se bornant à le nommer « seigneur ». Tout le relief et la force expressive du genre tiennent au contraste entre les scènes décrites et la conception courtoise des relations. Il y a opposition manifeste entre deux classes sociales profondément différentes par les mœurs. Et c'est précisément cette différence qui permettra à l'auteur, selon les cas, de jouer avec celle-ci pour exercer sa critique à l'égard du monde artificiel de la courtoisie. Il y a également le personnage du berger qui apparaît dans certaines pastourelles. Nous l'éliminons de notre définition, en effet, nous verrons par la suite qu'avec son entrée en scène, nous n'avons plus affaire avec le genre de la pastourelle, mais il s'agit de petits tableaux d'idylles champêtres, de scènes rustiques, destinés à amuser un public courtois.

3) *Le débat*. Echange verbal entre le chevalier et la bergère durant lequel ce dernier fait des avances à la jeune femme ; le scénario peut varier : la bergère résiste, il lui promet des présents ou le mariage et à la faveur de cette duperie, il en vient à ses fins ; quelquefois, le chevalier recourt brutalement à la force. D'autres fois, la bergère est sauvée, le chevalier n'ayant pu la persuader de lui céder, il veut la saisir dans ses bras, elle crie alors au secours et des bergers se précipitent à son appel et mettent en fuite le séducteur.

Contrairement à la tradition des histoires de la littérature du Moyen Age et aux éditeurs d'anthologies de pastourelles (K. Bartsch, J.-C. Rivière, J. Audiau), je pense qu'à l'heure de faire le recensement des pastourelles en langue vulgaire, il faut retrancher environ une quarantaine de pièces. Effectivement, elles montrent une bergère dans un cadre agreste, mais il s'agit là de romances ou plutôt de *poésies pastorales*, ce sont de petits tableaux, des scènes rustiques entre bergers qui s'amuse, jouent des instruments de musique ou se querellent. Un des personnages-clé fait défaut : le chevalier-poète, ou s'il existe c'est comme témoin passif d'une scène entre vilains, également le débat entre le chevalier et la bergère manque. Je me contenterai de donner deux exemples. Le premier est de Cadenet, *L'autrier, lonc un bosc fullos*, édité dernièrement par Josef Zemp (*Les poésies du troubadour Cadenet*, Berne, 1978, p. 260—261). L'auteur développe, sous prétexte d'une situation de pastourelle, une tenson au sujet des médisants, dispute dans laquelle il remplace le troubadour-parテナire de la tenson par un berger dont les attributs sont ceux du poète

courtois ; son argumentation rappelle cependant la sagesse souvent désinvolte de la bergère de la pastourelle qui l'emporte sur son noble interlocuteur.

I L'autrier, lonc un bosc fullos
Trobiei en ma via
Un pastre mout angoissos
Chantan, e dizia
Sa chansos: „Amors,
Ie'm clam dels lauzenjadors,
Car la dolors
Qu'a per elhs m'amia,
Mi fai piègs que'l mia!"

III „Senher, pus 10 fals ressos
De lor gelozia
Vos platz, pauc elz amors,
Quar lor fellonia
Part mans amadors.
Qu'ieu pert midons pel trachors,
Et es errors
E dobla folhia
Qui en lor se fia*.

II « Pastre, lauzengier gilos
M'onron chascun dia,
E dizon qu'ieu sui joios
De tal drudaria
Don mi creis honors.
E no'n ai autre socors,
Perc'l paors
Que cil n'an, seria
Vertatz, s'ieu podia ».

IV « Pastre, ieu no sui ges vos,
Que'l maritz volria,
Bates midons a sazors,
Qu'adoncs la'm daria.
Quar per aitals flors
Las an li gelos pejors;
Qu'ab las melhors
Ten dan vilania
E'i val cortezia ».

L'ironie cultivée par Cadenet est élevée ici jusqu'aux confins du sarcasme. On sait combien la fleur est le symbole de la beauté et de la pureté féminine. On se bornera à rappeler la chanson 5 de ce même troubadour : Ai, dousa flors ben olenz, Plus clara que flors de lis (v. 1—2). La transposition au portrait ridiculisé de la scène de ménage semble presque un tour de force. Il est évident que, malgré la présence du chevalier, d'un berger et du cadre agreste, cette pièce n'a plus rien à voir avec une pastourelle, et cependant, elle figure dans les anthologies de pastourelles et elle est citée comme appartenant de plein droit à ce genre littéraire par les critiques. Un autre exemple d'une pièce en langue d'oïl (Bartsch II, 22 et n° 48 chez Rivière) *La doucours del tens novel*.

I La doucours del tens nouvel
fait changier ire en revel
et acrestre joie.
4 Por lo comancement bel
dou douz mai, lez un boschel,
tot seus chevalchoie.
Entre un pré et une voie
8 espringoient sor l'erboie
pastores et pastorel
et en lor muse a frestel
vont chantant un dorenlot:
„Vos avroiz lo pickenpot,
et j'avrai 10 dorenlot".

II Por faire le cointerel
ot chascuns un vert chapel
16 et blanche corroie
et ganz couez et coutel
et cotte d'un gros burel
a divers roie.
20 S'ot chescuns lez lui la soie
et chescune se cointole
por son cointe vilenel.
Biatris estroit graislel
24 va chantant un dorenlot:
(refrain)

III Entre Guibor et Ansel

28 marchent del pié lo prael;

Guioz lez Maroie

refasoit lo lecherel

et font croller le cercel

32 si qu'il en peccio.

Cil et cele se desroie,

fierent del pié sor l'arboie.

chescuns i fait son merel.

36 Et Guis en son chalemel
cointoie lo dorenlot:

(refrain)

IV Senz semonse et senz apel.

de mon palefroit morel

dessent lez l'arbroie.

En la dance molt isnel

44 ne mis lez un sotterel,

cui formet ennoie;

car de celi l'esloignoie

qu'il amoit, si s'en gramoie.

48 si a dit: „Seignor tousel,

cil qui fail lo damoisel

nos tout nostre dorenlot.

(refrain)

V Dist Perrins: „Sire donzel,

querez aillors vostre avel.

laissez autrui proie.”

56 Kant cil oï son aidel,

en sa main prist un caillel.

vers moi lo paumoie.

Kant' vi la force niert moie.

60 sor mon cheval remontoie;

mais l'un d'aus oing lo musel.

d'un baston li fis borsel,

puis guerpi lo dorenlot.

(refrain)

Envoi

Lors me suis mis a la voie

et chascuns d'els me convoie

68 de baston ou de chaillel.

Lor chiens Tancre et Mansael

m'ont hué senz dorenlot.

(refrain) (édit. Rivière. II, p. 77—79)

Cette pièce ne répond pas aux critères indispensables pour la classer parmi les pastourelles : c'est une romance ni plus, ni moins. On pourrait ajouter dans cette catégorie de pièces, faussement nommées pastourelles, trois exemples français qui renferment des allusions politiques ; l'un d'eux est de Jean Bodel (Bartsch, III, 40), l'autre de Lambert l'Aveugle, dont la bergère se prononce avec véhémence contre les Français et le troisième est anonyme (B. II, 21).

Quand on examine les pastourelles occitanes, et en particulier l'une des plus anciennes, celle de Marcabru, on ne peut s'empêcher de considérer *L'autrier, jost' una sebissa* comme un sirventès, mettant en scène une bergère et un chevalier dans un cadre champêtre. L'auteur développe une critique mordante à l'encontre du monde courtois et de ses lois. Il insiste sur les différences sociales et utilise ces inégalités pour produire un type de poème amoureux réaliste qui agirait comme un contre-poids à une poésie idéaliste des trouvères et des troubadours, une réponse au désir sublimé des chansons troubadouresques. Il en fait le support pour un débat dans la tradition médiévale. La tendance marquée à l'abstraction confirme notre hypothèse, ce n'est pas l'élément narratif qui est déterminant, mais l'échange d'idées ; le thème n'est qu'un prétexte aux jeux de l'esprit. L'action et le décor de la pastourelle sont des éléments tout à fait typiques pour la poésie courtoise : on y reconnaît la fiction conventionnelle qui place dans un cadre printanier des personnages raisonnant d'amour.

Une petite parenthèse pour insister combien la versification, la structure strophique et la rime de nos pastourelles se sont coulés purement et simplement dans le moule de la chanson courtoise. J.-C. Rivière cons-

tate que les corrections concernant le rythme et la mesure n'affectent que 2% d'un total de 3400 vers environ (pour les pastourelles anonymes françaises).

En parallèle avec l'attitude de Marcabru par rapport aux filles de la campagne, il est révélateur de lire ce qu'Andreas Capellanus dit des amours avec de jeunes paysannes : « Mais si par hasard l'amour des paysannes t'attirait, garde-toi de les flatter par de nombreuses louanges, et si tu trouves une occasion propice, n'hésite pas à accomplir tes désirs et à les posséder par force ; c'est à grand'peine en effet que tu pourrais fléchir leur apparente rigueur au point qu'elles avouent être prêtes à te céder sans réticence, ou qu'elles te permettent d'obtenir les plaisirs que tu attends d'elles. Il faut d'abord les contraindre quelque peu pour les guérir de leur pudeur. Nous ne prétendons pourtant pas, en disant cela, t'inciter à aimer des paysannes, nous voulons simplement que si tu te trouvais bien imprudemment porté à les aimer, tu puisses apprendre, par ces quelques préceptes, quelle attitude tu dois adopter ». (André le Chapelain *Traité de l'Amour courtois*, trad. par Claude Buridant, Paris, 1974, p. 148, chap. XI).

Comme le remarque Erich Koehler (*La pastourelle dans la poésie des troubadours*, Mélanges F. Lecoy, Paris, 1973, p. 283) « L'oxymoron *cortesa vilana*, par lequel le chevalier apporte une preuve à sa conception de la *toza* pour la rendre plus sensible à ses désirs amoureux, rend compte de manière ironique de l'état de fait que la bergère devient le porte-parole de la vraie *cortesia* dont l'abus et la déchéance se traduisent dans le reflet satirique de ses paroles. » En fait, Marcabru aurait plutôt parodié la pastourelle pour en faire une polémique et une critique des mœurs courtoises qui à ses yeux étaient dépravées.

En conclusion, quelle est la place des pastourelles dans la lyrique médiévale ? Il faut faire une distinction très nette entre les scènes rustiques, souvent comiques, destinées à divertir un public courtois pour lesquelles nous refuserons l'étiquette de « pastourelles » pour la remplacer par celle plus adéquate de « romances » ou « poésies pastorales » et les sirventès, telle la pièce de Marcabru ou les pièces contenant des allusions politiques explicites. Ce sont des reflets d'une insatisfaction et d'une rancune à l'égard de la courtoisie et de ses règles rigides et élitaires ou d'une situation donnée. Pour ces derniers sirventès, le décor champêtre et les personnages ne sont que des prétextes. Quant aux pastourelles proprement dites, elles ne diffèrent que très peu, au point de vue formel, des chansons courtoises ; leur but est de distraire sans avoir la prétention d'offrir une contrepartie à la *canço*. Le personnage féminin s'est mué en vue vilaine qui évolue dans un environnement agreste. Quant aux grivoiseries que certains ont voulu discerner dans les pastourelles, elles sont exceptionnelles et n'ont rien à envier à certains vers de chansons courtoises, très crus, de nos plus grands troubadours. On ne peut donc classer globalement toutes les pièces que nos anthologies ou éditeurs nomment pastourelles.

ORIGINALELE CĂRŢILOR CORESIENE. PE MARGINEA UNEI IPOTEZE RECENTE

ALEXANDRU MAREŞ

1. Într-o suită de articole şi studii publicate în ultima vreme ¹, Vasile Oltean îşi propune să evedenţieze strinsa legătură dintre activitatea literară a preoţilor din Scheii Braşovului şi activitatea tipografică desfăşurată de diaconul Coresi. Dovezile care îndrituiesc această ipoteză sînt de natură textologică, autorului fiindu-i dat să descopere în arhiva muzeului din Scheii Braşovului cîteva manuscrise copiate de cărturari localnici şi folosite de diaconul Coresi la tipărirea unora dintre cărţile sale. Fericită şi, totodată, neaşteptată descoperire, dacă avem în vedere faptul că manuscrisele acestei arhive au fost cercetate în mai multe rînduri de specialişti cunoscuţi, precum Nicolae Iorga, Constantin Lacea, Candid C. Muşlea, P. P. Panaitescu, Ion-Radu Mircea etc. Toţi aceştia, ţine să precizeze Vasile Oltean, au manifestat o „sumară preocupare” pentru fondul respectiv de manuscrise, astfel că nici unuia dintre ei nu i-a fost dat să observe că, la sosirea lui Coresi în Braşov, la biserica Sf. Nicolae din Schei „existau toate cărţile de cult care ar fi putut fi supuse unei editări” ². Dealtfel, conchide autorul, stabilirea lui Coresi în cetatea de la poalele Timpei şi activitatea sa tipografică au constituit „o urmare directă a şcolii de copişti care se formase cu mult timp în urmă în Scheii Braşovului, în cadrul căreia Costea, Bratu, Dobre, Voicu, Iane şi Mihai... s-au expus unei migăloase munci de scriere, transcriere şi traducere a cărţilor de cult şi cultură” ³. Adevăraţii patroni ai diaconului muntean au fost preoţii de la biserica Sf. Nicolae, iar atelierul său tipografic a funcţionat în Schei, şi nu în cetatea Braşovului, cum apare menţionat locul de imprimare în unele din epilogurile cărţilor sale ⁴.

¹ *Izvoarele Octoihurilor slavone din Scheii Braşovului*, în „Biserica ortodoxă română”, XCVII, 1979, nr. 3–4, p. 526–530 (se va cita *Oltean, Izvoarele*), *Controverse coresiene*, în *Cumidava*, XII, 1, 1979–1980, p. 351–362 (se va cita *Oltean, Controverse*), *Rădăcini umaniste ale învăţămîntului braşovean. Şcoala din Schei*, în „Astra”, XV, nr. 4 (121), decembrie 1980, p. 12, 13 (se va cita *Oltean, Rădăcini umaniste*), *Tiparul lui Coresi*, în „Astra”, XVI, 1981, nr. 2, (123), p. 1, 12 (se va cita, *Oltean, Tiparul*), *Întîia şcoală românească din Scheii Braşovului, Braşov, 1981* (se va cita, *Oltean, Întîia şcoală*), *Diaconul Coresi cu prilejul a 400 de ani de la tipărirea Cuzaniei*, în „Mltropolla Ardealului”, XXVI, 1981, nr. 4–6, p. 312–321 (se va cita *Oltean, Diaconul Coresi*).

² *Oltean, Controverse*, p. 351–352.

³ *Oltean, Întîia şcoală*, p. 113.

⁴ *Oltean, Controverse*, p. 356; *Oltean, Tiparul*, p. 1, 12; *Oltean, Diaconul Coresi*, p. 312–316, 320–321.

2. Ipoteza tutelării activității tipografice coresiene de către preoții șcheieni nu este nouă. Ea a fost susținută de P. P. Panaitescu, în ultimii ani ai activității sale⁵, fiind adoptată ulterior și de cercetătorul bulgar Petăr Atanasov⁶. În termenii în care a fost formulată de slavistul român, ipoteza nu se susține⁷. Elementul nou pe care îl aduce Vasile Oltean în încercarea sa de a o relansa îl constituie identificarea surselor manuscrise și tipărite pentru un mare număr de cărți coresiene, surse care, după cum sintem încredințați, se află în legătură directă cu activitatea literară a preoților din Șcheii Brașovului. Pentru ca cititorul să poată aprecia singur valoarea acestor concluzii, vom examina în continuare fiecare dintre textele coresiene aduse în discuție de autor, împreună cu originalul pe care îl atribuie.

3. Colaborarea dintre Coresi și preoții din Șcheii Brașovului se poate observa, pretinde autorul, cu prilejul tipării *Sbornicului* slavon, partea a II-a (1569). „Avem dovada că în timpul studiilor de la Pec (Iugoslavia), cunoscutul cărturar Mihai, colaboratorul diaconului Coresi, alături de alte cărți achiziționează *Sbornicul* tipărit la Veneția de Bojidar în 1538, păstrat azi în arhiva muzeului. Înainte de a pleca în Muntenia (1578), Toma, unchiul popei Mihai, dăruiește bisericii partea I a *Sbornicului*, un manuscris din secolul al XV-lea. La venirea sa, Coresi tipărește doar partea a II-a a *Sbornicului* după cel adus de Mihai, transpunându-l din redacție sîrbă în redacție medio-bulgară (redacție a majorității cărților coresiene), fără a tipări și partea I întrucît aceasta exista în manuscris. Deci, evident că *Sbornicul* a fost tipărit la cererea cărturarului Mihai”⁸. Necunoscînd bibliografia problemei, autorul își închipuie că diaconul Coresi nu ar fi tipărit decît partea a II-a a *Sbornicului*, întrucît prima sa parte se păstra, sub formă manuscrisă, în Șcheii Brașovului. Adoptînd un asemenea raționament, nu vedem ce rost ar mai fi avut atunci tipărirea ultimei părți, de vreme ce presupusul ei model (exemplarul *Sbornicului* venețian) se afla, de asemenea, în posesia preoților șcheieni. Cunoașterea ultimelor rezultate pe care le furnizează cercetarea acestei ediții l-ar fi scutit pe autor să formuleze o ipoteză, compromisă încă din fașă. În primul rînd, ediția *Sbornicului* coresian a cunoscut două volume, și nu unul (exemplarul primului volum conținînd materia pe lunile septembrie-februarie a fost descoperit în urmă cu peste zece ani la mănăstirea Kilifarevo, în apropiere de Tirnovo⁹. În al doilea rînd, deși se identifică în

⁵ *Inceputurile scrisului în limba română. Noi contribuții*, în „Studii și cercetări de bibliologie”, V, 1963, p. 116–132; *Inceputurile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 141–163.

⁶ *L'imprimerie en Roumanie et les bulgares de Brașov au XVI^e s. (La collaboration culturelle bulgare-roumaine au XVI^e s.)*, în „Études balkaniques”, 6, 1967, p. 123–139.

⁷ Vezi Ion Gheție, *Coresi și Reforma în lumina unor interpretări noi*, în „Studii și cercetări lingvistice”, XVIII, 1967, nr. 2, p. 231–238; Al. Mares, *Note despre Coresi*, în „Limba română”, XIX, 1970, nr. 3, p. 253–257; Pavel Binder, *Între istorie și filologie. II O ipoteză privind caracterul patronajului exercitat de juzii Brașovului asupra tipografiei coresiene*, în „Limba română”, XX, 1971, nr. 2, p. 125–130; idem; *Precizări cu privire la perioada coresiană a culturii brașovene*, în „Limba română”, XXII, 1973, nr. 3, p. 271–277.

⁸ Oltean, *Controverse*, p. 352.

⁹ Petăr Atanasov, *Нови данни за славянското книгопечатане в Румъния през XVI век*, în *Studia Balcanica*, Sofia, 1970, p. 133, 137–142; L. Demény, *O tipăritură coresiană necunoscută bibliografiei românești de carte veche*, în *Tirgoviște, cetate a culturii românești*, Parlea I *Studii și cercetări de bibliofilie*, București, 1974, p. 47–51.

numeroase locuri cu versiunea venețiană, versiunea tipărită de Coresi prezintă în alte locuri construcții sintactice diferite de cele ale textului imprimat de Božidar Vuković. Aceste deosebiri l-au determinat pe Petăr Atanasov să susțină că *Sbornicul* venețian din 1538 nu a constituit sursa versiunii coresiene¹⁰. Ținând totuși seama de faptul că în primul volum al ediției sale Coresi a apelat la o vinieta¹¹ a cărei sursă se află în *Sbornicul* lui Božidar Vuković din 1538¹², este mai presus de orice îndoială că el a consultat (fie numai în scopul ornamentării cărții) și un exemplar din ediția venețiană. Acesta nu poate fi însă exemplarul pe care l-ar fi adus popa Mihai, intrucit din Serbia, unde fusese plecat să studieze, fiul popii Dobre se întorcea abia în 1575, cel mai târziu, în 1576¹³, deci după trecerea a șase sau șapte ani de la publicarea *Sbornicului* coresian.

4. Edițiile slavone ale psaltirilor coresiene reproduc, după Vasile Oltean, textul *Psaltirii* din manuscrisul scheian nr. 7, atribuit jupanului Toma (fiul popii Toma), contemporan al diaconului muntean¹⁴. Acest manuscris constituie, totodată, originalul după care s-a efectuat traducerea românească reprodusă de Coresi în ediția unilingvă din 1570 și în cea bilingvă din 1577¹⁵. O simplă ochire asupra textului unei pagini din acest manuscris, reprodusă în facsimil (ps. XXXVII, v. 15—XXXVIII, v.2)¹⁶, este suficientă pentru a constata că versiunea pe care o urmează nu se identifică cu nici una dintre versiunile psaltirilor slavone tipărite de diacon. Lăsind la o parte deosebirile ortografice, care de la bun început indică că nu acest manuscris a constituit modelul versiunilor coresiene, *Psaltirea* atribuită jupanului Toma se mai individualizează și printr-o serie de trăsături morfologice și lexicale specifice :

Ps. XXXVII, v. 16 : *ПОДВЪЗСТА СМ НОСКЪ МОН* (ms. 7) — *ПОДВЪЗСТА СМ НОГМА МОНМА* (*Psaltirile* coresiene din cca. 1574¹⁷ și cca. 1576¹⁸; *ПОДВЪЗШЖ СМ НОГМА МОНМА* (*Psaltirea* slavo-română din 1577)¹⁹

¹⁰ Petăr Atanasov, *Нови данни за славянското книгопечатане в Румъния през XVI век*, p. 140—141.

¹¹ Vezi reproducerea ei la L. Demény, *op. cit.*, p. 71, fig. 2.

¹² Cf. Dejan Medaković, *Grafika srpskih štampanih knjiga XV—XVII veka*, Beograd, 1958, planșa XXXVIII, fig. 2; XXXIX, fig. 1.

¹³ Vezi Radu Tempea, *Istoria sfintei biserici a Șcheilor Brașovului*, ediție îngrijită, studiu introductiv, indice de nume, glosar, note de Octavian Șchiau și Livia Bot [București], 1969, p. 188, 195. Data exactă a sosirii la Brașov a lui Mihai nu ne este cunoscută. Cronica popii Vasile menționează că evenimentul s-a petrecut în momentul („în timpul acesta”) când popa Iane a devenit preot secund, pe lângă popa Voicul, la biserica Sf. Nicolae. După cum se știe, Iane i-a succedat popii Vasile, care a murit în 1575 sau în 1576; cf. Pavel Binder și Arnold Huttmann, *Intre istorie și filologie. Mediul cultural românesc al Brașovului în epoca coresiană*, în „Limba română”, XX, 1971, nr. 1, p. 9.

¹⁴ Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 12; Oltean, *Tiparul*, p. 12; Oltean, *Intia școală*, p. 47; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 318—319.

¹⁵ Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean, *Tiparul*, p. 12.

¹⁶ Oltean, *Controverse*, p. 359.

¹⁷ Biblioteca Academiei R.S. Română, CRV 16₁.

¹⁸ Biblioteca Academiei R. S. Româna, CRV 18₁.

¹⁹ Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, București, 1976, p. 173.

Ps. XXXVII, v.19 : крѣпѣтѣ (ms. 7) — оукрѣпѣнѣ сѣ (toate psaltirile coresiene).

Ps. XXXVII, v.20 : мворѣ (ms. 7) — гонѣхѣ (toate psaltirile coresiene).

La fel de hazardată se dovedește și opinia efectuării traducerii românești a *Psaltirii* după manuscrisul șcheian amintit. De exemplu, la ps. XXXVII, v.20, edițiile tipărite în 1570 și 1577 prezintă traducerea *goniia*, corespunzând lui гонѣхѣ din versiunile slavone tipărite de diacon în cca. 1574, cca. 1576 și 1577; cf. în același loc, în manuscrisul șcheian nr. 7, lecțiunea мворѣ .

5. În cazul *Liturghierului* românesc tipărit la Brașov în anul 1570, Vasile Oltean susține că traducerea s-a întemeiat pe versiunea slavonă existentă în *Liturghierul* manuscris nr. 21 din aceeași arhivă²⁰. Acest manuscris ne este cunoscut din unele descrieri sumare care i-au fost rezervate: a fost scris în anul 1558, în localitatea Loveci (Bulgaria), de grămăticul Petr, și donat bisericii din Bealișca²¹. Nu știm, în schimb, în ce împrejurări și mai ales la ce dată a ajuns manuscrisul în Șcheii Brașovului. În ipoteza autorului, manuscrisul se afla cu siguranță în posesia preoților din Șchei înaintea anului 1570 (când are loc tipărirea *Liturghierului*), fapt care poate fi probat prin întrebuintarea la restaurarea sa a unor coli fabricate la moara de hîrtie brașoveană²². Atît timp cît nu ne sînt cunoscute filigranele acestor coli (autorul nu face nici o precizare despre tipul acestora), data restaurării și, implicit, a sosirii manuscrisului în Șcheii Brașovului nu poate fi fixată decît într-un interval de timp foarte larg, cuprins între 1558, cînd se încheie copierea sa, și 1600, cînd încetează activitatea morii de hîrtie din Brașov. Dar și în cazul în care manuscrisul ar fi ajuns în mîinile preoților șcheieni înaintea anului 1570, ipoteza lui Vasile Oltean nu poate fi validată. Un examen sumar pe care l-am întreprins asupra textului primei pagini din manuscrisul nr. 21, pe baza reproducerii publicate de autor, ne-a format rapid convingerea că versiunea pe care o urmează nu s-a putut afla la baza traducerii românești conservate în *Liturghierul* coresian. Prezentăm în continuare diferențele existente între cele două versiuni, însoțindu-le în porțiunea comparată de textul slavon corespunzător din *Liturghierul* publicat în 1508 de ieromonahul Macarie.

<i>Liturghier slavon, 1558</i> (ms. șcheian, nr. 21) ²³	<i>Liturghier românesc</i> tipărit de Coresi, 1570 ²⁴	<i>Liturghier slavon</i> tipărit de Macarie, 1508 ²⁵
ОУСТАВЪ БЖЪТНІЕ СЛЪЖБЫ <.....>	Tocmeal[a] slujbeei dumnezeiască întru ea și diac(o)nstvele	СТАВЪ БЖЪТНІЕ СЛОУЖ- БЫ ВЪ НЕМЖЕ И ДІАКОНСТКА

²⁰ Oltean, *Tiparul*, p. 12; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 319–320.

²¹ Căndid C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului*, vol. I (1292–1742), Brașov, 1943, p. 268 și, în special, Ion-Radu Mircea, *Contribuții la istoria culturii șcheilor din Brașov*, în „Cumldava”, V, 1971, p. 696–697.

²² Oltean, *Tiparul*, p. 12.

²³ Oltean, *Intlia școală*, facsimil însoțit de legenda: *Liturghier* — 1558, izvor coresian.

²⁴ *Liturghierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș, București, 1969, p. 127.

²⁵ *Liturghierul lui Macarie*, cu un studiu de P. P. Panaitescu și un indice de Angela și Alexandru Dușu, [București, 1961], p. 9–10.

ВЪХОДИТЬ ВЪ ЦРКОВЬ
 <...> И СЪВЪКОУПЛѢЕТ СЕ
 СЪ ДѢАКОНОМЪ. ПВОРИТА
 ВЪКОУПѢ КЪ ВЪСТОКЪ ПО-
 КЛОНИТЯ, Г. И КЪ ОБѢМА
 ЛНКОМА ПО ЕДИНУ^М

să meargă în besearecă
preutul, împreună și
diaconu[1], să facă
 împreună 3 închinăciuni
 [și] că[tră] strane cîte
 una

ВЪХОДИТЯ ВЪ ЦРКОВЬ
 СЪЩЕННИКА КОУПНО И ДѢА-
 КОНЬ, ТВОРИТА КЪКОУПѢ
 ПОКЛОНИТЯ, Г. И КЪ ЛН-
 КУМА ПО ЕДИНУ^М

Versiunea românească corespunde perfect, în pasajele comparate, versiunii lui Macarie, deși, după cum am arătat cu alt prilej, nu aceasta a constituit izvorul ei direct²⁶. Față de aceste două versiuni, versiunea din manuscrisul nr. 21 se individualizează prin unele omisiuni (въ неже и дѣаконства, сщеникъ), plusuri (къ вѣстокъ, обѣма) și chiar printr-o soluție diferită de traducere (и съвѣкоуплѣет се съ дѣакономъ; cf. коупно и дѣаконъ, *Liturgierul* lui Macarie; *împreună și diaconu*[1], *Liturgierul* coresian).

6. Un alt manuscris brașovean indicat drept sursă a unei cărți coresiene este cel înregistrat sub nr. 1 în arhiva muzeului din localitate. Copiat de diaconul sîrb Nicola în prima jumătate a anului 1530, din porunca popii Mircea, din Păuliș (j. Arad), manuscrisul a ajuns curînd la mănăstirea Ostrov (Ostrov-Călimănești?), de unde în împrejurări necunoscute a fost adus în Șcheii Brașovului²⁷. După Vasile Oltean, acest manuscris, care cuprinde textul unui *Octoih* slavon (glasurile 5–8), a constituit izvorul direct al celui de-al doilea volum al *Octoihului* slavon tipărit de diaconul Coresi în 1575²⁸. Trecînd peste obiecțiile care se pot emite în legătură cu data la care manuscrisul ar fi ajuns în Șcheii Brașovului²⁹, vom examina în continuare argumentele care probează dependența stabilită de autor: a. manuscrisul cuprinde unele corecturi ulterioare, efectuate, după opinia sa, de un colaborator al diaconului muntean, corecturi care pun de acord

²⁶ Cf. Oltean, *Tiparul*, p. 12: „*Liturgierul* din 1570 pus în relație de Al. Mareș cu *Liturgierul* lui Macarie, în ciuda unor evidente diferențe stabilite de Spiridon Cindea...”. În mod surprinzător, autorul ne atribuie susținerea unei opinii pe care în realitate am combătut-o; vezi *Liturgierul* lui Coresi, p. 32–35.

²⁷ Candid C. Mușlea, *op. cit.*, p. 256; Ion Radu Mircea, *op. cit.*, p. 696 și nota 36 de pe aceeași pagină.

²⁸ Oltean, *Izvoarele*, p. 526–529; Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean *Diaconul Coresi*, p. 316.

²⁹ Evenimentul s-ar fi produs „cu siguranță înainte de 1562”, dovada constituind-o unele file introduse la restaurarea manuscrisului, prezentînd filigrane brașovene aparținînd tipului *coroană pe scut rotund* (Oltean, *Izvoarele*, p. 527, 528). După cum observăm, autorul are în vedere anul în care lipul de filigran amintit a intrat în circulație (1562), uînd se pare că, prin diversele sale variante, acest tip de filigran a avut o circulație îndelungată: pînă în 1588 (după G. Blücher, *Contribuții la istoria hirtiei și a tiparului chirilic din a doua jumătate a secolului al XVI-lea de la Brașov*, în *Studia bibliologica*, vol. III, București, 1969, p. 431), pînă 1592 (după unele cercetări personale). În alt loc, autorul precizează că, la restaurare, s-au introdus două file de gardă prezentînd filigrane identice cu cele existente pe hirtia *Octoihului* coresian din 1575 (Oltean, *Izvoarele*, p. 527). Ne aflăm de data aceasta în posesia unei informații exacte? Dacă răspunsul este afirmativ, atunci acțiunea de restaurare s-a produs în jurul acestui an. Cu alte cuvînte, întemeindu-ne pe ultima precizare a autorului, prezența manuscrisului în Șcheii Brașovului înaintea anului 1575 este posibilă, fără a fi însă sigură. În ceea ce privește persoana căreia îi datorăm aducerea manuscrisului, poziția autorului este contradictorie: o dată afirmă că aducătorul ar fi popa Toma (Oltean, *Izvoarele*, p. 528), altă dată jupanul Toma (Oltean, *Controverse*, p. 353; Oltean, *Tiparul*, p. 12). Și într-un caz și în celălalt, ne aflăm în fața unor simple presupuneri.

textul manuscris cu cel tipărit; *b.* ambele texte cuprind particularități comune „de grafie, ornamentare și folosirea literelor roșii”³⁰. În mod cu totul inexplicabil, pentru nici una dintre aceste două categorii de probe nu se dau exemple, autorul mulțumindu-se să semnaleze numai paginile și rindurile din manuscris, respectiv din tipăritură, unde aceste exemple pot fi întâlnite. În aceste împrejurări, nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne adresăm facsimilului unei pagini din manuscris pe care autorul a avut totuși fericita inspirație să-l publice³¹. Acesta cuprinde începutul

textului на велицѣи верны ... гл. ѿ. „La marea vecernie ... glasul 8”. Confruntarea textului de pe această pagină cu textul corespunzător din *Octoihul* coresian tipărit în 1575 ne dezvăluie o serie de deosebiri:

Octoih, 1530 (ms. șcheian nr. 1) *Octoih (partea a II-a), tipărit de Coresi, 1575*³²

на велицѣи верны на ги
кѣзва <
..... > стры въкрны гл. ѿ.
яко бѣгоизволиа ѿси ...
прѣже вѣкъ рожен се ...
и въскре из е гроба ...
слава ин. в
ноу се състави
исповѣданьмъ хѣ ба нашего ...

на велицѣи верны на ги
кѣзвахъ встакимь. с ѿ и
поемъ стры въскрны гл. ѿ.
яко бѣговолнаа еси ...
прѣже вѣкъ родъ сѣ ...
<...> въскре из гроба ...
слава и ѿнѣ <...>
а не състави
исповѣданьмъ хѣ ба нашего ...

Soluțiile gramaticale și lexicale diferite, precum și omisiunile, în porțiuni de text deosebite, pe care le conține fiecare dintre cele două versiuni, nu confirmă punerea lor în relație. În plus, ele se diferențiază net și sub aspectul redacțiilor slavone întrebuintate: versiunea manuscrisă aparține redacției sîrbe, iar cea tipărită redacției mediobulgare³³.

³⁰ Oltean, *Izvoarele*, p. 528-529.

³¹ Oltean, *Izvoarele*, p. 528.

³² Biblioteca Academiei R.S. România, CRV II 18, f 67^v (caietul 19).

³³ Prezentăm câteva exemple în sprijinul acestei afirmații. Iusurile, care sint menținute în textul tipărit, sint înlocuite constant în textul manuscris prin ѣ, respectiv ѣ: иж. сѣрѣимь, помѣтъ, распѣте (*Octoihul coresian*) — иж, сѣрѣи, прѣтъ, распѣте (ms. șcheian, nr. 1). Diftongul ѣ este redat prin ѣ în textul tipărit, dar prin иж în textul manuscris: еси. волеж (*Octoihul coresian*) — иси, волюж (ms. șcheian, nr. 1). Textul tipărit menține ambele leruri, în timp ce în textul manuscris întâlnim constant numai lerul mic: въ. въскрны. сѣмрътное (*Octoihul coresian*) — въ, въкрны. сѣмрътное (ms. șcheian, nr. 1). Constatările noastre sint, de altfel, în concordanță cu cele exprimate de Ion-Radu Mircea (*op. cit.*, p. 693, nota 1), pentru ms. șcheian nr. 1, și de Petăr Anghelov (*Нови данни за славянското книгопечатане в Румъния през XVI век*, p. 144—145), pentru cele două volume ale *Octoihului* imprimate de Coresi în intervalul 1573—1575.

7. După același autor, izvodul unei alte tipărituri coresiene l-ar constitui *Triodul Pentecostar*, tipărit la Cracovia în anul 1491. Este cunoscut faptul că un exemplar al ediției cracoviene a fost cumpărat în 1541 de popa Smadul, fiul popii Aldea din Rîșnov, și donat bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, în a cărei bibliotecă se păstrează și în prezent³⁴. Cercetarea acestui exemplar i-a permis lui Vasile Oltean să avanseze într-un scurt răstimp două ipoteze total diferite și, după cum vom vedea, ambele nefondate. În prima ipoteză, autorul afirmă: „*Triodul Pentecostar* din 1577 îl punem în relație cu prima tipăritură slavă din lume, descoperită recent în Șchei, folosindu-ne de coloțarea textului și xilografurilor”³⁵.

Tipăritura coresiană adusă în discuție, sub titlul și data indicate, nu ne este cunoscută. În realitate, între 24 august 1577 și 26 martie 1578, diaconul Coresi tipărește un *Triod*, dar acesta nu poate fi pus în relație cu *Triodul Pentecostar* din 1491. Prima carte, de fapt un *Triod de post*, cuprinde cîntările și slujba din simbăta lăsatului de carne pînă în joia din a șasea săptămîină a postului mare, avînd anexate la sfîrșit *Sedilnele* din *Osmoglasnic*³⁶, în timp ce *Triodul Pentecostar* din 1491 conține slujba și cîntările din vinerea dinainte de Florii pînă în duminica tuturor sfinților³⁷. Vasile Oltean și-a dat probabil seama de conținutul total diferit al celor două cărți și într-un articol recent susține o nouă ipoteză, potrivit căreia exemplarul ediției cracoviene păstrat în Șcheii Brașovului constituie sursa *Triodului Pentecostar* publicat de Coresi, la Brașov, în 1558 (autorul indică din nou greșit anul tipăririi: 1557)³⁸. Cît credit putem acorda acestei opinii, ne putem da seama din compararea unui scurt pasaj, comun ambelor versiuni:

Triod Pentecostar (Cracovia,
1491)³⁹

ТАМО БИ ХОЩОУ ЧУДО ДѢИСТВОВАТИ.
СВѢРЪШАА КРЪ ПРѢМЪЧНАНІЕ. И ВЪСѢМЪ
ПОДАЖ БЖТВИНОЕ УСТАВЛЕНІЕ
С(И)НАВЪАРЬ ВЪ СВѢТОУ <.....>
ЛАЗАРЕОУ.
ВЪ ТЪЖДЕ ДНѢ <...> ПРАЗДНОУЕМЪ
ВЪ СТАНІЕ СЪГО И ПРАВЕДНАГО
ЛАЗАРА.

Triod Pentecostar (Tîrgoviște,
1558)⁴⁰

Т МО БО ХЪЩА ЧУДО ДѢИСТВОВАТИ
СВѢРЪШАА <.....>
БЖТВИНОЕ УСТАВЛЕНІЕ
СВѢРАНІЕ ВЪ СВѢТОУ СЪГО И ПРАВЕ-
ДНАГО ЛАЗАРА.
ВЪ ТЪЖДЕ ДНѢ, ВЪСКРЪСЕНІЕ ПРАЗ-
НОУЕМЪ <.....> СЪГО И ПРАВЕДНАГО
ДРОУГА ХЪА ЛАЗАРА.

³⁴ Pentru descrierea acestui exemplar, vezi Ion-Radu Mircea, *Primele tipărituri chirilice și incunabul cracovian de la Brașov*, în *Tîrgoviște, cetate a culturii românești*. Partea I *Studii și cercetări de bibliofilie*, București, 1974, p. 111–127.

³⁵ Olteanu, *Tiparul*, p. 12.

³⁶ Conținutul acestui cărți nu este prezentat în *Bibliografia românească veche. 1508–1536*, Ionul I 1508–1716. București, 1903, p. 68–69. El a fost stabilit de noi pe baza celor două exemplare, ambele incomplete, existente în Biblioteca Academiei R. S. Româna (CRV 11 21).

³⁷ Pentru conținutul acestui ediții, vezi Ion-Radu Mircea, *Primele tipărituri chirilice și incunabul cracovian de la Brașov*, p. 123.

³⁸ Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 320. În mod complet nemotivat, autorul presupune că tipărirea ediției coresiene s-a înfăptuit la Brașov, și nu la Tîrgoviște, cum ne încredințează epilogul.

³⁹ Adresăm mulțumiri și pe această cale lui Ion-Radu Mircea, care a avut deosebita amabilitate să ne pună la dispoziție facsimilele unor pagini din exemplarul cracovian, existent în arhiva muzeului din Șcheii Brașovului.

⁴⁰ Biblioteca Academiei R.S. România, CRV 1 9. f. 11^r.

Versiunile comparate sînt divergente, conținînd omisiuni și lecțiuni diferite (с(и)на҃здрѣ, 1491 — събраниѣ, 1558).

8. Sprijinul pe care preoții din Șchei l-ar fi acordat diaconului Coresi este revendicat de autor și în cazul *Sbornicului* tipărit la Sebeș, în anul 1580. Epilogul, redactat în numele mitropolitului Ghenadie al Ardealului, conține specificația că la baza versiunii coresiene a stat „izvodul lui Božidar”, care, după cum se știe, nu este altul decît *Sbornicul* sau mai exact spus *Mineiul Prăznicar*, publicat la Veneția în 1538. Vasile Oltean încearcă să ne convingă că, pentru realizarea ediției din 1580, diaconul muntean a apelat la exemplarul ediției lui Božidar Vuković, ajuns la Brașov prin intermediul popii Mihai⁴¹. „Dovada că s-a folosit acest exemplar din casa protopopului Mihai și nu altul, o formează nu numai însemnările marginale comune ambelor exemplare⁴² (scrise de mină), dar și faptul că este singurul exemplar venețian prezent la noi în țară”⁴³. Nici unul dintre argumentele la care apelează autorul nu poate conferi un temei real ipotezei sale. În primul rînd, nu vedem ce dovadă se poate desprinde din faptul că cele două exemplare amintite prezintă însemnări marginale. Dezvăluie cuprinsul acestor însemnări folosirea, la realizarea ediției din 1580, a exemplarului *Sbornicului* venețian păstrat în arhiva șcheiană? Ne indoim de o asemenea realitate, pe care, sîntem siguri, autorul nu ar fi scăpat ocazia să o facă imediat cunoscută, publicînd însemnările respective. În ceea ce privește al doilea enunț al argumentației sale, ținem să precizăm că, în afara exemplarului din arhiva șcheiană, în bibliotecile din țară se mai păstrează cîteva exemplare aparținînd ediției venețiene: unul aflat de Al. Odobescu la mănăstirea Bistrița din Oltenia, păstrat în prezent în fondul *Carte rară* al Bibliotecii Academiei R. S. România, altul existent în fondul general al aceleiași biblioteci⁴⁴ și un al treilea exemplar semnalat la Biblioteca Centrală Universitară „Mihail Eminescu” din Iași⁴⁵. Și, probabil, în bibliotecile din țară vor mai fi existînd și alte asemenea exemplare. În consecință, simpla prezență în arhiva muzeului șcheian a unui exemplar din ediția *Sbornicului* lui Božidar Vuković nu poate constitui o probă irecuzabilă în sprijinul ipotezei enunțate de Vasile Oltean. Dealtfel, trebuie să remarcăm că nu avem nici măcar certitudinea că acest exemplar a aparținut popii Mihai. Dintr-o însemnare pe care o conține reiese numai că a fost donat în anul 1672 bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului „pentru groapa popei lui Vasilachii, feciorul protopopului Vasilie (fiul popii Mihai — n.n., Al. Mares) pentru căci s-au îngropat pre moșia lor”⁴⁶. Pe de altă parte, așa cum am arătat mai sus (p. 206),

⁴¹ În trei dintre cele patru lucrări în care susține această ipoteză, anul ediției venețiene este indicat greșit: 1530; vezi Oltean, *Tiparul*, p. 12; Oltean, *Intia școlă*, p. 27; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 317; cf. Oltean, *Controverse*, p. 352, unde se consemnează anul corect: 1538.

⁴² Autorul are în vedere cele două exemplare păstrate în arhiva muzeului din Șcheii Brașovului: unul aparținînd *Sbornicului* tipărit la Veneția în 1538 și celălalt aparținînd *Sbornicului* tipărit la Sebeș în 1580.

⁴³ Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 317.

⁴⁴ Pentru descrierea acestor exemplare, vezi Ludovic Demény, *Tipărituri chirilice strîne din secolul al XVI-lea în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România*, în „Studii și cercetări de bibliologie”. Serie nouă, XII, 1972, p. 53—54.

⁴⁵ M. Bodinger, *Catalogul cărților rare și prețioase străine*, volumul I *Incunabile și secolul XVI*, Iași, 1974, p. 191—192, nr. 354.

⁴⁶ Candid C. Mușlea, *op. cit.*, p. 255.

diaconul Coresi dispunea încă din anul 1568 de un exemplar aparținând ediției venețiene, care nu mai poate fi pus în legătură cu persoana popii Mihai. Ce altă rezolvare mai firească și-ar găsi problema de față decît aceea că diaconul muntean a putut utiliza, pentru realizarea ediției din anul 1580, același exemplar la care a recurs și în cazul publicării celor două părți ale *Sbornicului* din anii 1568 și 1569?

9. Stabilirea izvoarelor în cazul altor două tipărituri coresiene (*Octoihul* slavon din 1557 și *Tetraevanghelul* românesc din 1561) se întemeiază pe simpla prezență în arhiva muzeului șcheian a unor manuscrise slavone cu conținut similar, a căror vechime este mai mare decît a tipăriturilor respective. Astfel, faptul că *Octoihul* existent în manuscrisul nr. 42 datează din secolul al XV-lea⁴⁷ i se pare autorului un argument suficient pentru a susține că versiunea manuscrisă reprezintă sursa directă a versiunii tipărite de Coresi în 1557⁴⁸. Pe un considerent similar se bazează Vasile Oltean și în cazul *Tetraevanghelului* din 1561, a cărui versiune s-ar fi alcătuit pe baza manuscriselor slavone nr. 4 și nr. 35 din aceeași arhivă⁴⁹. Apelul la primul manuscris este nejustificat. Acesta a fost scris în Moldova și donat mănăstirii Malu la 29 iunie 1560⁵⁰ (deci la aproape două luni de la începerea tipăririi versiunii coresiene), de unde în împrejurări necunoscute a ajuns în Șcheii Brașovului. Al doilea manuscris (nr. 35) este într-adevăr anterior ediției coresiene, datînd din epoca lui Ștefan cel Mare⁵¹, dar acest amănunt strict cronologic, el singur, nu este suficient pentru a ne convinge de justetea ipotezei enunțate. În cazul ambelor tipărituri coresiene amintite, validarea concluziilor emise de Vasile Oltean nu se va putea realiza decît în momentul cînd se vor produce dovezi care să confirme, pe de o parte, că versiunile din aceste manuscrise (nr. 42, respectiv nr. 35) se identifică integral cu versiunea *Octoihului* din 1557, respectiv cu cea a *Tetraevanghelului* din 1561, iar pe de altă parte, că aceste manuscrise, și nu altele cu versiuni identice, s-au aflat în posesia editorilor brașoveni.

10. La capătul acestui scurt examen critic a reieșit, sperăm, cu destulă claritate că, pentru nici unul dintre textele coresiene aduse în discuție, opiniile autorului nu pot fi reținute. Sedus de existența în Muzeul primei școli românești din Șcheii Brașovului a unor manuscrise și cărți slavone cu un conținut asemănător celui pe care îl prezintă unele tipărituri coresiene, dar neglijînd complet colacionarea versiunilor puse în relație, Vasile Oltean și-a făurit o ipoteză căreia critica de text îi dezvăluie cu ușurință inconsistența. În spatele acestei ipoteze întrezărim fără dificultate încercarea de a atribui preoților șcheieni inițiativa tipăririi cărților coresiene. Asupra acestei opinii, în dezacord cu toate informațiile de care dispunem pînă în prezent, considerăm că nu este necesar să mai zăbovim. În schimb, dorim să facem cîteva precizări în legătură cu activitatea cultural-religioasă desfășurată de preoții șcheieni în perioada coresiană. Contrar afirmațiilor

⁴⁷ Pentru datarea manuscrisului, vezi Ion-Radu Mircea, *Contribuții la istoria culturii șcheilor din Brașov*, p. 692, nota 18.

⁴⁸ Oltean, *Izvoarele*, p. 529-530.

⁴⁹ Oltean, *Controverse*, p. 354; Oltean, *Intlia școlă*, p. 47, 49.

⁵⁰ Candiđ, C. Muslea, *op. cit.*, p. 256.

⁵¹ Ion-Radu Mircea, *Contribuții la istoria culturii șcheilor din Brașov*, p. 695.

lui Vasile Oltean, informațiile sînt în această privință extrem de puține. Prima o furnizează manuscrisul miscelaneu copiat de popa Bratul în 1559 sau 1560, dar valoarea ei este discutabilă, deoarece nu avem siguranța că acest copist este una și aceeași persoană cu Bratul din Brașov, atestat documentar în perioada 1542–1576⁵². A doua informație o prilejuiește prefața *Evangheliei cu învățătură* din 1581, unde se menționează participarea preoților șcheieni, Iane și Mihai, la efectuarea traducerii. Pînă în anii 1579, 1580, cînd poate fi plasată această întreprindere culturală, nu deținem alte știri demne de încredere referitoare la acțiuni de traducere sau copiere de texte, localizabile în Șcheii Brașovului. Cum am arătat nu de mult, textul de abjurare a credinței luterane, copiat pe o pagină rămasă albă a *Molitvenicului* cumpărat în 1569 de preotul șcheian Dobre, nu poate fi deocamdată datat în mod satisfăcător⁵³. Vasile Oltean îl atribuie complet nemotivat începutului secolului al XVI-lea⁵⁴, precizînd chiar, într-unul din articolele sale, că ar fi copiat de popa Bratul (altul decît copistul manuscrisului amintit), mort, după cum se știe, în anul 1515. Nici mai mult, nici mai puțin, acest text ar reprezenta „o scrisoare în limba română premergătoare scrisorii lui Neașu (1521)”⁵⁵. Desigur, dacă ne închipuim că luteranismul a putut pătrunde între români la o dată cînd această confesiune religioasă nu fusese nici măcar imaginată de călugărul augustin din Wittenberg, atunci ipoteza se susține. Cu aceeași dezinformare și lipsă de discernămint, vizibile în mai toate lucrările sale⁵⁶, Vasile Oltean acordă în continuare credit știrilor, pe cit de atrăgătoare, pe atît de ireale, din cunoscutul epilog al diacului Oprea⁵⁷. În realitate, *Octoihul*, presupus a fi copiat de diaconul Oprea, datează din perioada 1596–1610, și nu din anul 1570, pe care îl menționează epilogul falsificat

⁵² Vezi articolul nostru, *Cea mai veche culegere de extrase religioase traduse în limba română*, în „Limba română”, XXIX, 1980, nr. 3 p. 242 și nota 19.

⁵³ *Un fragment românesc de Molitvenic din secolul al XVI-lea?* în „Limba română”, XX, 1971, nr. 2, p. 131–139; *Critica autenticității și a datării textelor vechi. Pe marginea a două articole recente*, în „Limba română”, XXVII, 1978, nr. 5, p. 560–563.

⁵⁴ Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 315; cf. Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 12, unde se afirmă că popa Dobre ar fi scris textul în 1569.

⁵⁵ Oltean, *Controverse*, p. 355.

⁵⁶ Compilația lui Agapie Landos, *Amartolon Sotiria*, este calificată drept „carte asiatică” (Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 13). *Evangheliarul slavo-român* de la Sibiu, datat filigranologic 1551–1553, ar fi tipărit în 1559–1560 și ar proveni „tot din Șchei” (Oltean, *Controverse*, p. 354). În *Psaltirea slavonă* (ms. 7) s-ar găsi consemnat numele domnitorului Mircea Ciobanul (Oltean, *Intîia școală*, p. 115), cînd în realitate însemnarea de pe acest manuscris îl pomenește pe popa Mircea. Cunoscuta ipoteză a lui N. Drăganu, privind copierea la Brașov, din însărcinarea lui Despot Vodă, a unor traduceri de texte religioase (*Histoire de la littérature roumaine de Transylvanie des origines à la fin du XVIII-e siècle*, Bucarest, 1938, p. 37–38), devine, în interpretarea autorului, o „informație documentară” (Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 319). Așa-zisul „exemplar necunoscut al unei *Psaltiri* coresiene” (Oltean, *Intîia școală*, p. 111) aparține de fapt unei *Psaltiri* slavone, tipărite de ieromonahul Lavrențiu în intervalul 1573–1575 (vezi articolul nostru, *Un capitol din istoria tiparului românesc din secolul al XVI-lea: tipăriturile ieromonahului Lavrențiu*, în „Studii și cercetări lingvistice”, XXI, 1970, nr. 6, p. 659–664). Mențiunea *Un onghilist bocat penta de la Ilias*, există în inventarul copiat, parțial, de David Corbea, nu se referă la un manuscris provenit de la curtea lui Petru Rareș (Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 317), ci la un exemplar din *Octoihul* slavon, tipărit de Lorinț în 1578, pe care filia unul oarecare Ilias îl donează bisericii Sf. Nicolae din Șchei (vezi Candid C. Mușlea, *op. cit.*, p. 261). Și lista ar putea continua cu încă foarte multe exemple de aceeași factură.

⁵⁷ Oltean, *Controverse*, p. 356; Oltean, *Intîia școală*, p. 7, 27–30; Oltean, *Rădăcini umaniste*, p. 13; Oltean, *Diaconul Coresi*, p. 315.

ce i se atribuie⁵⁸. După cum observăm, în afara traducerii efectuate de preoții Iane și Mihai, eventual și a copiei manuscrise executate de popa Bratul, nu ne sînt cunoscute momentan alte acțiuni similare întreprinse în Șcheii Brașovului în perioada în care s-a desfășurat activitatea tipografică a diaconului Coresi. Nici apelul la manuscrisele slave păstrate în arhiva muzeului nu este în măsură să ne furnizeze indicii suplimentare. Ion-Radu Mircea, care a cercetat îndeaproape aceste manuscrise, a constatat că ele nu conțin indicații că ar fi fost copiate de localnici⁵⁹. În aceste împrejurări, existența în Șcheii Brașovului a unui scriptoriu, care presupune o activitate cit de cit intensă și de durată, nu poate fi revendicată pentru perioada care a premers traducerii *Evangheliei cu învățătură*. O mișcare literară pe plan local pare a se infiripa abia prin strădaniile celor doi traducători șcheieni⁶⁰. După tipărirea acestei traduceri, încep să apară și alte informații, legate aproape exclusiv de numele popii Mihai și al fiului său, Văsii. Primul este amintit, în calitate de исправник „supravegheator”, în epilogul *Liturghierului* slavon tipărit de Șerban Coresi în anul 1587⁶¹. În scoaterea la lumină a acestei cărți, popa Mihai a îndeplinit, după cit se pare, rolul diortositorilor menționați în tipăriturile de mai tirziu. *Octoiul* manuscris, deja amintit, se copiază, probabil, tot de un brașovean, la o dată cuprinsă în intervalul 1596—1610. Cițiva ani mai tirziu, în 1612 sau 1613, Văsii copiază partea cea mai întinsă a unui *Parimiar* românesc manuscris (celelalte două părți aparțin unor copiști neidentificați, eventual tot localnici)⁶². Pînă la jumătatea secolului al XVII-lea, manifestările literare în limba română pe care le cunoaștem se datorează aceluiași Văsii, interesat acum de istoricul și păstrarea avutului bisericii Sf. Nicolae⁶³. Pentru a nu încărca inutil expunerea, ne oprim aici cu înfățișarea acestor realizări, care, după anul 1650, devin mai numeroase, iar, sub raportul conținutului, mai variate. Ceea ce trebuie să reținem, în final, este faptul că începuturile mișcării literare din Șcheii Brașovului se plasează în anii 1579—1580, fiind legate, în primul rînd, de personalitatea popii Mihai. Formulînd această încheiere, ținem să precizăm că nu excludem nici un moment posibilitatea ca unele acțiuni de traducere sau copiere de texte să se fi putut întreprinde pe plan local și mai devreme de data indicată. În măsura în care ele vor fi confirmate de scoaterea la lumină a unor texte sau știri documentare noi, se vor putea desigur, emite alte concluzii asupra vechimii activității literare din Șcheii Brașovului.

⁵⁸ Vezi articolele noastre, *Un octoih românesc din secolul al XVI-lea?*, în „Limba română”, XVIII, nr. 3, 1969, p. 239—251, și *Critica autenticității și a datării textelor vechi. Pe marginea a două articole recente*, p. 555—560; cf. I. Roman, *Structura hirtiei și vechimea manuscriselor nedatate*, în „Limba română”, XXIII, 1974, p. 443—446.

⁵⁹ *Contribuții la istoria culturii șcheilor din Brașov*, p. 697.

⁶⁰ Vezi în acest sens și Ion Ghelle, *Activitatea de traducere și tipărire a cărții românești la Brașov la sfîrșitul secolului al XVI-lea*, în „Limba română”, XXIV, 1975, nr. 6, p. 609—615.

⁶¹ *Bibliografia românească veche, 1508—1830*, tomul I, p. 100.

⁶² Pentru discuțiile pe marginea acestui manuscris, vezi Vasile Oltean, *Descoperirea unui codice miscelaneu în limba română*, în „România literară”, VIII, 1975, nr. 5, p. 19. Ion-Radu Mircea, *Îndreptări și adăugiri la „Descoperirea unui codice-miscelaneu în limba română”*, în „România literară”, VIII, 1975, nr. 7, p. 19, și Al. Mareș, *Pe marginea unor opinii recente despre cel mai vechi Parimiar românesc*, în „Limba română”, XXV, 1976, nr. 1, p. 37—42.

⁶³ Autorul cronicii bisericii Sf. Nicolae I se mai atribuie și alcătuirea unui inventar al odorilor și cărților bisericii, amintit în 1693 drept „terfelog vechiu, scris de protopop Vasile” (Candid C. Mușlea, *op. cit.*, p. 372).

FIZIOLOGUL DE LA BISTRIȚA

CĂTĂLINA VELCULESCU

În anul 1886, Moses Gaster a editat în „Archivio glottologico italiano” cea mai veche variantă în limba română, cunoscută pe atunci, a *Fiziologului*. Este vorba de un manuscris de la 1777, alcătuit de moldoveanul Andonachi Berheceanu „sin Ioan Crucescu” care locuia în București, fiind ciubuceiu în casa clucerului Manolachi Basarab¹.

Peste aproape o jumătate de secol, Margareta Mociorniță, unul dintre discipolii lui Nicolae Cartojan², a dat tiparului un alt text, cu mult mai vechi decât primul, dar — din păcate — alcătuit doar din câteva fragmente³. Pe la 1695, Costea Dascălul din Șcheii Brașovului adăugase *cuvintele* din *Floarea darurilor* câteva pilde din *Fiziolog*.

Deși se deosebeau în unele puncte, variantele editate de M. Gaster și de Margareta Mociorniță aveau însă multe trăsături comune. Ele aparțineau aceluiași tip de *Fiziolog*, diferit de cel editat în 1914—1916 de C. N. Mateescu, după un manuscris (astăzi pierdut) copiat tot în Șcheii Brașovului, dar la 1774, de dascălul Nicolae Duma⁴.

La Biblioteca Academiei se mai păstrează o copie a *Fiziologului*, mai veche decât toate cele cunoscute pînă acum, cu excepția aceleia alcătuite la 1695 de Costea Dascălul din Șchei, față de care este însă mai completă. Sub titlul *Cuvînt de smerita înțelepciune*, ieromonahul Serafinu de la Bistrița olteană a introdus pildele despre animale într-un codice la

¹ M. Gaster, *Il Physiologus rumeno*, „Archivio glottologico italiano”, X 1886, p. 273—304 (reprodus în *Studies and Texts*, vol. I, Londra). Manuscrisul editat se păstrează acum la B.A.R., ms. 1151. Vezi Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice, îngrijire științifică și prefață* I. C. Chitîmba, București, 1976—1978 (în continuare: *Bibl. c.p.*).

² În *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, Nicolae Cartojan făcuse cea mai completă prezentare de pînă astăzi a *Fiziologului* românesc.

³ Margareta Mociorniță, *Traduceri românești din Fiziolog (Cel mai vechi text)*, „Cercetări literare”, I, 1934, p. 83—101. Ms. B.A.R. 1436.

⁴ C. N. Mateescu, *Un Fiziolog românesc din veacul al XVIII-lea*, „Calendarul revistei Ion Creangă pe anul 1914”, p. 40 ș.u.; „Ion Creangă”, 1914—1916 (vezi și „Cuvînt românesc”, II, 1921, p. 168—175). În timp ce varianta din manuscrisele publicate de M. Gaster și M. Mociorniță se păstrează în manuscrise din Țara Românească și Transilvania, varianta publicată de C. N. Mateescu o găsim în manuscrise din Transilvania și Moldova (*Bibl. c.p.*, p. 258—260). Această din urmă variantă, atribuită lui Damaschin Studitul, l-a fost cunoscută lui Dimitrie Cantemir, probabil chiar în manuscrise grecești: Mihai Moraru, *Alegoria animalieră și fantasticul animalier în Istoria ieroglifică (Contribuția Fiziologului)*, RITL, 21, 1972, nr. 3, p. 481—490.

care a lucrat, se pare, îndată după anul 1700⁵. Grupajul lui — precedat de chipul în miniatură al lui Luca apostolul, patronul pictorilor — stă alături de fragmente dintr-o traducere românească a unui *Prolog* moscovit, de *Viața lui Alexie, omul lui Dumnezeu, Alergarea lunii /Selenodromion/, Gromovnicul lui Iraclie împărat*⁶.

Tot îndată după 1700 același Serafim de la Bistrița — care știa slavonește și, probabil, grecește — mai copiase *Cartea lui Isop înfăleptul /Esopia/, un „Lixicon”* al numirilor slavone de plante, precum și mai multe hrisoave vechi românești redactate în slavonă, cu traducerea lor. La acestea se adaugă texte hagiografice și omiletice⁷.

Varianta din *Fiziolog* copiată de Serafim de la Bistrița se apropie în chip evident de textele slavone din codicele scrise pe teritoriul țării noastre⁸ și aparține primului dintre tipurile amintite anterior.

Textul din manuscrisul bistrițean apare reprodus aproape fidel într-o copie tirzie, de pe la 1785, a protopopului Ion de la Tirgu Jiu (așezat apoi la Lainici, sub numele de Iosif)⁹.

Cu unele transformări, datorate obișnuitelor intervenții ale copiștilor, regăsim același text într-un manuscris de la 1808, ieșit din mina ieromonahului Ioachim Bărbătescu, schevrofilax la Bistrița olteană¹⁰. Este același cărturar care ne-a lăsat cea mai veche copie păstrată a traducerii românești după *Historia destructionis Troiae* (a lui Guido delle Colonne), precum și o frumoasă transcriere după romanul *Varlaam și Ioasaf* (în traducerea lui Udriște Năsturel), ca și o *descriere a Libiei și Ethiopiei*¹¹.

⁵ Despre mănăstirea Bistrița, cltorie din secolul XVI a boierilor Craiovești, cunoscută pentru activitatea ei culturală, vezi trimiteri bibliografice la N. Stoicescu, *Bibliografia monumentelor feudale. Țara Românească*, Mitropolia Olteniei, 1970.

Ms. B.A.R. 2513 (spre deosebire de manuscrisul publicat de M. Gaster, nu conține *pilda pentru broaște*). Copistul Serafim și-a înscris numele la filele 1,111^v, 169 etc. (Vezi descrierea criptogramelor și datarea la Gabriel Ștrempele, *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, București, 1959). La datarea manuscrisului nostru ne ajută alt însemnările de pe un alt manuscris, tot al lui Serafim (ms. B.A.R. 2456) cit și anul 7221 (1712—1713) cu care începe *Selenodromionul* din chiar manuscrisul în discuție (f. 283). Cum un ciclu de *alergarea lunii* dura 19 ani (cf. ms. 2513 f. 294), înseamnă că 1712—1713 era anul celui mai apropiat nou grup de 19 ani.

⁶ Pentru circulația acestor texte vezi N. Cartoian, *op. cit.*; Al. Mareș, *Cel mai vechi „Gromovnic” românesc*, I.R., 23, 1974, nr. 1, p. 29. Pentru *Proloage* vezi Cătălina Velculescu, *Slavonic and Romanian versions of the collection of texts entitled „Prologue”*, RESEE, 19, 1981, nr. 2; *Les copistes de Transylvanie et les parables de Barlaam*, RESEE, 19, 1981, nr. 4.

⁷ Ms. B.A.R. 2436, Descrieri în *Bibl. c.p.*, p. 412—413. M. Georgescu, *Cea mai veche listă cu nume românești de plante*, I.R., 30, 1981, nr. 1, p. 21; pentru identificarea sursei lui M. Gaster, vezi *Bibl. c.p.*, p. 23. La titlurile privind *Esopia*, cartea populară din secolul XVIII, adăugăm: Paul Mihail, *Manuscrise ale lui Ștefan Dascălul. Viața și pildele lui Esop. Împărăția legumilor*, Chișinău, 1944; I.C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, București, 1971; Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare*, București, 1980; etc.

⁸ Pandele Olteanu, *Sintaxa și stilul paleoslavei și slavonei*, București, 1974.

⁹ Ms. B.A.R. 2100; *Bibl. c.p.*, p. 244—250. Pentru manuscrisele amintite în continuare am mai folosit descrierile din Ion Bănu, R. Carneaș, G. Nicolaiasa, G. Ștrempele, Fl. Molsil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I—IV, București, 1907—1967; Gabriel Ștrempele, *Catalogul manuscriselor românești*, București, 1978; idem, *Copiști de manuscrise ... Pentru a urmări relațiile dintre manuscrise* vezi schema finală.

¹⁰ Ms. BAR 3590, *Bibl. c.p.*, p. 253—255.

¹¹ Radu Constantinescu, Klaus Henning Schroeder, *Die rumänische Version der „Historia Destructionis Troiae” des Guido delle Colonne*, Tübingen, 1977, p. 37—39; Radu Constantinescu, *Historia Destructionis Troiae ...*, RITL, 27, 1978, nr. 1, p. 13—14 (cu bibliografie); *Bibl. c.p.*, p. 450, 452, semnaleză, în afară de cele citate mai sus, încă 2 file copiate în 1809 de Ioanichie Bărbătescu; G. Ștrempele, *Copiști ...*

În manuscrisul cu *Fiziologul*, Ioanichie reasează logic pildele din varianta copiată cindva de Serafim în aceeași minăstire, prin respectarea consecvenței a celor trei grupări amintite și în codexurile anterioare: „*paseri*” (incluzînd *albina!*), *fiare (heri)*, *gadini*¹².

Într-un alt manuscris, mai timpuriu, de la 1799, copiat tot în Țara Românească, de un Ioniță Dascălul¹³, textul *Fiziologului*, deși indeaproape înrudit cu cel din ms. 2513, pare descins dintr-un izvor mai complet, care se reflectă și în alte două copii, din 1810, una din Transilvania (Turcheș-Săcele, jud. Brașov), alta din Țara Românească (probabil)¹⁴.

Acest din urmă izvor credem că a stat la baza unor prelucrări din care — deocamdată — cunoaștem două grupe. Prima grupă ar fi reprezentată de textul din manuscrisul Berheceanu, publicat de M. Gaster. O treaptă intermediară între textul vechi și prelucrarea din copia lui Berheceanu (1777), o găsim reflectată într-un codice alcătuit târziu, pe la 1801—1806, probabil în Banat¹⁵. Remarcăm că, deși această grupă s-a păstrat în miscelanele transerise de mireni, conține frecvente amplificări ale tilcurilor.

Din cealaltă grupă, s-a găsit pînă acum un singur manuscris, cel editat de Margareta Mociorniță. Deși acest text al *Fiziologului* din miscelaneul lui Costea Dascălul de la Brașov se îndepărtează frecvent de cel copiat în anii imediat următori de Serafim din Vilcea, credem că cele două variante au avut la bază o aceeași traducere, puternic prelucrată în Șchei, pe linia prescurtării și clarificării „moralei”. Circulația oamenilor și cărților între Țara Românească și Transilvania era curentă. Nu este însă exclus ca la Brașov să fi fost pus la contribuție și un alt izvor. Transerierile transilvănene după *Proloage* stau în același raport cu fragmentele corespunzătoare copiate de Serafim, ca și *Fiziologul* de la Brașov cu cel de la Bistrița.

Semnificative ni se par modalitățile de inserare a *Fiziologului* în diferite miscelane.

În manuscrisul de la Șchei, cele câteva pilde din *Fiziolog* apar în continuarea *Florii darurilor*. Această așezare nu o mai regăsim în nici unul din codicele păstrate, deși în ms. 3275 și ms. 1282 se mai află cite un unic fragment din *Fiore di virtù*.

Tot în exemplarul șcheian, Costea Dascălul a mai transeris *Esopia*, carte populară care i-a reținut atenția și lui Serafim de la Bistrița. Deși Serafim nu a așezat-o chiar alături de *Fiziolog*, a copiat-o, cam în același timp, într-un alt codice¹⁶. Dar la 1777, Andonachi Berheceanu — asemenea copistului brașovean din jurul lui 1700 — prescrie *Esopia* chiar în

¹² În *Fiziolog*, prin *gadini* se înțeleg de obicei reptile și pești, deși chiar în textul editat de noi apare în *pildă pentru pil* și sensul mai general de animale. *Fiare (heri)* sînt manifererele în general, nu numai cele sălbatice. Amintim aici și fluctuațiile de sens ale cuvîntului *pildă*, care poate denumi scurta narațiune inițială, indicată însă mai frecvent cu numele *cuvînt* sau *pane(a)ste*. *Pildă* denumește alteori doar *tilcul* final, amintindu-ne astfel de *pildele* lui Solomon.

¹³ Ms. B.A.R. 3275, *Bibl. c.p.*, p. 250—253.

¹⁴ Ms. B.A.R. 938; nr. BAR 2158; *Bibl. c.p.*, p. 255—257. Fragmentul din ms. B.A.R. 5299 (copiat în Transilvania, la 1832, cu titlul *Cuvînt pentru Solomon*; *Bibl. c.p.*, p. 260—261) este prea mic pentru a putea fi clasificat, dar, prin așezarea în miscelaneu, se aseamănă cu ms. 2158.

¹⁵ Ms. B.A.R. 1282; *Bibl. c.p.*, p. 253.

¹⁶ Ms. B.A.R. 2456; *Bibl. c. p.*, p. 213—214.

manuscrisul cu *Fiziologul*, acesta fiind pus îndată după paginile cu *Archirie și Anadan*, „istorie” apropiată de *Sindipa* la care se opriše Costea Dascălul.

Çițiva dintre copiiștii *Fiziologului* se arată interesați de *calendare* sau *texte astrologice* (Costea Dascălul, Serafim, Andronachi Berheceanu, Ioanichie Bărbătescu).

Dacă miniatura cu chipul lui Luca apostolul din manuscrisul lui Serafim de la Bistrița ne sugerează interferența cu domeniul artelor plastice¹⁷, anumite texte din miscelanele refac legăturile cu oratoria, știut fiind că, în sistemul oral de comunicare, *cazaniilor* li se adăugau uneori pilde care să fixeze într-o imagine percutantă ideea de bază. Serafim de la Bistrița (ms. 2513), Ioan de la Tirgu Jiu, ajuns apoi la Lainici (ms. 2100), Ioniță Dascălul ce scria pe la 1799 (ms. 3275), Mihai Ghiga din Banat (ms. 1282), Ioan sin Stoica din Săcele (ms. 938), toți acești copiiști așează *Fiziologul* alături de hagiografii sau de *cuvinte*, luate, unele, din *Proloagele* frecvent recopiate în epocă, altele chiar din scrieri de tipul celor care serviseră ca izvor la alcătuirea *Proloagelor*. În încercarea de a înțelege felul cum pildele despre animale se legau în comunicarea orală de *cuvinte* ca cele ale lui Grigore Sinaitul, Nil de la Sorska, Vasile de la Poiana Mărului etc., ne ajută parcurgerea romanului *Varlaam și Ioasaf* (transcris, între alții, chiar de unul din copiiștii *Fiziologului*: Ioanichie Bărbătescu) sau a *Învățăturilor lui Neagoie Basarab*, presărate cu povestiri ilustrative¹⁸.

Alături de *Fiziolog*, unii copiiști transcriu fragmente din *Cronografe* (ms. 1436, 1151, 938). Alteori *Fiziologul* (al cărui titlu, singurul cunoscut cititorilor români din vechime, era *Cuvînt de smerita înțelepciune*) face parte dintr-o grupă de povestiri despre *Adam și Eva*, *Avraam și Sara*, *Ismail și Agara*, el însuși părint considerat, după cum înțelegem din pasajul introductiv, un fel de *Cuvînt cătră Samoil, pentru fiul lui Iesei cel dintîiu*, *cuvînt unde apar și aluzii la Adam și Eva*¹⁹.

În unele copii cu *Fiziologul*, se mai găsesc diferite scrieri din specia *întrebări și răspunsuri*, cu care are contaminări de conținut²⁰.

Cuvînt pentru smerita înțelepciune nu este întrebunțat ca titlu doar pentru *Fiziolog*, ci și pentru alte fragmente: despre Avraam (ms. 2158, f.13^v); despre privighetoare (ms. 5299, f.86^v).

Reproducem în continuare textul *Fiziologului* din ms. 2513, sperînd că prin aceasta vom înlesni mersul înainte al cercetărilor asupra varianțelor românești. Acestui scurt manual de simbolică (nu de zoologie), cu rădăcini în Antichitate și cu o fantastică răspîndire în arta și literatura

¹⁷ La titlurile citate în *Bibl. c.p.* în legă cu această temă, adăugăm: Andrei Pănoiu, *Pictura bolivă din nordul Olteniei (sec. XIX)*, București, 1968; Radu Crețeanu, *Zugravii din Teiuș*, „Magazin Istoric”, 4, 1970, nr. 12, p. 14-19; Idem, *L'influence des livres populaires sur les beaux-arts en Valachie aux XVIII^e-XIX^e siècles*, „Synthesis”, 1976, III, p. 101-120; G. Popescu-Vilcea, *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovalahiei*, București, 1974; Teodora Volnescu, *Radu Zugravul*, București, 1978; etc.

¹⁸ Pentru a înțelege cit de strîns legate erau în mintea cititorilor aceste cărți, amintim că *Varlaam și Ioasaf* se mai numea și *patericul indian*, că *Floarea darurilor*, cunoscută și sub numele de *Albină*, poartă uneori chiar titlul de *Otecenic (pateric)* iar *Învățăturile lui Neagoie Basarab* sînt asemănate, într-o copie, *Albinei* (fîind însă vorba de *Melissa*).

¹⁹ Vezi Mihail Moraru, *Cuvînt despre Adam și Eva*, în lucrarea colectivă *Crestomașia literaturii române vechi* (în manuscris). Pentru *Fiziolog*, cf. ms. 3275, 938, 1282, 1151, 2158, 5299.

²⁰ Vezi ms. 1436, 1151, 3590.

Evului mediu european, încă nu i-a fost îndeajuns studiat rolul în cultura noastră. Însuși contactul cu textul scris (deși el oferă doar o palidă imagine a existenței cărții) poate oferi cercetătorului (dar și cititorului contemporan) savoarea acelor imagini-șoc ce se încrustau ireversibil în memorie, pe calea auzului sau a văzului.

ANEXĂ

Pentru a ușura urmărirea afirmațiilor din introducere referitoare la raporturile dintre manuscrise, indicăm următoarea schemă, cu valoare de element vizual sugestiv, nu de arbore genealogic.

1436
(1695)

2513
(cca 1700)

1151
(1777)

2100
(1785)

3275
(1799)

1282
(1801 — 1806)

3590
(1808)

2158 }
938 } (1810)

5299
(1837)

CUVÎNT DE SMERITA ÎNȚELEPCIUNE

f 253

Zis-au oarecine cătră Samoll, pentru fiul lui Iesci cel dintliu:

— Să nu te uiți la fața lui, nici la mărimea trupului lui, că l-am urgisit pre dînsul. Pentru că, nu precum să ultă omul, așa și Dumnezeu. Că omul să ultă în față, iar Dumnezeu în inimă. Pentru aceia nu să cade a să lăuda niștine de înălțimea trupului și a cugeta ceale înalte. Ci numai pentru faptele ceale bune să să înpodo-bească. Pentru că Nevrod mare și înalt urilaș era, cît întrecea pre toți uriașii de la Starof și ot împăratul Vasanului, carele biruia pre toți uriașii eiși lăcula la Starof, nepot fiind lui Rafiin, al căruia pat spun că era de hier, de lung de 9 coți și de lat de 4. Și Gollad cel de alt neam, și Saul, caril era mai înalți și mai mari în spate decit toți Israil[și]teanii. Ci nimica nu le-au sporit lor mărimea trupului, fiind înstreinați cu totul de năravul cel bun. Iar de trăiaște cineva mult și pentru aceia să trufească, și trufia acelu[și]a o voiu surpa cu o pasăre ce să cheamă înnez.

f 253v

FIREA SAU TRAIUL FINIZULUI

Auziți dară pentru acesta de o pasăre ce să cheamă finez carea iaste de mare cît păunele și iaste foarte frumoasă la făptură. Și spun că iaste singuratec, adecă n-are soție, ca cum ar fi un călugăr. Și trăiaște 500 de ani. Iar cînd li vine vremea să moară își cunoaște ea moartea mai nainte. Și după 500 de ani mearge la răsăritul soarelui, ducînd cu sine mulțime de miroseale bune de scorțișoare și de cuișoare, din copacii Valasamului. Și suindu-se într-un loc înalt, aproape de răsărit, stă cu aripile întinse ca să/arde de tot de razele soarelui și să face prah. După aceea, dintru acea cenușă să naște un viiarme; și dintru acel viiarme să face pasăre, ca și mai nainte, și iar zboară la Aravia.

f 254

PENTRU VULTUR

Așjderea spun și de vultur, cum că deaca înbătrîneaște și orbeaște și-i slăbesc aripil[e], zboară la un Izvor oarecarele și să cufundă în apă. După aceeaia zboară în văzduh și de căldura soarelui și a zădufului vede curat. Și așa iară să întoarce la izvor și să cufundă de trei ori și să întinearește ca și mai nainte. Pentru aceeaia și cîntărețul D[aj]vid zice: „Innoi-se-va ca a vulturului teneareța ta”.

PENTRU NEESITU

Neiasitul iaste o pasăre foarte iubitoare de pui. Și dupe ce crește puii, lovește pre mumă-sa cu aripile peste obrazi. Deci ea minuiindu-se, înceape a-i lovi cu ciocul și a-i omori. După aceeaia făcîndu-i-se milă iară, plînge peste dinții trei zile. Și scobindu-ș coasta ei își scură singele său peste pui și-i înviiază.

f 254^v

PILDĂ./ Așa și Domnul nostru Is. Hs.: junghiindu-se de cătră jidovi cu sulita în coaste, au eșit singe și apă și au înnoit lumea toată.

Iar de trăiaște cineva mult și pentru aceeaia să trufească, și trufiia acelaia o voiu surpa cu traiul oarecării pasări. Că spun că pilul (sic!) trăiaște 500 de ani; iar inorogul 300 de ani; iar corb il 200.

POVEASTE IAR PENTRU FINIZ

Finizul iaste o pasăre foarte frumoasă, mai frumoasă[ă] și decît păunele. Că păunele are chip de aur și de argint, iar finizul are chip înpărateș și poartă pre capul ei cunună de aur înpodobită cu pietri scumpe; și călțunii în picioarele ei sint ca de înpărat. Și iaste lăcuitoare aproape de Cetatea Soarelui și petrece 9 ani în chedrii Livanului nemîncată, numai ei să hrănească din D[uj]hul S[fi]l[nt]. Iar după acci 9 ani își umple aripile sale de miroasele bune. Și după ce toacă preotul de la Cetatea Soarelui, îndată să duce pasărea aceeaia cătră preot și intră amîndoi în besearică. Deci șade preotul împreună cu pasărea preste penile besearicii. Și îndată arde pasărea aceeaia/întru acel cias și să face cenușă. Deci ducîndu-se preotul și dimineața viînd iară, o află mitutică; iar cînd vine a dooa zi o află pre dînsa desăvirșit ce și mai nainte; și sărutîndu-o pre dînsa să duce pasărea iar la locul ei cel de lăcuință.

f 255

Pentru aceeaia, o, amară nepriceapere celor ce n-au crezut învierii Domnului nostru Is.Hs., precum și ticăloșii jidovi carii s-au indoit pentru cea de a treia zi înviiare a lui Hs. Dară cum pasărea aciasta însăș să topeaște și să innoiaște?

PILDĂ PENTRU PIL ȘI PENTRU ALTE HIERI ȘI PASĂRI

PILDĂ PENTRU PIL

Pilul să paște prin munți și pornindu-se la pășune află niște verdeți ce să cheamă [loc liber în ms]*. Și luînd dintru acela, mîîncă; așjderea și soția lui. Și aprinzîndu-se spre pohtă, să gonească cu dînsa. Și cînd va să nască puilul, îl naște

* În unele manuscrise: *mungurean*; în altele: *visc*.

f 255^v

în apă: și acolo creaste pîn[ă] cînd să întărește de stă p[er] picioare. Pentru aceea pilul iaste o gadină mare și nu are la picioare incheeturi; și umblă multe locuri de caută vreun copaci girbov ca să s-odihnească. Și sint vînător/carii știu odihna lor; și vine vr[ă]jmașul om de tac copaciul cam pe jumătate. Și cînd vine pilul ca să s[ă] razime și să s[ă] odihnească, el cade copaciul împreună cu pilul. Și așa vin vînătorii și-l prind pre dinsul. Căzut-au pilul cel mare și foarte au răcnit tare. Deci au venit un pil ca să-l rădice pre dinsul, dară n-au putut. Și au venit și alți 12 și nici aceea nu l-au rădicat. După aceea au venit un pil mitutel și l-au rădicat pre dinsul.

TÎLC. Pilul cel mare care au căzut să tilcuiaste Adam; iar cel ce au venit să-l rădice iaste Moisi; iar cei 12 pili mai de pe urmă, sint 12 ap[ost]ol[i], iar pilul cel mic care l-au rădicat iaste Hs. Că acela au scos pre Adam și pre Evva din iad; iar viscul acela ce minca închipuiaste p[om]ul neascultării din care au mincat Adam și au greșit.

CUVÎNT PENTRU LEU CARE IASTE ÎNPĂRAT TUTUROR HIARĂLOR

f 256

Leul iaste împărat tuturor hiarălor; și are intru sine trei lucruri mari.

Întiul lucru iaste căci cînd îl naște leoaica puuil, îl naște mort și foarte mitutel; și zace mort pîn[ă] cînd vine leul și/suflă în fața lui și-l înviază. Precum și Domnul Dumnezeu a suflat intru Adam și am învial noi toți.

Al doilea lucru iaste căci cînd doarme el, ochii nu-i închide ci cu dinșii priveaște și de vînători să străjulaște.

Așa și tu, oame: au mîncînd, au bînd, au dormînd, mîntea ta totdeauna să fie la Dumnezeu și să te străjuești de diavolul, ca să nu te afle făr' de rugăciune și să te biruiască.

Al treilea lucru iaste al leului căci cînd umblă, își astupă urmele cu coada, ca să nu-l afle vîn[ă]torii.

PILDĂ. Așa și tu, oame nebune: cînd vrei să faci m[i]j[il]o[st]enie fă-o pre ascuns, ca să nu te afle vr[ă]jmașul, și vei fi făr' de folos.

CUVÎNT PENTRU ZIMBRU

f 256^v

Zimbrul petrece prin pustiit[ă]ți și nu bea apă des, făr' numai intru o lună o dată. Și cînd va să bea, merge la izvor și să ultă în apă și plînge foarte tare. Iar deaca bea apă, să inbată și să veselește ca și din vin și umblă prin pădure, bătîndu-se și luptîndu-se cu copacii. Și deaca află vreo velință, ceva, își înfășură capul intr-aceia și adormînd zace ca un mort. Iar deaca îl află vînătorii, în/dată îi prind și-l ueig.

PILDĂ. Așa și tu, oame fer' de mînt: nu tot minca și bea dintr-ales. Ci să-ți fie mîntea și la Dumnezeu ca să nu te afle diavolul petrecînd în viață mirenească făr' de rugăciuni, și te va birui. Ci totdeauna să fie mîntea ta la Dumnezeu.

PILDĂ PENTRU CERB

Cerbul treiaste 50 de ani, iar cînd își priceape bătrîneațile sale, umblă prin munți, mirosînd și căutînd șerpi prin găuri. Și deaca află vreun șarpe îl înghite întreg; și alegă foarte tare și s[ă] cufundă cu totul în apă; și bea apă multă, pentru că deacă bea, nu moare, ci mai trăiaște alți 50 de ani. Iar de nu va bea curînd, îndată moare. Pentru aceea zice prorocul: „Precum doreaste cerbul de izvoarele apelor (așa și sufletu-mi* de tine, Doamne)”.

PILDĂ. Așijderea și tu oame: trel înnoiri ai intru sine: botezul, pocînta și curăția. Pentru aceea, după ce greșești, alegă în besearică, cătră izvorul vieții, care iaste învățătura cărților și tilcurile prorocilor, și bea apă v[e]c[adecă] sf[î]nta pricestenie și te vei sp[ă]și.

. 257

* Corectat deasupra: *sufletul meu*.

PILDĂ PENTRU INOROG

Inorogul iaste o hiară foarte mare și are nas de os, care nas treace prin gură și splnzură pe supt barbă. Și nu poate ca să ia cu gura nimic, făr'numai unde află iarbă mare, scoțînd limba pe de o parte de nas, paște. Iar cînd vede vreo fiară ori ce felu, o prinde și o trîntește în cornul său. Și după ce să junghe acea hiară în cornul ei, atunci să scură singele ei și pică pre limba (inorogului; și cu acel singe să adapă).

Oare vedeți, fraților, cum iaste acea fiară și cum iaste viața ei } Și aceeaia de trei ori proslăvește pre Dumnezeu în zi.

PILDĂ: Așa și tu, oame: adu-ți aminte de Dumnezeu și nu te rătăci cu mintea spre bogății lumești[i]. ci te nădăjduiește spre Domnul, iar nu spre avuția ta, nici spre neamul tău. Și pentru dreptate te veselește, că Domnul iaste ajutoriu dreptilor și pre săraci nu-i uită. Și-ț rădică spre Domnul grija ta și acela te va hrăni.

f 257

PILDĂ PENTRU BOU

Boul iaste pentru treaba oamenilor și iaste făr' de răotate la inimă și tot bine glîdește stăp[nă]-său. Și deaca află unde să vor fi ucis niscare boi și va fi singe, mirosește pămîntul și dintru adncul inimii strigă, zicînd:

— Slavă ție, stăpîne cel ce ne-ai făcut pre noi din pămînt și iar în pămînt* ne-ai zis să mergem. Așijderea și alții deaca aud, aleargă toți acolo, unul după altul, strigînd aseamene.

PILDĂ. Așa și tu, oame: adu-ți aminte că pămînt ești și iar în pămînt vei să mergi. Dară pentru ce nu petreci pe priiatenul tău pîn'la groapă, plîngînd cu lacrăme și slăvînd pre Dumnezeu? Pentru că și tu vei să mori. Drept aceeaia, iubeaște pre soții tăi și nu te scribi de dinșii, ci măcar ca boul jălește și tu pe priiatenul tău.

PILDĂ PENTRU LUP

Lupul iaste o hiară hrăpitoare. Și deaca nu află nimic de mincare, el iaste la un loc desfătat și căuînd la ceru, cătră Dumnezeu, să roagă cu mare glas, zicînd:

f. 258 — Doamne, tu m-ai făcut și mi-ai zis: „Așa să trăești: nici iarbă să paști, nici leamne să rozî, ci din dobitoace să-ț fie hrana ta”. Pentru aceeaia trimite-ne noao, Doamne, trimite-ne noao!

Și deaca aud și cei mai mici, așijderea și ei strig tot într-aceiaș glas:

— Trimite-ne noao, Doamne, trimite-ne noao!

Atunce, cum aude Domnul glasul lor, le trimite lor hrană și nu flămînzesc.

PILDĂ. Așa și tu, oame: aleargă la besearică și te roagă în taină Domnului pentru păcatele tal[e] și Dumnezeu nu te va lipsi pre tine de mila sa ci va trimite ertare sufletului tău, că însuș au zis: „Cela ce caută va afla și celuia ce bate i să va deschide.”

PILDĂ PENTRU VULPE

Vulpea, deaca flămînzește, să culcă la soare, numai abia adiînd, ca cum ar fi moartă. Și deaca o vād pasările, sar pre dinsa, socotînd că iaste moartă și încep a o scobi. Iară ea sārînd îndată șupește cite una dintr-insele și cu aceeaia să hrănește.

PILDĂ. Așa și diavolul: cînd va să facă smînteală vreunul om, îl îndreptează spre căl reale și ascunde de dînsul lucrul cel rău, pîn[ă]-l va săvrîși, ca să să îndulcească puținel. Și așa, pri-ncet, pri-ncet, îl învață spre răotate, ca să piiaie desăvrîșit în veaci./

* În text: pămînd.

f. 258^v

PÎN-AICI AM SCRIS PENTRU HIERI, IAR DE AICI ÎNAINTE,
PENTRU GADINI PILDĂ PENTRU GORGONIE

Gorgonia iaste la chip ca o muiare frumoasă și iaste foarte curvă. Perii capului ei sint șerpi iar căutătura ei iaste moartea; și joacă și rîde în toate zilele ei și petrece în Munții Apusului. Deci cînd li vine vremea ca să se goncească, începe a striga de la om pîn' la dobitoc, pre lei și pre pasări și pre alte fieri, zicînd:

— Veniți cătră mine!

Și cite hieri aud glasul ei, să duc cătră dinsa și, cum o vîd, îndată mor. Că aceia înțelege limba tuturor hierălor. Pentru aceia, cu a fieștecării limbă o amăgesc filosofii. Și pricep meșteșugul ei din steale. Deci zioa o gonesc și să duc la locul ei, vrăjînd de departe, și încep a striga pre leu și pre alte hieri. Iar cînd ajunge filosoful la limba ei, grăiaște cu dinsa și-i zice:

— Sapă groapă în pămînt și-ți îngroapă capul tău acolo. Adecă: ca să nu te vedem și să murim. După aceia voui veni și volu zăcea cu tine.

f. 259 și așa face. Atunci merg vin[ă]torii de-i taie capul, pentru vederea aceia; și nu să uită la capul ei, ca să nu moară; numai el-l bagă într-o traistă. Și cînd veade vreun șarpe, au om, au altă hieră, îndată iveaște capul gorgoniei și numai cit să usucă (ca iarba). Că și Alexandru Machidon o avea pre dinsa; pentru aceia biruia pre toate limbile.

PILDĂ. Așa și tu, oame: să-ți aibi mîntea ta cătră Dumnezeu și pre lesne vei birui puteril[e] drăcești[i].

CUVÎNT PENTRU ASPIDĂ

Aspida-bărbațul iaste la răsărit iar muiarea lui, la apus; și cînd le vine vremea lor să se goncească, să înpreună amîndoi. După-aceia muiarea mînlîncă capul bărbățului său și, începînd, naște dol pul. Și după ce să nasc, aceștia mînlîncă pre maica-sa și moare. Deci ei, după ce cresc, iar să despart și să duce bărbatul la răsărit, iar muiarea la apus.

PILDĂ. Așa și tu, oame: cînd va veni spre tine vreo scirbă lumească, aleargă la sfîșinta besearică și te închină și te roagă cu lacrăme; și să va depărta de la tine vrăjmașul.

PILDĂ PENTRU ȘARPE

f. 259^v

Șarpele iaste o hiară cumplită, mai veninată decît toate jigăniile. Și ar făcut Dumnezeu ca să aibă vrajbă cu omul. Decî cînd merge ca să bea apă, el își leapădă veninul la margine, ca să nu între cu veninul în apă și să venineze apa aceea și va bea cineva și va muri.

PILDĂ. Așa și tu, oame: cînd ai venin în inima ta, lasă-l pre el și nu întra cu dînsul în besearică, ca să nu mîni pre Dumnezeu, și vei goni de la tine pre sfîșîntul inger păzitorul tău. Ci te înpacă cu toți și-ți alinează inima ta, apoi intră în besearică.

Că șarpele deaca veade preot*, el fuge ca să se ascunză unde ar putea. Iar deaca l-ajunge omul, el își înfășură tot trupul lui și-ș-acopere capul, că deaca îl va putea păzi zdravăn, iar să vindecă trupul lui. Iar deaca îi va sfărîma capul lui, deacii tot trupul piare.

Așijderea și tu, oame: măcar și tot trupul tău de va fi rănit, iar sufletul îți va fi întreg și drept cătră Dumnezeu și trupul tău să va vindeca. Iar deaca îți vei piarde sufletul, toate ale tale vor fi de peirc și deacii nimic nu-ți vor folosi.

* Cuvînt adăugat pe margine.

PILDĂ PENTRU ENDROP CARE IASTE ÎN MAREA DOMN
TUTUROR PEȘTILOR

f. 260 Endropul iaste în marea domn tuturor peștilor; și iaste chipul lui ca și al calului; și are coamă și coadă ca și calul; iar pă spinare, ca și alalți pești; și străbate toată marea. Și petreace, într-un/loc oarecarele al mării, peaste mic în chip de aur; și vine cătră dinsul voevodul, împreună cu toți peștii și i să închină ca unui împărat, o dată într-un an. Și iară să întore și să duce fieștecare peaste la locul său. Și cînd să duc, merge partea cea bărbătească înainte, și-ș leapedă sămința lor. Deci după] dinșii vine și partea cea femeiască și adună sămința lor și cu aceia să rodesc.

PILDĂ. Endropul să cheamă dascalul besearicii; iar peștii, oamenii ceia ce vin și să închină în besearică. Iar peaste] cel în chip de aur iaste creștină creștinească. Pentru aceeaia tot creștinul să cade în zi să cinstească pre împăratul, iar noaptea să să roage lui Dumnezeu, că împăratul numai trupul stăpîneaste, iar Dumnezeu va să judece și sufletul, și trupul. Deci cela ce va fi plăcut lui Dumnezeu, și de împăratul să va cinsti.

PILDĂ PENTRU HINEI

f. 260* Hinei iaste în marea și n-are nici picioare, nici solzi, ci iaste ca un ghem înfășurat; perii lui sint ca de arici și stă într-un loc, ghemuit. Deci cînd priceape că va să zvăpăiască marea și va să fie furtună, el adună pietri și să acopere pre sine ca să nu-l leapede/marea afară, pentru că apoi nu să mai poate întoarce iarăși la locul lui.

PILDĂ. Așa și tu, oame] să aibi viață bună și lină cătră priiatinii tăi, ca — de te va ajunge vreo nevoie — să te acopere priiatenii tăi și să nu piei. Nu zice: „Sînt bogat și am voe multă la stăpînă-mieu și nu-m-iaste nici o grijă decît cei mai mici decît mine”. Că nu știi cînd va veni spre tine scirba; pentru aceeaia, cinstește și pre cei mari și pre cei mici.

PÎN-AICI AM SCRIS PENTRU GADINI. IAR DE AICI ÎNAINTE,
PENTRU PASĂRI] PILDĂ PENTRU VULTUR

Vulturul trăiaște 100 de ani și-i creaste virful nasului lung în jos și nu poate vlna. Și după ce orbeaște și nu poate vedea, el zboară în sus și lăsîndu-se reapele în jos să loveaște cu nasul de o piatră și așa își frînge virful botului lui. După-aceia să scaldă în izvorul aurului și zboară împotriva soarelui. Și deaca să încălzeaște, de soare, atunci cade] la dinsul materia bătrîneașelor și să întinereaște. Pentru aceeaia și D[avid] zice: „Innoi-se-va ca a vulturului tinereța ta”.

f. 261 PILDĂ. Așa și tu, oame] : deaca îmbătrînești sue-te în sus, adecă cătră duhovnic, și-ț ispove/duiaște păcatele tale și te spală cu lacrămile tale și te încălzeaște de soare, adecă de slujba sf]întei besearicii, și așa vei scăpa de păcat.

CUVÎNT DE ȘOIMU ȘI DE HÎRET

Ca și vulturul iaste șoimul; așijderea și hîrețul; tot o făptură au. Și deaca fac oaale soșile lor, adecă a șoimului și a hîrețului, nu pot naște pui dintr-insele, pîn]ă cînd să duc bărbații lor în valea lui Iov și aduc pietri de acolo (pentru leacul lor) și atunci nasc. Și alt lucru încă au, adecă, deaca nu află de mîncare, ei să postesc cîte 40 de zile. Iar deaca află mortăcină carea să o fie mîncat în 40 de zile, ei o mîncă numai într-o zi. Și alt lucru încă are șoimul. Că are un fulg în fruntea lui, de-i luminează lui noaptea, ca o stea, și-i arată lui singe pe unghia piciorului drept, care singe îl povățuiaște pre dinsul încătroc iaste vinatul.

PILDĂ. Așa și tu, oame] : socoteaște cum iaste viața lor. Că aceeaia așteaptă și caulă mortăcină ca să mînce; iar tu așteaptă ciasul morții și te căiaște. Că șoimul aduce pietri pentru nașterea puilor, iar tu ciare] piatră, adecă pravila besearicii,

f. 261*

și te nevoiaște pentru bun[ă]l[ă]țile sufletului tău și miluiaște pre săraci și dă mină de ajutoriu mișeilor, că însuș Hs., fiind bogat, au sărăcit pentru noi.

CUVÎNT PENTRU STRATOCAMIL

Stratocamilul iaste o pasăre mare. Și deaca naște oaole le bagă in apă și șade acoale, lingă apă, căutind cu ochii la oaole sale, că, cum is va intoarce ochii intr-altă parte, indată să stirpesc oaole. Și cind va să doarmă, numai cu un ochiu doarme (iar cu altul, tot acolo priveaște). Că iaste o fiară aseamene șarpelui, ce să cheamă aspidă, carea iaste de lungă de 50 de coji; și deaca veade că naște stratocamilul oaole, iar ea vine și să uită, ca au doară ș-ar intoarce stratocamilul ochii încătroova, ca să sufle aspidă spre oao și să le stirpească. Și tot acolo stă aspidă 40 de zile și nu să duce nicăiri pin'scoate stratocamilul puii.

PILDĂ. Așa și diavolul: deaca veade vreun om purtind grijă pentru bună-tăți, lasă altele toate și tot lingă el șade, ca să-i strice bun[ă]l[ă]țile lui. Pentru aceeaia, o. oame, să-ț fie mintea ta totdeauna la Dumnezeu și la partea sf[i]ntei besearici, ca să nu-ți poată strica vrăjmașul nimic./

f 262

PENTRU GRIPSOR*

Gripsorul** iaste mai mare decit toate pasările cile zboară și lăcuiăște in pământul lui Ioan, lingă Marea Ochianului. Deci, cind va să răsae soarele și-ș răvarsă razele sale, iar gripsorul își întinde arepile sale și acopere razele soarelui. Și mai viind și alt gripsor, stă lingă dinsul și strigă amindoi deodată, zicind:

— Vino, dătătoriuale de lumină, și luminează lumea!

Deci, precum stau acești gripsori, așa stă și arhanghel Mihail împreună cu prea sf[i]nta de Dumnezeu Născăt oare, de mingie pre iubitoriuale de oameni Dumnezeu, pentru pacea creștinilor.

PILDĂ. Pentru aceeaia, și tu, oame, socoteăște pre cine vei să aibi ajutor la vreme de nevoie: alt nimic făr'numai ce vei da săracilor șe nevoinicilor, ca să să roage stăpinului Hs. pentru tine. Că alt ajutor in scrbe nu avem fără numai pre unul Dumnezeu.

PENTRU COCOR

Cocorul iaste o pasăre foarte cîntăreață. Și cind să string seara cu toții, ca să doarmă, ei is pun strajă ca să-i păzească pre dinșii. Și care cocor iaste rinduit ca să-i străjuiască, el ia o pialtră in unghii și o ține in sus și stă inlr-un picior. Și cind dormitează, ii cade/piatra*** din piciorul lui, iar el indată strigă cu mare glas. Și deșteptindu-se soțiile lui, să străjuesc; și iară pun pre altul ca să-i păzească pre dinșii.

PILDĂ. Așa și tu, oame: deaca auzi glasul besearicii, deșteaptă-te și aleargă la slujbă, că besearica te va păzi pre tine de diavolul. Că scrie pentru loacă de zice: „Eu eram copaci in munte, înfășurat cu coajă și înbrăcat cu stl[p]ări și inpo-dobit cu frunze. Deci veni omul și mă tae și mă aduse la slujba besearicii, ca să chiem pre cei direpți la mlntuință și pre cei păcătoși la pocîință. Pentru aceeaia, ciți auziți glasul meu, nu vă lenevireți pre sine, ci veniți cătră besearică și așa veți dobîndi ertare păcatelor voastre.

PILDĂ PENTRU STÎRC

Stîrcul iaste o pasăre foarte lubitoare de pui și iaste de la jumătate in josuplire și la piept-gros. Și nu fuge din cuibul său niciodată, cind bărbatul, cind muiarea. Precum și Domnul nostru Is. Hs. nu să depărtează din ceriu, nici de la pământ.

* In text: *gripsos*.

** Scris Intii: *gripsos*, apol corectat.

*** Pe f. 262: *piatra*.

f. 263

PILDĂ. Dară tu, ticăloase oame, oare pentru ce slujești păcatului, tot-deauna? Dară nu știi că nici în adincime, nici în văzduh nu te vei putea ascunde dinnaintea lui Dumnezeu? Și ce răspuns vei să dai pentru faptele tale, deaca nu faci nici m[il]i[o]stenie, nici rug[ă]ciuni? Dară nu știi că toate le-au supus ție Dumnezeu: fierăle și dobitoacele și pasările ceale zburătoare și rodurile pământului, pentru odihna ta? Ca și tu, din bunătățile ce țe-a dat Dumnezeu, să faci bine, pentru sufletul tău? Iar tu, aurul și argintul îl ții la tine și necăjești săracii întru caril însuș Dumnezeu lăcuiaște. Bogat fiind, pentru noi au sărăcit și muncii s-au dat. Dară tu, pentru ce-l uiți pre dînsul?

PENTRU PĂUNE

Păunile iaste mai frumos decît toate pasările și are cuviință mare și să primblă cu mare trufie și să roteaște cu gingășie, socotindu-se că iaste ca un inger. Iar deaca-ș veade picioarele neagre și unghile ca la găină, atunci ohtează foarte și să smereaște și să lasă mai jos decît toate pasările.

PILDĂ. Așa și tu, oame: deaca îți dă Dumnezeu avuție nu te înalța de cătră cei săraci, că toți sint făcuți de un ziditoriu; pentru că cine au făcut pră înpăratul, acela au făcut și pre săracul.

PENTRU PORUMB

f. 263*

Porumbul iaste mai bun* decît toate pasările. Și/toți zboară deodată și să păzesc de uliu.

PILDĂ. Așa și tu, oame: trezveaște-te și te păzește de diavolul, ca să nu te vineaze și să te tragă cătră sine. Vezi cum să păzesc de vînători pasările și hiirăle? Așa și tu te păzește de diavolul și aleargă la beserică și rabdă ocările de la oameni, ca să iai de la Dumnezeu cunună. Și fii întreg întru toate ca porumbul și nu te scumpi din ceale ce țe-au dat ție Dumnezeu, pentru că bogăția, aici rămîne. Că omul scump iaste ca o noapte întunecată: nici nu știe cit are, nici încătroomblă.

CUVÎNT PENTRU TURTURIȚĂ

Turtureaoa iaste foarte iubitoare de soție, cit deaca răpune pre soțul ei îl jălește foarte, și nici cîntă, nici bea apă curată, nici șade pre ramură vearde.

PILDĂ. Așa și tu, oame: deaca pierzi pă priiatenul tău cel iubit, aseamnă-te turturealei, ca să prîimească Domnul rugăciunea ta și să-ț dea de ceale ce poștești.

CUVÎNT PENTRU PRIVIGĂTOARE

f. 264

Privigătourea iaste o pasăre foarte cîntăreață. Și deaca să adună cu hărbatul său, așa au tocmeală, de doar/me unul pin'la miezul nopții, iar altul îl păzește pre dînsul și de doasprăzeace ori proslăveaște pre D-zeu; iar de la miezul nopții pin'în zio, doar me celalalt. Și deaca să face zioo, amîndoi încep a lăuda pre Dumnezeu.

PILDĂ. Așijderca și tu, oame: au mincind, au șezind, au dormind, au orice lucru vei lucra, totdeauna să proslăvești pre Domnul Dumnezeu și nu vei fi lipsit ori de ce vei pofti.

* Adăugat pe margine: *blind*.

CUVÎNT DE GHEONOE

Gheonoia iaste o pasăre pestriță și tot zboară din copaci în copaci; și ciocănește eu botul și cu ureachea ascultă. Și deaca află copacii tari, iar ea zboară într-altă pădure, plină cind găsește vreun copaci găunos; și atunci scobește cu ciocul și-ș face cuib într-insul și nu mai fuge de acolo, pin[ă] cind cade copaclul.

PILDĂ. Așa și diavolul: tot umblă de la om plin'la om, isplindu-i; și deaca află pre vreun om temătoriu de Dumnezeu și înbunătățit, el fuge de la dînsul. Iar deaca găsește pre om slab de bunătăț[i] și netemătoriu de Dumnezeu să sălășluiaște într-insul și nu mai fuge de la el (pin[ă] cind îl dă morț[i]i de veaci).

f. 261v

CUVÎNT PENTRU PUPĂZĂ

Pupăza iaste o pasăre pestriță. Și deaca își scoate puii ei, îi crește pre dînsii; și după ce zboară puii, atunci întră părinții lor în cuib și, zmulgîndu-ș peanele lor, să fac ca cum ar fi pui mici. După-aceia, îi hrănesc pre dînsii puii lor, pin[ă] cind le cresc arepi lor; apoi zboară toți dinpreună.

PILDĂ. Așa și tu, oame: poartă grijă pentru părinții tăi, că de nu-ț va fi milă de părinții tăi, de Dumnezeu nu vei fi miluit; că ți să cade să cinstești pe părinții tăi ca și pre Dumnezeu.

PENTRU RÎNDUREA

Rîndurea iaste o pasăre blindișoară și să duce tocma la Ier[us]alim pentru hrana de iarnă și iară vine la oameni, pentru nașterea de pui. Și cind va să-ș facă cuibul, îl face în casele oamenilor, sau deasupra apei, pentru că are vrajbă cu șarpele. Căci cind era cu toții în corabia lui Noe, au trimis șarpele pre tăune, zicîndu-i ca să guste, să vază ce singe va fi mai dulce din cite sint? Deci deaca auzea rîndurea, tot păzîna cind să va întoarce tăunele ca să spue șarpelui. Și întîmpîndu-l, îl întrebă; deci deaca îi spuse cum că iaste mai dulce singele omului decît toate/și va să spue șarpelui, atunci îi sfărîmă capul, ca să nu spue.

f. 265v

Și încă mai are și altă poveaste: căci că deaca naște puii și de să naște vreunul dintr-insii orb, atunci să duce numă-sa în pustie și aduce erburi de leac, și-i pune la ochi și îndată vede.

PILDĂ. Așa și tu, oame: deaca ți să înmulțesc păcatel[e] tale, ciarcă vedea de la Dumnezeu, pentru că păcatele sint orbiciune oamenilor. Deci aleargă la duhovnic și în de la dînsul porîncă și să vor lumina ochii tăi. Și nu fii ca un pai, clătîndu-te, și toate răotățile le bagi în sufletul tău. Ci cutează și mergi cătră doftor și-ț va tămădui boala sufletului tău. Și iubeaște pre cei ce te urăsc, ca cum ti-arc cinsti.

Că rîndurea are vrajbă cu șarpele, pentru aceia scapă la oameni; iar tu, pentru păcate, scapă la Dumnezeu.

CUVÎNT PENTRU POTÎRNICHE

Potîrnichea iaste o pasăre foarte măiastră. Și deaca își face cuib, nu-l ajunge oaole ei, ci mai fură oao și de pre la alte potîrnichi, și mai mult să bucură de oaole ceale streine decît de ale sale. După-aceia/deaca scoate puii, și-i crește pre dînsii și zboară, atunci ei din fire cunosc pre maica lor ceala ce i-au născut, și să duc la dînsa. Iar ea rămîne în mare scîrbă și jale.

f. 265v

PILDĂ. Așijderea și tu, oame, cind furi ale streinului și te bucuri de dînsel mai mult decît ale tale! Dară deaca te va afla, nu știi cită jale și cită scîrbă te va întîmpîna și mai mult te vei păgubi.

CUVÎNT PENTRU ALBINĂ

Albina, după cum zice Ezechiil proroc, iaste mai mică decit toate jigăniile cîte zboară, iar însă foarte meșteră, și rodul ei iaste mai de treabă decit toate bună-tățile. Și nimini nu poate priceape lucrul ei și iaste ninunată în ochii tuturor. Ostenințel-ei luminează besearicile tuturor sfinților și să cheamă spălătoare de suflete creștinești. Și omul nici nu o paște, nici nu o înbracă, ci de toate își poartă ea grijă.

PILDĂ. Așa și tu, oame: părăsește-te de răotăți și fă bună-tăți și-ț-adu aminte de ciasul morții, cum vei răspunde judecătorului și te pocăiaște mai nainte pln' nu să închid ușile pocăinței. Că apoi vei răminea afară de cetate, plingnd și jălcuindu-te fără de mîngiare în veaci.

Dumnezeului nostru mărre în veaci. amin.

Codicele Voronețean, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Editura Minerva, București, 1981, 488 p. + 172 facsimile.

Descoperit la mănăstirea Voroneț în 1871 de Gr. Crețu, manuscrisul, denumit de primul lui editor *Codicele Voronețean*, se păstrează în prezent la Biblioteca Academiei R.S. România sub cota ms. rom. 448. El conține 86 de file de format în —8° și este scris cu caractere semi-unciale, în *scriptio continua*, cu cerneală neagră (textul propriu-zis) și cu chinovar (indicațiile tipiconale și primele cuvinte ale zacelelor). *Codicele Voronețean*, a cărui hirtle este de proveniență sileziană (siligrane aparținând tipului *mistref*), este incomplet, lipsindu-i alit începutul (aproape 12 calete), cât și sfârșitul. Porțiunea conservată cuprinde *Faptele apostolilor* (cap. 18, v. 14 până la sfârșit), epistolele lui Iacob, prima epistolă a lui Petru și a doua epistolă a lui Petru (până la cap. 2, v. 9). Textul este împărțit pe lecturi destinate fiecărei zile din săptămână, care sînt precedate de scurte note tipiconale. Exceptînd ultimele 8 rînduri de pe fila 15^r, transcrise de o persoană rare manifestă tendință de a separa cuvintele, restul paginilor sînt scrise de un singur copist. O însemnare tîrzie de pe fila 55^r, datorată unui anume Constantin *ot* Dornă, atestă prezența manuscrisului în anul 1733 la mănăstirea Voroneț. „Această carte ... scrisă pe rumânie”, despre care autorul însemnării afirmă că „nu-i bună de nemică”, a devenit din momentul descoperirii ei de către Gr. Crețu unul din cele mai importante monumente de limbă românească veche.

Prezentînd împreună cu psaltirile *Hurmuzaki*, *Scheiană* și *Voronețeană* o serie de particularități lingvistice comune (printre care și rotacismul) și fiind ca și acestea lipsit de orice indicație referitoare la epoca, locul și împrejurările de ordin istorico-cultural în care a fost scris, *Codicele Voronețean* a cunoscut, în ultima sută de ani, un interes constant din partea lingviștilor, istoricilor literari și istoricilor culturii. În mod mai mult sau mai puțin declarat, majoritatea specialiștilor au urmărit ea, prin rezultatele dobîndite din investigarea acestui text, precum și a psaltirilor rotacizante, să elucideze unele aspecte pe care le ridică cercetarea mult controversatei probleme a originilor scrisului românesc. Această împrejurare explică numeroasele opinii, adeseori ireconciliabile, exprimate asupra principalelor probleme (datare, localizare, curent cultural etc.) cu care s-a confruntat cercetarea *Codicele Voronețean*, din momentul intrării lui în circuitul științific.

Ținînd seama de faptul că ediția publicată în 1885 de I. G. Sbiera este perimată sub raport științific și, practic, accesibilă cercetătorilor numai în marile biblioteci din țară, putem afirma că prezenta ediție, pe care o datorăm Marlanei Costinescu, vine să umple un gol de mult simțit în filologia românească. Autoarea, care în ultimii ani a consacrat versiunilor românești ale *Apostolului* din secolele al XVI-lea și al XVII-lea o serie de cercetări temeinice¹, era, dintre filologii noștri, persoana cea mai indicată să treacă la realizarea acestei ediții. Cunoscînd foarte bine problemele pe care le ridică exegeza și editarea *Codicele Voronețean* și posedînd, totodată, capacitatea de a rezolva aceste probleme, Marlanea Costinescu a înfăptuit o foarte bună ediție, care mulți ani de acum înainte va putea fi consultată cu real folos de către specialiști.

În *Studiul filologic* (p. 5—88) sînt dezbătute pe larg și cu competență o serie de probleme menite să lumineze istoria textului: datare, localizare, modelul străin al traducerii, raportul cu alte versiuni, curentul cultural etc. La unele rezultate cu care se încheie cercetarea acestor probleme ne vom referi ceva mai departe.

Studiul lingvistic (p. 89—213), în care este integrat și un capitol despre grafie, reprezintă o cuprinzătoare și aprofundată descriere a limbii *Codicele Voronețean*, în care se fac dese referiri, în special în capitolul consacrat lexicului, și la alte texte vechi românești. Credem că nu greșim

¹ *Apostolul din colecția Gaster*, în *Studii de limbă literară și filologie*, [I], București, 1969; p. 173—187; *Un pasaj obscur în „Codicele Voronețean”*, în *„Limba română”*, XXII, 1973, nr. 3, p. 255—258; *Raportul dintre versiunile românești din secolul al XVI-lea ale Apostolului*, în *„Studii și cercetări lingvistice”*, XXIX, 1978, nr. 1, p. 51—60; *Biblia lui Luther unul din izvoarele Apostolului coresiian*, în *„Limba română”*, XXIX, 1980, nr. 2, p. 127—137.

cind afirmăm că această secțiune a ediției va constitui de acum înainte un punct de referință pentru toți cei interesați de istoria limbii române vechi. Filologii află, la rindul lor, un bogat material lingvistic, prezentat din perspectiva dialectologiei istorice, care va putea fi folosit cu succes în operațiile de localizare a textelor vechi românești.

Textul propriu-zis (p. 229—400) este reprodus în transcriere fonetică interpretativă, după normele ortografice actuale. O amplă *Notă asupra ediției* (p. 221—225) cuprinde datele esențiale referitoare la soluțiile de interpretare a grafiei adoptate și la felul în care s-a alcătuit aparatul critic. În interpretarea grafiei s-a ținut seama de faptul că textul este o copie, care, din punct de vedere lingvistic, prezintă un amestec de grafii aparținând unor variante literare diferențiate în timp și spațiu. În consecință, transcrierea adoptată nu a căutat să reconstituie vorbirea copistului, ci să reflecte toate particularitățile de limbă ale textului, care au avut o existență reală în epoca scrierii lui sau într-o epocă anterioară. Facsimilele, anexate la sfârșitul volumului (după p. 488), înlesnesc cititorului verificarea transcrierii. Din păcate, calitatea reproducerilor lasă de dorit, porțiunile de text scrise cu cerneală roșie nefiind, în cea mai mare parte a lor, lizibile.

În subsolul paginilor, pe care este reprodus textul, se găsesc cele două aparate critice: primul, în care sînt semnalate greșelile de scriere, alte interpretări posibile și lecțiunile deosebite adoptate în ediția lui I. G. Șbierea, al doilea, în care sînt înregistrate toate diferențele de ordin fonetic, morfologic, sintactic și lexical pe care *Apostolul* coresian le prezintă față de versiunea *Codicelui Voroneșian*.

În sfîrșit, *Indicele de cuvinte* (p. 401—487) cuprinde, sub forma din original (scrise cu caractere chirilice), toate cuvintele și variantele lor, cu trimiteri la locul din text unde sînt consemnate. Cuvîntul titlu, reprodus cu litere latine, este redat sub forma literară de astăzi; termenii dispăruți din limba actuală sînt reprodusi sub forma din text.

Cîteva dintre problemele care fac obiectul *Studiului filologic* prezintă un deosebit interes istorico-literar și merită, în consecință, o atenție mai stăruitoare din partea noastră.

Datare Din momentul descoperirii *Codicelui Voroneșian* s-au formulat numeroase ipoteze în legătură cu vechimea lui. Datările propuse, care se eșalonează într-un interval de timp foarte mare (în secolul al XV-lea, în jurul anului 1500, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, în a doua sa jumătate, la începutul secolului al XVII-lea), sînt, în majoritatea cazurilor, lipsite de o argumentare propriu-zisă. Datarea lui I.—A. Candra (1520—1540) se întemeiază pe frecvența circulației tipului de *illigran mistreț* în perioada indicată și pe prezența în text a unor fenomene arhaice de limbă. După cum am arătat de curînd, ambele argumente nu pot da un temel real acestei ipoteze. Examenul *illigranelor* pe care I-am întreprins arată că scrierea *Codicelui Voroneșian* s-a produs în intervalul 1563—1583, datare care a fost acceptată și în prezenta ediție. În schimb, după cum subliniază și Mariana Costinescu, în stadiul actual al cunoștințelor nu dispunem de mijloace sigure pentru a fixa epoca în care s-a alcătuit traducerea.

Localizare La capătul unui examen exhaustiv al particularităților lingvistice, Mariana Costinescu stabilește existența în text a cel puțin două straturi dialectale: unul nord-moldovenesc și altul bănățean-hunedorean și vest-transilvănean. În lipsa unor probe concludente, nu a putut fi alestat și un strat lingvistic nord-ardelenesc-maramureșan. Descoperirea manuscrisului la mănăstirea Voroneț, unde se afla și la începutul secolului al XVIII-lea, precum și folosirea hirtiei de fabricație sileziană, comercializată numai în Moldova, o îndreptățesc pe autoare să localizeze *Codicele Voroneșian* în această regiune (înțelesă în limitele ei istorice de odinioară). În concluzie, stratul nord-moldovenesc poate fi atribuit copiei executate în Moldova. În ceea ce privește originalul traducerii, autoarea afirmă că acesta provine din Banat-Hunedoara sau din regiunile învecinate. Această încheiere rezultă din existența în limba *Codicelui Voroneșian* a stratului lingvistic bănățean-hunedorean, vest-transilvănean, identifiabil, dealtfel, și în celelalte versiuni românești din secolul al XVI-lea ale *Apostolului* (versiunea lipărlă de Coresi și copia executată de popa Bratul). În lumina acestor concluzii, rezultate dintr-o cercetare bine fundamentată metodologic (vezi expunerea principiilor la p. 28—30), vechia ipoteză, devenită loc comun în filologia românească, a copierii textului sau a efectuării traducerii în Maramureș (eventual și în Transilvania vecină) trebuie abandonată.

Modelul slavon La baza traducerii se pare că a stat o versiune slavonă de redacție mediodbulgară, și nu una de redacție răsăriteană (ipoteza lui B. Tenora, reluată de Șt. Pașca și N. Corlăteanu). În această privință, este semnificativă o greșală de traducere: *prōdnaa* „pletroase, prundose” tradus *dinrainte*. Ea se explică numai printr-o variantă grafică *prōdnaa*, cu *h* în loc de *z* (confuzia lusurilor fiind caracteristică textelor mediodbulgare), pe care traducătorul a confundat-o cu *prēd(t)na(ja)* „anterioare” (p. 49). În urma unei strînse demonstrații, în care au fost puse la contribuție și rezultatele desprinse din cercetarea raporturilor de filiație dintre *Codicele Voroneșian* și celelalte versiuni românești ale *Apostolului* din secolul al XVI-lea, Mariana

Costinescu precizează că traducerea primitivă reflectă o versiune slavonă de tipul celei existente în ms. sl. 435 și 624 ale Bibliotecii Academiei R.S. România. Versiunea românească pe care o urmează *Codicele Voronețean* s-ar fi realizat din prelucrarea vechii traduceri cu o versiune slavonă similară celei din ms. sl. 351 din aceeași bibliotecă.

Un model latin al traducerii? Mariana Costinescu semnalează câteva soluții de traducere care nu se pot explica prin versiunile slavone cercetate, dar care, în schimb, își află o explicație satisfăcătoare prin raportare la o versiune latină a *Apostolului*. Întrucât nu a avut posibilitatea să cerceteze decît versiunile slavone existente în fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei R.S. România, autoarea emite cu toată prudența necesară ipoteza folosirii unui izvor latin „într-un moment neprecizabil încă al alcătuirii traducerii” (p. 66). Nu toate exemplele care se aduc în sprijinul acestei ipoteze au însă o valoare probantă indiscutabilă. În pasajul invocat de autoare (*Codicele Voronețean*, p. 8^v/4–8), *comarnic* poate fi și un adaos menit să limpezească înțelesul frazei (ca de altfel și termenul *giurele*). Arătînd din pasajul *toate arătînd voao* (versiunea coresliană; ed. Bianu, p. 99/5) corespunde perfect lui *skaza* (x) din versiunile slavone și nu ne îndreaptă atenția în mod obligatoriu spre forma latină *ostendi*. Invocarea lui *netare* „neputincios” (*Codicele Voronețean*, p. 12^v/7) în rîndul dovezilor care atestă folosirea unui izvor latin nu este edificatoare, dacă avem în vedere prezența termenului și în alte texte românești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Ne întrebăm, de asemenea, dacă *crediinje în divure* (cf. în versiunile slavone *različenje vĕrĕi* „credinței diferite”, dintr-un alt pasaj al versunilor coresiene (ed. Bianu, p. 123/14) se explică prin formularea din versiunea latină de *sua superstitione*? În pasajul corespunzător din *Codicele Voronețean*, *različenje vĕrĕi* a fost echivalat prin *crediinĭă în totu chipul* (= în toate felurile). Cele două echivalări (*în divure* — *în totu chipul*) par a avea un conținut semantic apropiat, pe care ni-l sugerează expresia în *diuiri*, *în chipuri* „în toate felurile, în fel și chip”, pe care o întîlnim în secolul al XVII-lea la unli scriitori moldoveni (Dosoftel, Miron Costin, Cantemir).

Raportul dintre Codicele Voronețean și celelalte versuni din secolul al XVI-lea ale Apostolului Cercetarea relației dintre versiunile românești ale *Apostolului* a dus la exprimarea a numeroase opinii, adeseori divergente. Nu vom stărui asupra lor, întrucît sînt prezentate pe larg în *Studiul filologic*. Ținem numai să subliniem faptul că Mariana Costinescu aduce un ansamblu de probe care dovedesc mai presus de orice îndoială că *Apostolul popii Bratul*, *Apostolul coreslian* și *Codicele Voronețean* provin din aceeași traducere, dar prin intermediare diferite. Profităm de acest prilej pentru a reafirma părerea că o proveniență identică poate fi atribuită și *Apostolului Iorga*. G. Mihăilă contestă această posibilitate, atrăgînd atenția asupra deosebirilor nete dintre versiunea *Apostolului Iorga* și versiunea tipărită de Coresi (*Studii de lingvistică și filologie*, Timișoara, 1981, p. 76, nota 36). Ștînd însă că *Apostolul coreslian* urmează, în porțiunea de text conservată de *Apostolul Iorga*, o altă traducere, întemeiată pe textul german al *Bibliei* lui Luther² este firesc ca, în pasajele comparate, cele două versiuni să se diferentieze. Așa cum am arătat cu altă ocazie, punerea în relație a *Apostolului Iorga* cu celelalte versuni românești amintite se întemeiază pe două constatări: 1) prezența unor traduceri particulare, pe care le regăsim și în *Apostolul popii Bratul*, *Apostolul coreslian* și *Codicele Voronețean*; 2) numerotarea aparte a zecălelor, caracteristică și *Apostolului popii Bratul*.

Curentul cultural Ținînd seama de localizarea moldovenească a *Codicelui Voronețean*, pare puțin probabilă copierea sa în vederea lecturii în biserică, destinație pe care Mariana Costinescu o presupune invocînd prezența notelor tipiconale (p. 82–83). După cum este cunoscut, nu deținem informații care să ateste citirea în limba română, în timpul slujbei în biserici moldovenești din secolul al XVI-lea, a *Apostolului* sau a altor texte religioase. Plină la proba contrară, scoaterea la lumină a unor asemenea informații, presupunem că textul *Codicelui Voronețean* servea mai curînd lecturii în afara bisericii. În această interpretare, scrierea manuscrisului nu trebuie atribuită unei inițiative reformate.

În privința stabilirii curentului cultural-religios cărui îi datorăm traducerea, Mariana Costinescu recunoaște, din capul locului, că această încercare se lovește de necunoașterea datei cînd s-a efectuat traducerea. Localizarea traducerii (a cărei vechime urcă înalte de anul 1559 sau 1560, data versiunii Bratul) în Banat-Hunedoara sau în zonele limitrofe, regiuni în care Reforma a pătruns de timpuriu între români, ar putea să ne conducă la concluzia alcătuirii ei sub impulsul acestui curent. În măsura în care traducerea datează din vremea pătrunderii Reformei în Transilvania, ipoteza are toate șansele să corespundă realității.

În final, ținem să subliniem încă o dată impresia excelentă pe care ne-a lăsat-o parcurgerea acestei foarte bune ediții critice, realizate de Mariana Costinescu.

Alexandru Mareș

² Mariana Costinescu, *Biblia lui Luther, unul din izvoarele Apostolului coreslian*, p. 127–137.

Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, 461 p.

După douăzeci de ani — spune Dan Zamfirescu (în paginile ce deschid volumul în care, sub oblăduirea Editurii științifice și enciclopedice, generoasă și constantă proteguitoare a cercetărilor consacrate culturii și literaturii române vechi —, a simțit nevoia scrutării gândurilor puse pe hirtie de-a lungul timpului. Și-a adunat, deci, multe din studiile, articolele și notele răspândite prin reviste (sau chiar publicate în alte cărți, însă în cazul acestora rostul rămânând aici ține de integralitatea unui edificiu). Din aceleași pagini introductive — adevărate file de memoriu de activitate științifică — se vede limpede că Dan Zamfirescu știe limpede cine este. În 1981, Dan Zamfirescu, ce reprezintă el, astăzi, printre cercetătorii culturii românești vechi, între publiciștii ultimelor două decenii (adeseori în incomoda poziție de sparge-val). Și o spune, ritos și răspicat, și cititorilor (bănuiesc că îndeosebi pentru luminarea celor mai puțin informați), punând în această comunicare și un simbure de (cenzurată) satisfacție pentru lucrurile ce le-a urnit dintr-o amorteală păgubitoare și — legat de aceasta — conștiința (sigură) a propriei valori și o „febrilă (nuanțat) așteptare a reacțiilor contemporanilor (îl interesează cu precădere cele de „urmare”), și — lucrul cel mai important, cred — citeva făgădueli a căror împlinire se cuvine așteptată.

Utilă oricum această „vizionare integrală (sau quasi integrală)” — sint lăsate în afara selecției unele studii privind *Învățăturile lui Neagoie Basarab*, deși referiri la „chestiunea home-rică” a literaturii române vechi, rezolvată în ultimă analiză de Dan Zamfirescu, sint prezente în considerațiile strinse sub titlul *Neagoiana* și în citeva drastice luări de poziție vis-à-vis de opiniile unor (chemați ori nechemați) preopinienți din ultima vreme —, căci îngăduie, pe fondul contemplării „mersului” unor idei fundamentale în construcțiile autorului, citeva constatări. Formularea lor nu poate alcătui o privire încheșată asupra cărții lui Dan Zamfirescu, ci numai însemnarea unor reflecții stornite de re-citirea tuturor paginilor importante (în primul rând pentru preocupările mele). De câțiva ani Dan Zamfirescu nu ostenește doar a afirma (căci așa ceva parcă mai fac și alții), ci a dovedi, în varii chipuri, adevărul tezei ce susține dimensiunile europene ale literaturii române din epoca veche. Această dovedire — țel important al demersului său — se înfăptuiește prin, cel puțin, trei modalități mai însemnate (separabile din nevoia descrierii de afară, dar de nedespărțit în acul complex al cercetării).

Ar fi vorba, mai întâi, despre migăloasa trudă de stabilire, restituire și editare a textelor — a operelor, dacă vrem să fim consecvenți cu teza —, operație pentru care apetitul cărturarilor s-a scăzut, mai ales în ultima vreme, în mod îngrijorător. Trist, într-o literatură ce epuizează foarte repede lista realizărilor (acceptabile) în acest domeniu. Dan Zamfirescu tipărește aci, după ce a produs — în colaborare cu Florica Moisiș și G. Mihăilă — remarcabila ediție a *Învățăturilor, Cronica domniei lui Mihai Viteazul* (așa-zisa „Cronică a Buzeștilor”), pe baza ms. B.A.R. 2591 (confruntat cu alte versiuni), adăugându-i un studiu introductiv și un aparat critic ce susțin convingător ipotezele sale teoretice.

Ar fi apoi vorba de întreprinderea ce urmează firesc acțiunii restituirii, anume valorificarea operii, exercițiu capital între celelalte componente ale cercetării istorico-literare realizat cu instrumentele adevărate. Dan Zamfirescu a rămas la uneltele clasice (deși abordarea textului cu instrumentele zise actuale — ele sint mai degrabă moderne, căci au fost puse în lucru de formalisții ruși cam de multă vreme — furnizează uneori, fapt dovedit, informații cu semnificații profunde) și le minuieste cu abilitate. Pe fondul unei bune cunoașteri a faptelor, judecata critică se naște fluent, observația vedește o știință sigură a folosirii amănuntului semnificativ și a stabilirii corelațiilor sugestive. Există în acest volum un studiu despre Dosoftei (*Dosoftei, poet național se cheamă*), o micromonografie Dosoftei, bine echilibrată, cu verb vibrant și patetic (D. Z. este, dealtfel, un specialist al încălcedurilor ce explodează în spațiul afectiv-emoțional), scris de un istoric al literaturii ce-și dirijează atent enunțurile. Este o imagine a lui Dosoftei bine articulată și convingătoare. Într-un anumit sistem, evident, căci eu, de pildă, propuneam în urmă cu câțiva vreme o interpretare căreia îi acord în continuare mai mulți sorți de izbândă sub raportul congruențelor de tot felul. Două remarci: cred că pentru reconstituirea inventarului de informații aflat la dispoziția unui cărturar prezumțiile ce pornesc de la fapte verificabile

În anumite contexte (restrinse ori largi) trebuie să se bucure de mai mult credit. Dacă n-am proceda așa, n-am ști de unde își procură, de pildă, autorul *Cronicii moldo-ruse*, în secolul al XVI-lea, date despre Formosus, papa al Romei și trăitor prin Balcani în secolul al IX-lea. Și multe altele, *Psaltirea în versuri*, apariție scripitoare datorită lui Dosoftei, nu-și va dezvălui toate tainele vizibila deviere de la „canon”, divagația în vers, evadarea în poezie) dacă o raportăm numai a Kochanowski (model cumva desuet, căci aparține altei epoci și altei mode literare) și, în ultima vreme, la Polołki (ceva mai apropiat de Dosoftei, ca opțiuni). Inițiativele inlerne, cele ardelenne și cele de după Dosoftei, nu trebuie neglijate, căci sintem în plin Baroc, iar în literaturile polonă și ucraineană, ca și la noi, mai ființează și alte tentative de punere în stil a psalmilor, iar autorii lor se comportă întocmai ca Dosoftei.

Ar fi, în fine, vorba de normala etapă a teoretizărilor, a ridicării la rangul de construcție generalizantă, a meditațiilor asupra rosturilor, evoluțiilor, articulațiilor și motivărilor lăuntrice. Două studii — dintre altele — se convin relevante: *Literatura română veche. Definiție. Delimitare. Caracterizare* și *Dmitri Sergeevici Lihaciou și problemele Prerenășterii răsăritene* (apărut întâi ca introducere la cartea *Prerenășterea rusă* a cercetătorului sovietic amintit, tradusă la Editura Meridiane). Teoria celor „două spații (arii) de cultură” în Europa, pe care Dan Zamfirescu își clădește o bună parte din alcătuirile teoretice, acordându-i o mare importanță (și) pe axa delimitărilor diacronice, este demnă de toată atenția. Mi-aș îngădui și aci o remarcă: nu cred că analiza sistemului genurilor literare (nu prea clar definite nici la Lihaciou, nici la D.Z.) — în evoluția, transgresiunile și substituirile ce adăpostește pe axa diacronică — poate oferi informații capitale despre mutațiile petrecute la nivelul sensibilității ori în planul gustului literar și estetic, despre modificările mai adince din așa-zisa stare de spirit dominantă într-o epocă.

Contribuții la istoria literaturii române vechi este, în șirul cercetărilor consacrate începuturilor culturii noastre, o carte importantă. O carte a unor mari făgăduieli.

Dan Horia Mazilu

Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare*, Editura Cartea Românească, 1980, 275 p.

Mircea Popa este preocupat de acea mișcare subterană, înceată, invizibilă (dacă nu adoptăm perspectiva „duratelor lungi”), dar de nestăvill, care face ca între miscelanele, proza scurtă a secolului al XIX-lea și măiestria lui Slavici sau Agărbiceanu să dăinuască o legătură continuă, chiar în ciuda unor negări declarative, izvorite dintr-o prea strimț subordonare la evenimentele imediate. Ne miră deci că Inuși autorul mai poate crede că, „rupind cu înclustarea și mărginirea feudală”, „secolul al XVIII-lea este sub multiple raporturi laboratorului urlaș în care se pregătește spiritualitatea epocii moderne”. Pe cine să trecem oare la rubrica „înclustare și mărginire feudală”: pe Simeon Ștefan, pe Miron Costin, pe stolnicul Cantacuzino sau poate pe Neagoe Basarab?

De asemenea este greu de înțeles de ce autorul, care aduce la lumină texte atât de interesante, încearcă să le supraliciteze importanța prin atribuirea de priorități în timp sau prin încadrări în curente, oriind ușor de contestat. Din fericire, respectul lui Mircea Popa pentru *faptele* literare este atât de puternic, încât adevărul se impune, în ciuda unor formulări de tip „tratat”.

Să ne oprim la acele „povești” (cum le spun citiva copști) din primul capitol al cărții: despre Solomon și împărăteasa lui; despre omul fugărit de un leu și de o cămilă; despre „cetatea ideală” întrezărită de Cosma Monahul; despre Esfe, fata lui Maximian-Împăratul sau despre Semiramida „mulerea lui Nin”. „Universul lor mirific, fascinant, creează o tradiție cu repercusiuni vaste în toate genurile literaturii vltitoare”, afirmă autorul volumului și are perfectă dreptate. Dar mă întreb de ce le subsumează oare barocului, cind ele reprezintă de fapt o modalitate a românilor (cu certă apremntă populară) de a-și asuma scrieri venite prin Blazanț din acea într-adevăr „fascinantă” regiune culturală a Asiei Mici și a Egiptului, care — în antichitatea tirzie — reprezenta un termen de referință în geografia intelectuală a lumii. „Forma ultimă, barocă” a *pildei inorogului* (povestea despre leu și despre cămilă) se găsește, de exemplu, și într-un manuscris din secolul XVI-lea cu *Kniga izmaragd*, semnalat de B. P. Hasdeu în *Cuvenle den bătrni*. Nu se cunoștea însă traducerea în românește, așa încât fragmentul tipărit acum aduce într-adevăr ceva nou. Cred că soarta celorlalte „povești” se leagă de răspindirea prelucrărilor după *Proloage* și am fi așteptat ca în *Note* (de ce unele capitole au *Note* și altele nu?) să găsim o descriere exactă a manuscriselor. Dacă barocul invocat de atâtea ori există undeva, să nu-l căuțăm în textele

inseși, anterloare toate acestui curent, ci în modul cum aceste texte au fost întrebuințate, adică în ponderea lor deosebită în alcătuirea miscelanelor care-și schimbă profilul, în comparație cu cele din perioadele anterioare. Așa cum în ceea ce numim astăzi *imaginație barocă* identificăm adeseori teme cu o existență mult anterioară (să mai amintim și *Pays de cocagne*, căreia i se mai poate zice și „țara unde cîinii umblă cu covrigii în coadă”), tot astfel recunoaștem că *fabula și istorioara*, înainte de a difuza idelle iluministe, slujiseră mereu difuzării unor idel. Este cu totul îndreptățită atenția pe care le-o acordă Mircea Popa și pe această linie a re-citirii literaturii de *calendare* se obțin nu o dată rezultate convingătoare în cercetarea evoluției schemelor mentale. Lucrul devine cu atât mai captivant, cu cît conținutul celor mai multe „fabule și istorioare” nu este deloc nou, noutatea venind din schimbarea accentului și a modalității de asamblare.

Românii n-au așteptat fabulele lui Nicolae Oțalea de la 1784 ca să descopere „literatura frumoasă”, iar ediția lui Petru Barth, de la Sibiu, din 1795, cu *Viața și pildele preînțeleptului Esop* nu este nicidecum „prima traducere a textelor esopice” ci doar prima ediție, care a avut la bază (așa cum a demonstrat I.C. Chițimia) o prelucrare a unei tipărituri rusești, deosebită în multe puncte de alte variante românești mai vechi, derivate din izvoare grecești.

Dacă se adeverește că Oțalea a pornit de la o variantă în limba latină (și anume de la Phedru) se mai luminează o trăsătură din istoria chipului românesc al *Esopiei*. Amintim că schema de bază a *Istoriei ieroglifice* se regăsește într-una din fabulele caracteristice variantei Romulus a pildelor lui Esop (variantă latină despre a cărei prezență între lecturile lui Dimitrie Cantemir știm încă prea puțin). Atunci cînd se va schița istoria acestor contacte directe sau indirecte cu cartea în limba latină (tot mai des amintite în ultima vreme) se vor produce modificări substanțiale în imaginea legăturilor noastre culturale.

De la Costea Dascălul din Șchell Brașovului, contemporan cu învățatul Serafim de la Bistrița olteană (cei dinții copiiști cunoscuți — de pe la 1700 — al *Esopiei* în variantă românească), la Tichindeal și apoi la Grigore Alexandrescu (vezi deosebi Mircea Angheliescu, *Introducere în opera lui Grigore Alexandrescu*, București, 1973) se crează o tradiție, căreia i se încredăază și Nicolae Oțalea, iar cei care au afirmat că „fabula românească este un produs al influenței sîrbești” nu și-au afirmat decît propria lipsă de informare.

Mircea Popa se oprește cu atenție la textele dialogate, destinate reprezentărilor scenice legate de „mediul școlăresc, clerical, catolic, influențat de teatrul de colegiu izvoit”. În ele se recunoaște însă ușor și acel aer hîtru sau înclinarea spre gluma dură, specifice reprezentărilor populare (supraviețuind pînă astăzi) din întreaga perioadă a sărbătoririi Epifaniilor, a „lăsăturii de sec” sau chiar a priveghilor. Credința că prioritatea în timp dă valoare unui text are ceva adevăr în ea, dar are multe riscuri. Nu o dată se vede că, înaintea atestării considerate „primă”, au mai existat de fapt și altele. O ironie a soartei mi se pare însă ca autorul cercetării să afirme el însuși, la numai citeva pagini distanță, despre două „compuneri” diferite că ar fi: „primul text de literatură dramatică cunoscut pînă acum” (p. 90 — despre sceneta *Voinicul, Vlădica și Fata*, într-un manuscris bhorean din 1750—1754) sau: „ceea ce rămîne însă dincolo de îndoielă este că această scenetă nu este numai primul text dramatic românesc, dar că el este și primul text dramatic cunoscut a se fi prezentat pe o scenă românească” (p. 98 — despre *A scolasticilor din Blaj facere* din 1757 sau 1761—1762). Probabil că intenția autorului, din păcate incomplet nuanțată, a fost să alăture primul text dramatic *seris*, de primul text dramatic *representat*.

Sceneta cu *Voinicul, Vlădica și Fata* se așază foarte bine între paragrafele din *Pravilele vechi* (cu care are comun și limbajul) și paginile romanului *Ion al lui Brebeanu*. Cealaltă scenetă, *Facerea „scolasticilor”* din Blaj, se află la mare distanță (cum subliniază Mircea Popa) de „nota națională puternică” din textele destinate scenei, scrise citeva decenii mai tîrziu de Cipariu, de Barț sau de diverși anonimi. Dacă *Facerea* de la Blaj a fost într-adevăr reprezentată în fața generalului Buccow, „care n-a ezitat să folosească tunul pentru distrugerea minăstirilor și lăcășurilor de cult ortodoxe”, nu avem în față decît o amintire prea puțin imbucurătoare. Textul în sine nu reprezintă chiar o noutate decît prin eventuala punere reală în scenă (ce memorie de învidiat trebuie să fi avut bleștii „actori”, ca să fi reușit vreodată să reproducă oral o asemenea înțelec de fraze!). Astfel de dispute, aparținînd unei cunoscute tradiții medievale, mai există prin manuscrisele vechi românești dar, după cite știu, numărul personajelor era doar de două (cel ce întreabă și cel ce răspunde), nu de mai multe, ca în textul blăjean.

N-aș spune că teatrul românesc a apărut mai înții în Transilvania, ci că acolo a fost notat mai înții în scris, pentru că, deși textele lipsesc, avem totuși știri despre spectacolele de la curțile domnești din Iași și București.

Capitolele dedicate *Topografiei romanului românesc* se remarcă prin bogăția informației, ceea ce nu exclude unele scăpări (inerente) din vedere. Amintim doar citeva. Dacă *Varlaam și Ioasaf* ar fi „cel mai vechi roman popular tradus la noi”, cum rămîne cu *Alexandria* din copia de la 1620 a lui Ioan Românu din Hăteșeg? De cînd *Bertoldo și Bertoldino* sînt „romane populare cu caracter vechi bizantin”? Traducerile și ecoul *Aventurilor lui Telemac* au fost cercetate, după

Dan Simonescu și Adriana Cloran-Camariano, de Ileana Virtosu (ale cărei articole au apărut în „Limba română”, 1972, nr. 1 și 1976, nr. 1; RITL, 1979, nr. 3).

Nu intenționez să fac o listă a omisiunilor bibliografice sau a alunecărilor de condei; subliniez însă că munca lui Mircea Popa merită cu altul mai mult respectul nostru, cu cît a făcut-o înainte de apariția *Bibliografiei relațiilor literaturii române cu literaturile străine în periodice, 1859—1918* (București, 1980, vol. I). Sigur, pentru anii anteriori lui 1859, l-a ajutat *Bibliografia analitică a periodicelor românești*. Dar pentru perioade de după această dată a trebuit să depășească obstacolul — devenit aproape magic — al insuficienței (uneori inexistenței) mijloacelor de informație fundamentale.

Rezultate noi și demne de reținut aduce cercetarea atentă a procedeelelor de difuzare, a componenței sociale a publicului, a evoluției cantitative a traducerilor, precum și a variației preferințelor literare. În atitudinea intelectualilor români față de răspîndirea explozivă, în secolul XIX, a romanului, se manifestă vechea încredere în prioritatea valorilor intelectuale și convingerea că sentimentele devin dușmanii realizării umane, dacă scapă de sub cenzura rațiunii. Multe din romanele „originale” au la bază aceeași mentalitate, adeseori compromisă de perfectă incapacitate artistică a autorilor. Mircea Popa izbutește ca, dintre mîile de pagini tipărite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sub eticheta de „roman” sau „nuvelă”, să indice pe acele cîteva (unele fiind efectiv romane, altele proză scurtă) care merită să scape de uitare.

Autorul mai schițează drumul criticii românești între „defălmare” (dar aici să ne amintim că „defălmarea de sine” constituia, alături de discernămint, o însușire demnă de laudă) și hermeneutică.

În capitolul despre *descoperirea de sine a istoriei literare* sînt aduse în discuție contribuțiile ardelenilor: Vasile Popp, Tîmotei Cîpariu, Aron Pumnul, Justin Popfîu (mă indoiesc totuși că Ardealul singur ar fi „leagănul literaturii moderne”). Aron Densusianu și alții încă.

Relatăriile de călătorie ale scriitorilor din Transilvania (1838—1913) nu pot fi, evident, ignorate de istoria literaturii. Drumurile în strălămate se făceau cu un acut și permanent sentiment al prezenței patriei și cu o mare încredere într-o Europă căreia li se căuta mai mult chipul dorit decît cel real.

Cartea lui Mircea Popa dovedește încă o dată că ceasurile de cercetare în arhive sau în depozitele prăfuite de manuscrise și carte veche par aride și „nerentabile” numai celor nepricipuți, ele dezvăluind în schimb celui stăruitor mișcarea ascunsă, aproape cotidiană a ideilor, lipsită de strălucire, dar hotărîtoare în evoluția societăților.

Cătălina Velculescu

E. D. Levit, *File vechi necunoscute... Contribuții științifico-literare la istoria literaturii și culturii moldovenești*, Chișinău, Știința, 1981

Volumul lui E. D. Levit însumează studii de istorie literară și culturală referitoare la perioada de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Reține în mod deosebit atenția contribuția intitulată *Romanul popular „Istoria viteazului Polițian”... și originalul lui rusec*. Versiunea publicată de cercetătorul român M. Tomescu în *Cărțile populare în literatura românească*. București, 1963, vol. II, folosește manuscrisul lui Iordache Chirescu, al cărui sfîrșit lipsește. E. D. Levit identifică originalul romanului popular în *Istoria slăvitului cavaler Polițian*..., care a apărut la Moscova în anul 1787. Totodată autorul reproduce în anexe sfîrșitul romanului.

Courier de Moldavie la o eventuală reapariție? este un studiu asupra primei reviste românești din anul 1790. Cercetările întreprinse în arhive dau la iveală date prețioase despre inițiatorii și redactorii revistei și despre împrejurările în care a apărut. Aceleași cercetări minucioase stau la baza altei contribuții, „*O alergare de cai*” și a doua aflare a lui C. Negruzzi în *Basarabia*, unde se stabilesc personalitățile și împrejurările istorice reale la care se referă nuvela.

Interesează deopotrivă istoria literară și culturală evocarea lui *Alexandru Hîjdău, efor al școalelor din finutul Hotin*, care reliefează contribuția cărturarului la cunoașterea poeziilor

populare românești din Moldova. Țara Românească, Transilvania, Banat și Bucovina, precum și concepția sa referitoare la dezvoltarea învățămîntului. Un fabulist puțin cunoscut, dar nu lipsit de valoare, Ion Sirbu (1830—1860) este readus atenției prin evocarea din *Ion Sirbu, Comitetul de cenzură și Iacob Hinculov în calitate de recenzent oficial*.

Istoria imprimeriei și a litografiei sînt evocate de studiile *O tipăritură necunoscută a lui Mihail Strelbișchi*, tipograf care a activat la Iași după 1750, precum și de *O figură luminoasă Achim Popov. Soarta unei biblioteci și soarta unui om. D. Gobbela*, care este o încercare meritorie de reconstituire a unei vechi biblioteci.

E. D. Levit a întreprins ample cercetări la Arhiva istorico-militară din Moscova, Arhiva Centrală de stat a R.S.S. Moldovenești, Biblioteca Academiei de Științe din Leningrad, arhive și biblioteci din Odesa. Cartea se încheie cu anexe bogate în material documentar și cu un capitol de note și comentarii.

Cercetarea lui E. D. Levit impresionează prin concepția unitară și viziunea largă a fenomenului literar și cultural, precum și prin minuțioasa documentare.

Petre Costinescu

Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich, *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* (Studii comparate de literatură polonă veche). Pod redakcją Teresy Michałowskiej i Jana Ślaskiego, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1980, 196 p.

După publicarea, în 1977, a culegerii *Literatura polonă veche în context european. Legături și analogii* (Literatura staropolska w kontekście europejskim. Związki i analogie), Institutul de cercetări literare al Academiei Polone de Științe a reunit în acest nou volum de *Studii comparate despre literatura polonă veche*, apărut sub redacția medievistilor Teresa Michałowska și Jan Ślaski, un grupaj de opt articole de autori polonezi și italieni.

În primul studiu, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI—XVII wieku* (influența lui Erasm în literatura polonă din sec. XVI—XVII, p. 7—28), Maria Cytowska adaugă la elementele erasmene din opera lui M. Rej și J. Kochanowski, cercetate exhaustiv de Zofia Szmydtowa (*W kręgu Renesansu i Romantyzmu*, Warszawa, 1979, p. 71—154 și 182—209), altele, receptate în gândirea unor scriitori ca Walenty Eck, A. Krzycki, englezul Leonard Cox, profesor la Cracovia, M. Kromer, A. F. Moderzewski, S. F. Klonowic, W. Potocki, S. Rysiński, G. Knapski, A. M. Fredro. Autoarea ajunge la concluzia că Erasm a fost receptat în Polonia mai întîl ca filolog și stilist, apoi ca scriitor și om politic. Pornind de la J. Hulzinga, M. Cytowska găsește în opera lui Erasm 12 sinonime ale conceptului de *bonae litterae*, toate reducîndu-se la ideea generală de *studia humanitatis*. Se remarcă și numărul mare de lucrări erasmene tipărite în anul '20 al sec. XVI de Hieronim Vietor la Cracovia¹.

În următorul studiu, *Petrarckizm w poezji polskiego Renesansu i Baroku* (Ecouri petrarchiste în poezia Renașterii și Barocului polonez, p. 29—55), Jadwiga Kotarska continuă cercetarea fundamentală a lui M. Brahmmer (1927), care s-a oprit la sec. XVI, urmîind influența *Canzonierului* poetului italian în poezia lui M. Sęp-Szarzyński, J. A. Morsztyn, S. Zimorowic, Z. Morsztyn, M. K. Sarbiewski, S. Grabowski.

Răspîndirea comediei dell'arte în Polonia secolelor XVI—XVII (*Komedia dell'arte w Polsce XVI—XVII w.*, p. 57—87) este obiectul preocupărilor Wandy Roszkowska, care trece în revistă manifestările de acest gen în Polonia începînd din 1567, anul probabil al primei reprezentări a unei trupe italiene la Gdańsk, plină în anii domniei lui Jan Sobieski. Sînt semnalate și analizate pe larg nu numai piesele italiene, jucate de italieni, la curțile regilor poloni, ci și ecourile acestui stil în teatrul de limbă polonă din afara acestor medii, ca de exemplu teatrul școlar din Leszno la 1647.

¹ Dintre acestea, *De duplici copia verborum ac rerum* (1523), *De contemptu mundi epistola* (1524), *Modus orandi Deum* (1525), *Precatio Dominica* (1525), *Precatio ad Jesum* (1528) și *Epistola consolatoria in adversis* (1528) se găsesc și la Biblioteca Academiei R.S. România, cu numeroase însemnări marginale manuscrise (cf. studiul nostru, *Cracovia și spiritualitatea românească*, sub tipar).

Slavistul italian Sante Graciotti, pornind de la studii fundamentale (Curtius, Lehmann, Krzyżanowski), stabilește modelele italiene ale anecdotei umaniste poloneze (*Polska facecja humanistyczna i jej włoskie wzorce*, p. 89–110). Înclinația spre biografistica anecdotică a fost cultivată în Polonia încă de Filippo Buonaccorsi-Callimachus, la începutul sec. XVI, autorul unor asemenea „vieti” (*Vita et mores Sbignei cardinalis. Vita et mores Gregorii Sanoeci*); în același stil este alcătuită, de pildă, biografia lui Matei Corvin de către Galeotto Marzio (*De egregie, sapienter, iocose dictis et factis Regis Mathiae*, 1485)². În afară de *Apophtegmată* lui Erasmus (fapt îndeobște cunoscut), autorii de „faceții” de expresie umanistă, ca Mikołaj Rej, Jan Kochanowski sau Łukasz Górnicki au adaptat pe teren polonez modele culese din Boccaccio (*Decameronul*), Castiglione (*Il Cortegiano*), P. Bracciolini (*Faceciae*, Basileae, 1538) sau L. Domenichi (*Facetie, motti et burle di diversi signori et persone private*, Venezia, 1584).

Pietro Marchesani, fost lector de limbă și literatură italiană la Cracovia prin anii '70, este prezent în acest volum cu un studiu erudit și de mare finețe asupra traducerii poloneze a „poveștirii lui Eurialus și a Lucreției” de Enea Silvio Piccolomini (1444) pe fondul evoluției conceptului de iubire în Polonia renascentistă (*Polski przekład „Historiae de duobus amantibus” Eneasza Sylwiusza Piccolominiego a pojećie miłości w Polsce doby Renesansu*, p. 111–133). Această povestire, de care autorul însuși se va dezice datorită caracterului ei licențios, a avut un mare succes în epocă, fiind tradusă în multe limbi (printre altele traducerea maghiară a apărut la Cluj în 1592); traducerea polonă, în versuri, este opera lui Krzysztof Golia (apărută între 1560–1575 și retipărită abia în 1896 de S. Adalberg) și cuprinde 2874 de versuri tridecasilabice, cu rime perechi.

Angiolo Danti, alt distins slavist italian, a cărui moarte prematură s-a produs în timp ce volumul se afla sub tipar, dă o nouă interpretare a cronicii turcești a ienicerului sîrb Constantin Mihailovici din Ostrovița (*O nouă interpretare*, „*Kroniki tureckiej*” — *po lalach*, p. 135–156). Prilejuită de apariția, în 1975, a edițiilor germană și americană (R. Lachmann: B. Stolz) a textului, cercetarea lui A. Danti — care a consacrat ani buni subiectului, pregătind și o traducere italiană —, situează scrierea în ambianța școlii „fraților cehi” (Unitas Fratrum Bohemorum, Jednota Bratrská). Analiza versiunilor cehă și polonă îl conduce pe Danti la concluzia că versiunea polonă este, într-adevăr, o traducere din cehă (așa cum opinase încă A. Brückner în 1924, care, o atribuisese lui Biernat z Lublina). Autorul sugerează că, pentru o analiză critică aprofundată, merită a lămurii pe deplin geneza și semnificația operei, trebuie să se facă mai multe serii de confruntări textologice, între care și cu „cronică moldo-polonă”, alăturată cronicii ienicerului (lucru care, credem, poate constitui un interesant subiect de cercetare pentru istoricii și filologii români³).

Poezia latină de curte a lui Jan Kochanowski în legătură cu Ștefan Batory (*Lacińska poezja dworska Jana Kochanowskiego związana ze Stefanem Batorym*, p. 157–167) este cercetată de Bronisław Nadolski; cele șase poeme cu tematică batoryană (*Orpheus Sarmaticus, Dryas Zamchana, Ad Stephanum Regem epinicion* ș.a.) prezintă pe regele polon ca un mare om politic și sprijinitor al culturii și artelor.

De mare interes este și ultimul studiu, în care Barbara Otwinowska urmărește evoluția conceptului de „otium” (odihnă activă, răgaz folosit pentru lectură sau creație literară) în Polonia, pe fondul tradiției europene (*Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji europejskiej*, p. 169–186). Acest concept ciceronian, foarte răspândit în întreaga Europă medievală și renascentistă, este folosit cu nuanțe diferite de numeroși scriitorii polonezi (L. Górnicki, J. Jurkowski, J. A. Morsztyn, S. Petrycy, S. Szymonowic, W. Kochowski, S. H. Lubomirski ș.a.) și, după cum se știe, nu lipsește nici din creația onora dintre scriitorii români, ca să amintim numai pe Miron Costin cu a sa „frumoasă zăbavă, cetitul cărților”, din *Predoslovie* la *De neamul moldovenilor* (de observat că unul din echivalentele poloneze ale lat. *otium* este tocmai *zabawa*, de care, fără îndoială, M. Costin a auzit) sau pe Budai-Deleanu, care, în singurătatea de la Lemberg se îndeletnicea „cu cetera și cu cîntări”.

Prin varietatea problemelor abordate, prin bogata documentare și soliditatea argumentării, cit și prin numeroasele analogii cu fapte similare din literatura română veche — ce se însi-

² În legătură cu aceasta, ni se pare firesc a sugera situarea vestitelor povestiri despre Dracula-voievod într-un context mai larg de literatură comparată, în care exemplul „facețiilor” italiene și poloneze ar duce la considerații de cel mai mare interes pentru istoria literară.

³ La noi, Maria Holban (*Căldorii străini despre Țările Române*, I, București, 1968, p. 123–124) este de părere că autorul ar fi folosit de la bun început limba polonă, limbă în care „a dictat memoriile sale în cel de-al treilea deceniu petrecut de el în această țară”.

nuează lesne cititorului român - prezentul volum se dovedește de un real folos și pentru istoricii literari din țara noastră.

Mihai Mitu

Julian Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce* (Drama și teatrul Evului Mediu și al Renașterii în Polonia), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981, 632 p. + 148 repr. foto.

Despre creația și mișcarea teatrală poloneză din perioada medievală și renaștistă se cunosc la noi prea puține lucruri. O singură traducere în românește se poate semna: *Respingera solilor greci* a lui Jan Kochanowski, în traducerea lui Tadeusz Gostyński și A. Dumitrescu, apărută la București în 1941. Această activitate a fost foarte bogată și variată la polonezi, atingând un nivel european. Monumentala sinteză a cunoscutului istoric al teatrului Julian Lewański, apărută sub auspiciile Institutului de Cercetări Literare al Academiei Polone de Științe, o demonstrează din plin.

Cartea face parte dintr-o serie de monografii asupra dezvoltării teatrului polonez, serie în care a mai apărut, în 1977, *Teatrul în Polonia sec. XVIII* de Karyna Wierzbicka-Michalska (alte șase, în pregătire, vor completa istoria teatrului polonez până în zilele noastre). Prima parte (p. 13—134) este consacrată analizei teatrului medieval, a doua (p. 135—501) teatrului în epoca Renașterii (aici, capitolele despre drama antică pe scenele poloneze și despre teatrul din colegiile ieziuite sint redactate de Andrzej Kruczyński). O listă a textelor dramatice manuscrise, publicate și reprezentate pe scenele poloneze până în 1625 (p. 502—548), un tabel cronologic pe fondul evenimentelor teatrale europene (p. 549—567), un bogat rezumat în limba franceză (p. 568—583) și patru indici, de autori și opere (p. 585—607), de personaje (p. 608—616), de actori (p. 617—622) și de localități (p. 623—625), de mare folos pentru consultarea volumului, precum și o listă a celor 148 de ilustrații, cuprinzând afișe, programe, manuscrise, tipărituri, scene din reprezentații ale pieselor analizate în teatrele poloneze din ultimele decenii, toate acestea completează în mod exemplar această lucrare de referință.

Din bogatul material informativ și de exegeză al acestei cărți spicuum numai câteva date, ce ni se par de real interes. În perioada avută în vedere de autor (sec. XIII-primele decenii ale sec. XVII) au circulat în manuscris, s-au tipărit sau au fost reprezentate pe scene poloneze texte dramatice în limbile latină, greacă, germană, polonă, italiană și chiar spaniolă. Cel mai vechi text cu caracter dramatic este o „dramatizare liturgică” (*Processio in Ramis Palmarum*, sec. XIII) păstrată în 8 versiuni manuscrise, cea mai veche la Biblioteca Catedralei Wawel din Cracovia. În perioada mai veche s-au jucat mai ales piese cu conținut religios, misterii și intermedii cu teme biblice, pentru ca mai apoi, din a doua jumătate a sec. XV mai ales, să apară tot mai des trupe italiene, cu un repertoriu laic, de tip renaștist, în care predominau texte din teatrul antic (Plaut, Terențiu, Seneca) sau din teatrul italian al vremii. La Cracovia, principalul centru al mișcării teatrale (alături de Wrocław, Kalisz, Wilno, Varșovia, Poznań) s-au tipărit cele mai multe dintre textele dramatice jucate în epocă, unele în versiuni celebre, cum ar fi *Hecuba* lui Euripide, în traducerea lui Erasmus din Rotterdam (la 1536). Alături de Jan Kochanowski, cu *Odprowa postow greckich*, amintită la început, scriu teatru și alți literați polonezi ai epocii, Mikołaj Rej, M. Bielski, J. Jurkowski, K. Pełkowski, S. Szymonowic. Teatrul era sprijinit de regulă de către regii polonezi (este de reținut că pe vremea lui Stefan Batory, *Tragoedia Jehu* de F. Bencius, jucată prima dată la Wilno în 1581, a fost repetată și la Cluj în 1585!), dar și de către unii magnați ca Jan Zamojski, mare cancelar al Coroanei. În sec. XVI—XVII, în afara teatrului de curte, se dezvoltă și teatrul din mediile universitare, din colegiile ieziuite, la unele orașe sub patronajul municipalității cultivându-se cu predilecție comedile, intermediiile, dialogurile cu conținut satiric, din seria lui *Sowiżral* (un fel de Ulenspiegel polonez), de multe ori cu accente anticlericale sau de critică socială.

Mihai Mitu

Svetlina Nikolova, *Pateriĉnite razkazi v bălgarskata srednovėkovna literatura* (Narațiunile paterice în literatura bulgară medievală), Sofia, Izd. na bălgarskata Akademia na Naukite, 1980, 426 p.; **Gerhard Birkfellner**, *Das Römische Paterikon (Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Grossen, mit einer Textedition)*. Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, vol. I, 240 p., vol. II, 90. p.; **Ioanichie Bălan**, *Pateric românesc*, București, 1980, 735 p.

În literatura medievală transmisă, prin intermediul manuscriselor, de o valoare deosebită sînt considerate narațiunile paterice, care se clasează în al treilea rînd, după scrierile ascetice și proloage¹, în ierarhia cărților citite și răsîndite în evul mediu cu deosebire la popoarele ortodoxe din sud-estul Europei. Vom prezenta mai întîi cîteva trăsături caracteristice ale acestor scrieri considerate în literatura bulgară medievală ca constituind un gen literar, diferențiat de jittii, scrieri hagiografe, povestiri, legende sau novele (p. 24). De fapt, nu se poate folosi un singur termen general pentru toate creațiile paterice deoarece sînt de două tipuri, unele cuprînd învățături scurte către monahi iar altele povestesc împliniri legate direct sau indirect de viața unor monahi. În literatura bulgară se folosește cu predilecție termenul de *pateriĉnite razkazi* (narațiuni paterice), deoarece exprimă specificul genului și sugerează asemănarea cu categoria de narațiuni (povestiri) vechi bulgare.

Cercetătoarea Svetlina Nikolova de la Institutul de balcanistică din Sofia, după mai bine de un deceniu de activitate, a consacrat această monografie istoricului, genezei și răsîndirii scrierilor paterice în evul mediu. Primele narațiuni au fost create în sec. IV–VII în limbile greacă și latină și sînt legate direct de viața monahală din Egipt. Cel mai vechi miscelaneu pateric, creat la sfîrșitul secolului al IV-lea, este rezultatul călătoriei la monarhii din Egipt a unui grup de laici conduși de un diacon; ei au descris viața pe care o duceau monahii întîlniți. Acest pateric a fost tradus în sec. al V-lea în limbile latină și siriană.

În jurul anului 420 a apărut patericul numit *Lansaikon*, autorul fiind episcopul Paladii care l-a alcătuit pe baza izvoarelor grecești și siriene și ca rezultat al unei călătorii pe care a făcut-o el la monahii din Egipt. Sub denumirea de pateric *egiptean* la slavi s-a perpetuat prototipul unei culegeri de narațiuni culese atît din primul pateric, cel egiptean, cit și din *Lansaikon*.

Viața călugărilor egipteni a fost obiectul a sute de narațiuni din care s-au creat, după părerea specialiștilor, două prototipuri de redacții: patericul *skitskij* și patericul *azbuĉno-ierusalimskij*.

În sec. al VII-lea a fost alcătuit un pateric al cărui autor a fost Ioan Mosh, ca rezultat al unei călătorii a sale la mănăstirile din Palestina, Siria și Egipt, pateric care a fost aflat la muntele Sinai, de aceea este denumit în literatura de specialitate *Sinaiticum*. Printre cele mai vechi creații paterice este considerat ca prototip și creația Papel Grigorie I cel Mare, scris în limba latină și cunoscut sub numele de *patericul de la Roma*.

În fine, o altă categorie de redacții au drept prototip un pateric cunoscut numai în literatura bulgară medievală, denumit *svodnyj* (centralizator), complexitate care conține narațiuni din ultimele patru categorii de paterice (*skitskij*, *azbuĉno-ierusalimskij*, *Sinaiticum* și cel de *la Roma*), pe care autoarea îl consideră a fi opera lui Metodie.

Cele șase categorii de paterice au fost traduse și în limba slavă, în întregime sau parțial. Autoarea diferențiază diferite redacții și după numărul de narațiuni pe care-l cuprînd; astfel, patericul *egiptean* este compus din 60 de capitole care conțin cca 100 de narațiuni, patericul de *la Roma* are aproape 150 de narațiuni, iar în cele 20 de capitole ale patericului *skitskij* sînt enumerate aproape 1000 de narațiuni. Creatorii altor genuri de scrieri din epocă au folosit deliberat în creațiile lor narațiuni din paterice, de exemplu se întîlnesc zece de astfel de narațiuni

¹ Cf. Cătălina Velculescu, *Slavonic and Romanian Versions of the Collection of Texts entitled „Prologue”*, în „Revue des études sud-est européennes”, XIX, 1981, n° 2, p. 369–378

În opera *Scara* a lui Ioan Scărarul. De asemenea, prin copiere au fost amestecate narațiunile din diferite prototipurile. Dacă adăugăm la aceasta faptul că alcătuirea miscelanelor reflectă cu timpul o structurare tot mai „personală”, după preferințele și scrierile pe care le avea la îndemână copistul, putem conchide că identificarea redacțiilor care stau la baza unor miscelane este deosebit de greu de realizat. Dealtfel, autoarea afirmă că nu au fost identificate nici prototipurile grecești ale traducerilor miscelanelor paterice în limba slavă.

Răspîndirea patericelor în literatura bulgară (p. 27—82) este urmărită pe baza manuscriselor păstrate pînă în zilele noastre. Au fost parcurse cu deosebită răbdare cataloagele manuscriselor slave păstrate în depozitele din diferite țări, de asemenea cercetarea personală a multor biblioteci a condus-o pe autoare la concluzii personale, la corectarea unor datări, la stabilirea unor noi filiații. Autoarea arată că din perioada de pînă în sec. al XII-lea s-au păstrat numai narațiuni paterice disparate, în miscelanele cu conținut divers. Din sec. al XIII-lea cele mai vechi manuscrise numai cu texte paterice sînt conținute în *Codicele de la Berlin* și în *Prologul* de la Biblioteca Academiei de Științe din Sofia (mss nr. 72). Din sec. al XIV-lea s-au păstrat 7 copii după patericul *Sinaiticum*, 4 mss bulgare după *azbučno-ierusalimskii*, 6 mss din *svodnyj* pateric, 4 mss din patericul de la Roma și o copie după patericul *egiptean*, incomplet.

Manuscrisele slavo-române care conțin narațiuni paterice mărturisesc despre circulația și în părțile noastre a unor prototipuri. Dar acestea nu au fost aduse numai direct din Bulgaria, de către călătorii bulgari, așa după cum afirmă autoarea (p. 60), deoarece se știe că drumul manuscriselor slave a trecut pe la mănăstirile de la Athos și din Constantinopol² și, dealtfel, majoritatea manuscriselor din sec. al XIV-lea sînt databile anterior căderii Bulgariei sub jugul otoman. Destinul a două manuscrise paterice servește afirmația noastră. Astfel mss nr. 418 (313) din biblioteca mănăstirii Hilandar și mss nr. 4859/L păstrat la Muzeul Casa Dosoftei din Iași sînt scrise cu același duct, denumit „al popii Gherasim”, și au fost datate, ambele, din a doua jumătate a sec. al XIV-lea. Pentru multiplicarea manuscriselor vechi slave, printre care și paterice, au trudit secole de-a rîndul copiiști români, deoarece limba veche slavă s-a impus ca limbă internațională de cultură în lumea ortodoxă medievală exact ca limba latină în centrul și apusul Europei. Dealtfel și autoarea recunoaște că patericul *skitskij* s-a păstrat în două mss slavo-române din sec. al XV-lea, care sînt mărturia circulației acestui tip și în sec. al XIV-lea, din *svodnyj* pateric există miscelanele monahului Gavril de la Neamț, scris la 1448, de asemenea mss 161, 160, 154 și mss 74 de la Biblioteca Academiei R. S. României cuprind aceleași scrieri. Se afirmă că copiile manuscriselor slavo-române a manuscriselor paterice sînt folosite și pentru istoria literaturii bulgare, deoarece se poate studia conținutul miscelanelor, pe care copiiștii nu l-ar fi modificat (multele exemple de diversificare a miscelanelor încă din sec. al XIV-lea par însă să demonstreze tocmai libertatea copiiștilor în alcătuirea miscelanelor!).

Căderea statului bulgar sub stăpînirea otomană a redus treptat interesul pentru narațiunile paterice, încl în secolele următoare numărul manuscriselor scade brusc. În sec. al XVII-lea reapare tradiția copierii narațiunilor paterice mai ales în proloage și damaschine, ceea ce lărgeste sensibil cercul de cititori ai acestor scrieri. Totuși, se constată că deși numărul miscelanelor în care sînt incluse narațiuni paterice este tot mai mare, în 30 de miscelane abia sînt 80 de narațiuni și nu s-a descoperit încă nici un exemplar de pateric complet din sec. al XVIII-lea. În prima jumătate a sec. al XIX-lea Sofronie de Vrața reia într-un miscelane al său 18 narațiuni paterice, iar alte narațiuni sînt răspîndite în cea 20 de miscelane.

Problema centrală a lucrării Svetlinei Nikolova este însă analiza tematicii narațiunilor, a ideilor, erorilor și compoziției lor (p. 83—118). Autoarea realizează o schemă generală pentru narațiunile paterice, clasificîndu-le în narațiuni care descriu propriu-zis viața monahilor și narațiuni care se referă la raporturile monahilor cu lumea laică sau cu lumea animală; la rîndul lor creațiile din prima categorie sînt de două tipuri, cu teme care privesc viața monahilor în perspectivă religioasă și teme care preiau întîmplări din viața monahilor, prelucrate apoi pentru a trage învățăminte morale. Faptul că autorii prototipurilor au descris viața contemporanilor lor, că au fost martorii unor întîmplări pe care le relatează sau redau spusele unor martori oculari conferă narațiunilor caracterul unor „reportaje” (dacă este posibilă o asemenea „actualizare”). Se întîlnesc foarte rar eroi din mitologia creștină, în afara chipului „diavolului” care este înfățișat

² I. Iufu, *Despre prototipurile literaturii slavo-române din sec. al XV-lea*, în „Mitropolia Olteniei”, XV, 1963, p. 511—535, ap. G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969, p. 38.

fizic ca un om obișnuit. Personajele laice care apar în narațiuni provin din diferite straturi sociale. Conflicturile aparent pot fi considerate mărunte, dar capătă valoare morală prin contextul în care sînt plasate. Descrierea este de obicei dinamică, cu dialoguri frecvente și monolog interior, iar gradația povestirii este totdeauna respectată.

În capitolul *Narațiunile paterice și folclorul* (p. 119—132) este urmărită circulația unor întâmplări și precepte din paterice, considerate sugestive de către povestitori și introduse în poveștile populare. Este alăturată o listă a subiectelor comune mai des întîlnite.

În *Concluzii* (p. 133—144), problema legăturilor dintre narațiunile paterice și operele analoge din alte literaturi europene din aceeași perioadă plasează cercetarea într-o perspectivă comparată largă. Se menționează traducerea timpurie a unor paterice în limba latină și se urmărește apoi răspîndirea prin versiunea latină a narațiunilor paterice în limbile engleză, franceză, italiană, croată, bulgară, cehă și polonă.

În anexă (p. 147—396) este editat textul patericului *svodnyj* păstrat în biblioteca mănăstirii Zograf de la muntele Athos, mss nr. 164 din sec. al XIV-lea, avînd 248 l., comparat cu mss nr. 148 din biblioteca mănăstirii Hilandar de la Athos, cu mss nr. 948 din colecția Muzeului istoric din Moscova, cu mss nr. 136 din colecția Bibliotecii „Kiril și Metodiu” din Sofia și cu mss nr. 237 din colecția Iludov din Moscova. Se reproduc 16 fotografii și un indice de nume încheie lucrarea. Sperăm că cercetătorii români vor lipări textul slavo-român al patericului *svodnyj* păstrat în Muzeul Casei Dosoftei din Iași (mss nr. 4859.L), pentru ca slavistica să poată alinia și manuscrisul românesc în șirul elementelor de comparație pentru ediția critică de mai sus. Autoarea afirmă la p. 385, nota 1, că nu a putut să-l studieze, dar la p. 37, nota 42 arată pe larg conținutul său și li analizează grafia și toate filigranele, care datează din perioada 1326—1369.

Prețioasa monografie a Svetlinei Nikolova deschide noi perspective în cercetarea literaturii comparate cîl și pentru slavistică.



În acest context, al scoaterii la lumină a unora dintre prototipurile de bază ale narațiunii tip pateric se cuvine relevată lucrarea lui Gerhard Birkfellner consacrată *Patericului de la Roma*, cum este cunoscut în literatura de specialitate. Se știe că miscelaneul alcătuit de Papa Grigorie I cel Mare, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* . . . , scris în limba latină în anii 593—594, a fost tradus în limba greacă de către papa Zaharia între 741 și 752; traducerea slavă a prototipului grecesc este cunoscut sub numele de *Rimjskij pateric*³. Relativ la structura acestei creații se cuvine subliniat faptul că cuprinsul se împarte în patru mari capitole, dar în totul este pateric, deoarece toate narațiunile sale sînt unitare. Scrierea este un permanent dialog între Papa Grigorie și diaconul Petru, ultimul formulînd întrebările: în răspuns Grigorie narează întâmplări diferite care se referă la viața clerului italian. Popularitatea scrierii lui Grigorie cel Mare a fost deosebit de intensă în evul mediu. Pe baza unei foarte bogate informații autorul alcătuiește o istorie a difuzării miscelaneului gregorian în lumea bizantină, ca și a locului *Dialogului* în contextul celor patru capitole. Acestea au fost receptate și ca părți separate, conținutul un destin independent, fiind incluse în miscelanele de diferite lipuri și alcătuiind, la rîndul lor, steme caracteristice de difuzare. Stadiul cercetării filiației versiunilor slave a patericelor care au inclus și părți din *Dialogurile* lui Grigorie cel Mare este analizat în lumina unei bibliografii exhaustive. S-a discutat și despre faptul dacă *Dialogurile* sînt sau nu narațiuni paterice. În măsura în care au fost incluse în *svodnyj* pateric, ne alăturăm și noi opiniei că ele sînt narațiuni paterice, așa după cum susține și Svetlina Nikolova, căreia însă G. Birkfellner îi reproșează o insuficientă poziție critică (p. 40).

Pătrunderea în versiunea slavă a unor părți din creația lui Grigorie se datorește, după opinia celor mai mulți, și în special a ultimilor cercetători (F. V. Mareš, J. Hamm, Ch. Hannick), tradiției metodiene, deși se admite, îndeobște, o dublă filieră, prin traduceri grecești mai vechi și prin traduceri metodiene — bineînțeles cu precizarea istoriografică pentru fiecare narațiune sau fragment în parte.

Dialogurile lui Grigorie cel Mare au fost folosite și în alte scrieri, după cum s-a întîmplat și cu alte narațiuni paterice. G. Birkfellner analizează fragmentele incluse în pandectele lui Nikon Muntenegreanul, în *Velikie Minei-Cel'i*, în *Prologo*, în scrierile lui Dmitrie Rostovskij și în *Izmaragd*.

³ Despre răspîndirea scrierii lui Grigorie cel Mare la slavi, Ch. Hannick, *Die griechische Überlieferung der Dialoge des Papstes Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slaven im Mittelalter*, în „Slovo”, 24 (1974).

Editarea *Dialogurilor* din cap. III—IV ale *patericului de la Roma* s-a făcut pe baza a patru manuscrise (Cod. Vind. slav. 42; Cod. Serd. slav. 78; Cod. Mosq. slav. 237; Cod. Serd. slav. 1036), fiind tipărită versiunea din mss 42 de la Biblioteca Națională din Viena. Miscelaneul este considerat deosebit de important pentru că este o compilație „originală”, care conține narațiuni din cap. IV al *patericului de la Roma*. Perpetuarea acestora în redacții bulgare ulterioare este urmărită pe larg pe baza unui mare număr de manuscrise (p. 81—215).

Metoda filologică folosită de G. Birkfellner în analiza și editarea textelor este riguroasă și de o maximă acribie. Stilul concis al expunerii scoate în relief claritatea demonstrațiilor sale. Cartea reputatului cercetător de la Viena, autorul celui mai complet catalog al manuscriselor slave de la Biblioteca Națională austriacă⁴, se alătură lucrărilor devenite clasice din literatura slavisticii.



În literatura română nu s-au făcut încă cercetări tipologice referitoare la patericele slavo-române și românești, deși se cunosc cca 200 de miscelane — numai la Biblioteca Academică R. S. România — care cuprind și narațiuni paterice.

O carte apărută recent, *Pateric românesc*, cu prefața prof. dr. D. Stăniloac, nu se ocupă însă de istoricul scrierilor din această categorie, ci reprezintă ea însăși o culegere de narațiuni paterice, alcătuite în zilele noastre de Ioanichie Bălan după schemele prototipurilor ce au circulat în literatura română.

Autorul arată că ideea de a alcătui această culegere se datorește doctorului Antonie Plămădeală. Ea cuprinde 316 narațiuni care se încadrează în cele două categorii (cf. clasificarea Svetlinei Nikolova): expuneri de vieți și relatările despre activitatea lor reflectată în învățături moralizatoare.

Lucrarea are narațiuni referitoare la persoane care au trăit în sec. XIV—XV (35 de povestiri), sec. XV—XVI (37 povestiri), sec. XVI—XVII (34 povestiri), sec. XVII—XVIII (28 povestiri), sec. XIX (#0 povestiri), sec. XX (102 povestiri). Marele număr de narațiuni privind persoane din ultimul secol evidențiază posibilitatea de culegere directă a materialului de către autor, de la martori oculari sau din tradiția orală.

Se remarcă paginile despre oameni de cultură ca Paisie Velicikovski, Veniamin Costache, Daniil Sihastru, Varlaam, Dosoftei. Ar fi putut fi incluse și viețile Teofanei, mama lui Mihail Viteazul, a Săfetei Brincoveanu sau a unor copști de manuscrise, alți de numeroși în mediul descris. Astfel sînt monahul Ghelasie care a copiat la 1805 un pateric („care la greci este scris pe alfa vita”, deci din categoria azbučno-ierusalmskij — nota noastră), sau Methodie de la Agapia care copiază și el un pateric („carte ce să chiamă Otecnic”)⁵, Macarie, shimonahul din sihăstria Durău sau cea shimonahă Migdonia care transcrie sute de pagini de manuscrise, care vor cunoaște cu deosebire o mare circulație.

Din lectura acestei lucrări care se adresează unui cerc mai larg de cititori se desprinde imaginea unității așezărilor din toate provinciile românești și într-ajutorarea culturală neîntre-ruptă. Astfel, de exemplu, de la mănăstirea Neamț se trimiteau, în prima jumătate a sec. al XIX-lea, în Ardeal, cărți și teacuri tipografice. Lucrarea se recomandă ca izvor de primă mână pentru studiile viitoare.



Prin apariția acestor lucrări de larg orizont cultural considerăm că cercetătorilor români de literatură comparată și celor care se ocupă de cultura românească veche li s-au pus la îndemână prețioase instrumente de lucru.

Paul Mihail

⁴ G. Birkfellner, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Viena, 1975, cf. recenziea noastră în „Revue des études sud-est européennes” XV, 1977, n° 3, p. 574—577.

⁵ Paul Mihail, *Manuscrise românești din Biblioteca Mitropoliei Moldovei*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, I, I, 1975, nr. 1—2, mss 20, 24, 25, 29.

„Cyrillomethodianum” *Recherches sur l'histoire des relations helleno-slaves*,
vol. V, 1981, 217 p.

Cercelările de slavistică din Grecia s-au grupat în jurul „Asociației elene de studii slave din Salonic”. Activitatea rodnică de studiere a relațiilor dintre poporul grec, popoarele slave și cele din întreg sud-estul Europei a dus la publicarea unora dintre rezultatele ei în cele cinci volume ale revistei „Cyrillomethodianum” (1971—1981) și a trei volume din colecția de studii.

La 21—24 mai 1979 s-a ținut sub auspiciile Asociației un simpozion internațional cu tema „Littérature moyenne grecque et littératures slaves. Correlations dans les recueils manuscrits” cu participarea unor savanți și cercetători din Grecia, România, Austria, Bulgaria, Canada, Iugoslavia, R.F. Germania, Statele Unite. Comunicările prezentate formează materialul celui de al V-lea volum al revistei, apărut în 1981 la Salonic sub redacția unui comitet condus de prof. Antolne-Emil Tachiaos de la Universitatea din Salonic. Volumul întrunește pagini închinale problemelor pe care le pun codicele manuscrise, cunoscute sub numele slav de *Sbornice*, grec *Sylogai* (Culegere de opere diverse din literatura medievală). Conținutul lor include o gamă largă de opere literare de cele mai diverse genuri, mergînd de la lucrări teologice, dogmatice și filosofice, pînă la povestirile cu caracter moralizator din „Paterice”. În dezbaterile simpozionului s-a subliniat mai ales caracterul original al fiecărui volum, în care personalitatea copistului (sau redactorului) impune deseori o anumită selecție între miile de scrieri ale autorilor, începînd cu literatura clasică a părinților bisericii și ajungînd pînă în secolul al XVIII-lea. Pentru literatura română de specialitate, un rol important revine lui Paisie Velliciovski și școlii sale, care au dat o nouă viață vechilor sbornice păstrate în bibliotecile mănăstirilor românești, cit și în mănăstirile athonite, ruse și bulgare. Criteriul selecției, tematica sbornicelor este o altă problemă dezbătută de cei 22 autori. Redactorul sbornicelor urmărește fie demonstrarea unei idei, în general a propagandei isihaste, dar foarte adesea și a unei idei politice, cum este cazul includerii mărturiilor istorice în text sau al exaltării numelui unui lăcaș de cult în care el trăiește sau scrie.

Ricardo Picchio de la Universitatea din Yale (SUA) deschide seria de comunicări cu discuția în privința oscilației între compilație și compoziție. „Orice scriitor care produce o entitate literară nouă (sbornic) poate fi considerat autor”, căci acesta adaptează, interpretează, pune în valoare un anumit text. Așa s-ar explica versiunile „scurte” și „lungi” ale unei opere sau existența unor genuri deosebite de sbornice intitulat *Cepy* (catena), *Zlatostroj*, *Zlatoust*, *Izmaragd*, *Prolog*, *Albina*, (Pêla, Melissa), Aurelio de Santos Otero (Bonn, R. F. Germania) urmărește acest aspect prin opera poeziei Eremia, confundat adesea cu întemeietorul bogomilismului. Clementina Ivanova (Sofia), cunoscută pentru cercetările asupra literaturii hagiografice și omiletice la slavi, studiază sbornicele cu un caracter fix și anunță redactarea unui repertoriu de opere bizantine și slave grupate pe date calendaristice (Învățătură, laude, omilii, vieți), aranjate în ordinea cronologică a copiei, pentru a se putea stabili arhelipul (pentru literatura bizantino-slavă răspîndită în sbornicele din R.S. România s-a redactat încă din 1972 un repertoriu alfabetic pe autori de subsemnatul; acesta se află în manuscris în arhiva Institutului de studii sud-est europene) William Veder prezintă mecanismul operației de compilare, exemplificat în formarea *Patericelor*. Radmila Marinković (Belgrad) prezintă modul în care se transcriu copiele unei opere de la un sbornic la altul, servindu-se de felul în care apare în romanul cavaleresc (*Războiul troian* și *Alexandru Macedon*). Se arată cum s-a format varianta sîrbă a *Alexandriei* și asocierea acesteia cu *Troianska prîta*. Biljana Iovanović-Stipević (Belgrad) expune comunicarea *Puncte de contact între sbornicele sîrbești și cartea literară a secolului al XIII-lea*, arătînd importanța copiilor în stabilirea climatului literar-ideologic al unei epoci date. Vasilka Tăpkova-Zaimova (Sofia) se ocupă de legătura care există între legendele despre Sfîntul Dimitrie din Salonic și literatura bulgară. František V. Mareš (Viena) ne oferă în analiza *Liturghiei Sf. Petru* un exemplu de analiză aprofundată a textelor în vederea stabilirii legăturii dintre ele. „Fragmentele glagolitice de la Pazin” formează obiectul cercetării Biserkai Grabar (Zagreb), care aduce identificări ale cuprinsului și stabilește vechimea textului slavon. Un codice grec de la mănăstirea Ivir (Athos), numit *Okeanos* și modul în care s-a alcătuit este studiat de Basile Psephlongas (Salonic), iar

Richard Pope (Canada) studiază conținutul Sbornicului Hilandlar no. 485, ca expresie a vieții monahale de la Alhos și ca metodă de alcătuire a codicelui. Aceleași preocupări arată Marija Iconomu (Salonic), luând ca model Sbornicul de la Gorița. Felul în care se răspindesc în sbornice operele lui Pseudo-Dionisie Areopaghitul în traducerea călugărului Isaiia (1371) este tema pe care o prezintă George Trifunović (Belgrad). Kujo Kujev (Sofia) se ocupă de circulația operei lui Gheorghe Hirovosc, *Despre forme*, în 17 copii, începând cu Sbornicul lui Sviatoslav din 1073. Pentru noi sînt interesante copile păstrate în Biblioteca Academiei R.S.R.: ms. slav 72, considerat de autor din sec. XIII, și ms. slav 310. *Fiziologul*, operă de largă circulație și la români, apariția, evoluția și semnificația textului sînt studiate de Dimitrios Kaimakis (Salonic) în ansamblul operelor ce-l însoțesc în cele 15 sbornice (sec. XI—XVII) prezentate. Ljiljana Juhas (Belgrad) urmărește aceeași problemă pentru *Viața lui Ștefan Nemanja* redactată de regele Ștefan Primul-Incoronat. Phaedon Malingoudis (Salonic) prezintă o problemă specială de terminologie a traducerilor slave din limba greacă. Dimitrije Bogdanović (Belgrad), care s-a ocupat de literatura isihastă și alhonică, trece în revistă tipurile de sbornice din literatura sîrbă, oprindu-se îndelung asupra celor în care această mișcare spirituală și-a pus cu precădere amprenta în sec. XIV. Cum legăturile literaturii române medievale cu această categorie de manuscrise sînt foarte accentuate, acest scurt articol permite o mai ușoară clasificare și o analiză a semnificației lor în trecut. Antoine-Ernst Tachiaos din Salonic, cunoscut cercetător al spiritualității și literaturii medievale și neistovit analist al operei lui Paisie Velicicovschi, se ocupă de formarea *Philokaliei* tipărită în 1782 la Veneția și pe care Velicicovschi a folosit-o la redactarea operei similare ruse editată la Moscova în 1793. Modul în care a fost alcătuit acest sbornic, principiile care i-au stat la bază în selectarea operelor și identificarea autorilor înclși formează temelia preocupărilor sale. Jean Tarnanidis (Salonic) subliniază de asemenea activitatea lui Paisie Velicicovschi și a ucenicilor lui, ultimii alcătuitori de sbornice bizantino-slave.

Am lăsat la sfîrșit articolele profesorului Gheorghe Mihăilă și Démètre Nastase, care se ocupă de aproape și direct de sbornicele redactate de români — deși mai mult sau mai puțin și celelalte comunicări privesc materiale aflate în bibliotecile noastre. În articolul *Despre unele opere ale literaturii bizantine în sbornicele slavo-române* (în rusește), G. Mihăilă studiază rolul jucat de copia slavo-română a cronicii lui Manasses în literatura română și de editarea acesteia de către Ioan Bogdan, aducînd date noi despre activitatea slavistului român. Răspîndirea lui Manasses în limba română, în compilația lui Mihail Moxa, celelalte izvoare incluse în cronică universală a acestuia formează partea a doua a expunerii. Ele pun în lumină procesul de selecție al scriitorilor români în alcătuirea unui asemenea sbornic de conținut istoric.

O problemă legală de caracterul original al sbornicelor slavo-române și de semnificația lor ideologic-politică tratează Démètre Nastase (Atena) în articolul cu titlu sugestiv *Unitate și continuitate în conținutul culegerilor manuscrise zise „Sbornice”* (în franceză). Reunirea unor texte aparent disparate, cu caracter „enciclopedic”, într-un volum în care figurează și lucrări de istorie românească, are o semnificație deosebită. Ceea ce își propune autorul și reușește să arate este concepția istoriografiei românești medievale de a desemna pe domnitorii români ca moștenitori ai titlului și coroanei imperiale într-un Bizanț reinviat (țări, țarstvo).

Apropo de toate articolele închinatc „Sbornicelor” sînt și rămin studii de referință în această problemă esențială a literaturii bizantino-slave și române, care a oferit material de meditație pentru călătorii evului mediu din sud-estul Europei.

Ion-Radu Mircea

- BIBLIOTECA și cercetarea*, vol. II, Lucrările simpozionului omagial din 30 sept. 1977 — Timo-
lei Cipariu (1805—1887), Cluj-Napoca, /f.e./1980, f. titlu + 303 p. multigr. cu facs-
(Academia R.S. România. Filiala Cluj-Napoca. Biblioteca).
- BIBLIOTECA și cercetarea*, vol. III, Zilele bibliotecii academice clujene. Sesiunea științifică din
24—25 noiembrie 1978, Cluj-Napoca, /f.e./, 1979, f. titlu + II + 410 p. multigr. cu facs.
(Academia R. S. România. Filiala Cluj-Napoca. Biblioteca).
- BIBLIOTECA și cercetarea*, vol. IV, Zilele bibliotecii academice clujene. Sesiunea științifică
din 29 noiembrie — 1 decembrie 1979, Cluj-Napoca, /f.e./, 1980, f. titlu + IX + 443 p.
multigr. cu facs. și tab. (Academia R.S. România, Filiala Cluj-Napoca. Biblioteca)
- BONDDY, François und ABELEIN, Manfred, *Deutschland und Frankreich Geschichte einer
wechsellvollen Beziehung*, Düsseldorf & Wien, Econ Verlag, 1973, 296 p.
- CATALOGUL cărților rare și prețioase*, vol. IV, Secolul XVIII, Iași, /f.e./, 1981, VII + 1157 p.
multigr. (Biblioteca centrală universitară „M. Eminescu” Iași. Serviciul bibliografic).
- FEUILLET, Jack, *Sofroni Vračanski. Vie et tribulations du pecheur Sofroni*. Introduction,
traduction et notes établies par: ... Sofia, Presse, 1981, 228 p. multigr.
- FISCHER, Manfred S., *Nationale Images als Gegenstand vergleichender Literaturgeschichte*.
Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie. Bonn, Bouvier
Verlag Herbert Grundmann, 1981, 254 p. (Aachener Beiträge zur Komparatistik, Band 6)
- GAVRILESCU, Lidia, *Revista scriitoarei. 1926—1943*. Indice bibliografic, Iași, /f.e./, 1981...
XVII + 190 p. multigr. (Biblioteca centrală universitară „M. Eminescu” Iași. Serviciul
bibliografic).
- GESEMANN, Wolfgang, *Die Entdeckung der unteren Volksschichten durch die russische Literatur*.
Zur Dialektik eines literarischen Motivs von Kantemir bis Belinskij, Wiesbaden, Otto
Harrassowitz, 1972, 316 p. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München,
Band 39).
- KARLINGER, Felix, *Die Funktion des Liedes in Märchen der Romania*, Salzburg & München,
Verlag Anton Pustet, 1968, 16 p. cu note muz. (Salzburger Universitätsreden, Heft 34).
- MELONE, Thomas M., *Melanges africains*. Ouvrage collectif réalisé par l'Equipe de Recherches
en Littérature Africaine Comparée sous la direction de: ... Yaounde, /f.e./, 1973.
368 p. + 4f. facs.
- THOMSEN, Cristian W. und FISCHER, Jens Malte, *Phantastik in Literatur und Kunst*. Heraus-
gegeben von: ... Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, X + 564 p. + 8
f. illustr.

Publicații periodice

CANADA

Canadian Review of Comparative Literature — Revue Canadienne de Littérature Comparée,
Edmonton, 1980, vol. VII, No. 4.

CEHOSLOVACIA

Zbornik Filozofickej Fakulty Univerzity Komenskeho, Philologica, Bratislava, XXVIII (1977);
Apărut: 1981/; XXIX (1978). / Apărut: 1981/; XXX (1979). Pe foaie-titlu: 1980; Pe
verso foaie titlu: C. 1981/.

Československá rusistika, Praha, XXVI (1981), číslo 3.

Revista de istorie și teorie literară, tom. 31, nr. 2, p. 239—240, București, 1982.

R. F. GERMANIA

Germanisch-Romanische Monatschrift (Neue Folge), Heidelberg, 1981, Band 31, Heft 2.
Literature. Music. Fine Arts. German Studies. Section III, Tübingen, 1981, vol. XIV, nr. 2.
Zeitschrift für Kulturaustausch, Stuttgart, 31(1981), 3-4 Vj.

ITALIA

Libri e riviste d'Italia, Roma, XXXII (1980), nr. 367-368; XXXIII(1981), nr. 371-372.
Livres et revues d'Italie, Rome, XXXIII (1980), nr. 1.

POLONIA

Biuletyn Polonistyczny, Warszawa, XXIV (1981), 1-2 (79-80).
Dialog, Warszawa, XXVI (1981), 5 (301)-8(304).
Pamiętnik Literacki, Wrocław . . . , LXXII (1981), 2.
Twórczość, Warszawa, XXXVII (1981), 6 (431)-9(434).

ROMÂNIA

Manuscriptum, București, XII (1981), nr. 4(15).
Ramuri, Craiova, 1981, nr. 7 (205).
Revista Comisiei naționale române pentru Unesco, 23(1981), nr. 3.
Viața românească, București, XXXIV (1981), nr. 10. 12.

SPANIA

Revista de Literatura, Madrid, 1981, tomo XLIII, no. 85.

S.U.A.

Twentieth Century Literature, New York, 1981, vol. 27, nr. 1.

U.R.S.S.

Russkaja literatura, Leningrad, 1981, nr. 3-4.
Voprosy literatury, Moskva, 1981, nr. 6, 9-12.

Georgeta Stoia-Mănescu



THE REVIEW OF LITERARY HISTORY AND THEORY contributes to the scientific appreciation of the national literary patrimony, to the development of studies and researches in history and theory of literature, aesthetics and folklore. The reviews of books and periodicals on different subjects, bibliographical notes and commentaries on scientific life aiming at giving information about the results attained in these domains in our country and abroad, at encouraging the exchanges of ideas, hypotheses, points of view and new methods of exploration and interpretation of the literary phenomenon.

★

The Review is addressed to literary theoreticians and historians, comparatists, aestheticians and folklorists, critics and writers, research-workers and publicists, professors and students.

★

Signed by well-known specialists, by members on the professorial staff, by Romanian and foreign research-workers, the published papers attempt to open up new perspectives concerning the investigation and the complex understanding on the tackled domains, to promote the Romanian point of view in contemporary literary research work.

★

Collaborators are requested to send their texts typewritten in conformity with current usages, the responsibility for their contents being considered integrally theirs. Unpublished manuscripts are not returned. The mail, the books and periodicals for review and exchange will be sent to the address of the Review.

The Review effectuates exchange of similar publications, with publishing houses, bulletins from different universities, departements and seminars, societies, libraires, associations and scientific institutions from all over the world with other printed matter of a similar type.

***Din lucrările apărute în Editura Academiei
R. S. România mai găsiți în librării:***

- Sub red. D. Panaitescu Perpessicius, M. Eminescu, *Opere*, VI, 1963, 56 lei.
- Sub. red. Tudor Vianu, Al. I. Odobescu, *Opere*, I, 1965, 32 lei.
- Sub. red. Al. Dima, Al. I. Odobescu, *Opere*, II, 1967, 37 lei.
- Sub red. Paul Cornea, *Documente și manuscrise literare*, I, 1967, 19,50 lei; II, 1969, 25 lei.
- Sub. red. Adrian Fochi, I. U. Jarnik, Andrei Bîrseanu, *Doine și strigături din Ardeal*, 1968, 63 lei.
- Lucia Protopopescu, *Noi contribuții la biografia lui I. Budai-Deleanu*, 1967, 8,75 lei.
- I. C. Chițimia, *Folcloriști și folclorică românească*, 1968, 24 lei.
- Sub. red. D. M. Pippidi, D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, 1973, 41 lei.
- Sub. red. V. Cădea, D. Cantemir, *Opere*, I, 1974, 36 lei; IV, 1973, 35 lei.

