

P-506

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOLOGIA

2

1995



CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF: Prof. A. MARGA

REDACTORI ȘEFI ADJUNCȚI: Prof. N. COMAN, prof. A. MAGYARI, prof. I. A. RUS, prof. C. TULAI

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI PHILOLOGIA: Prof. I. POP (redactor responsabil), prof. I. ȘEULEANU (redactor coordonator), prof. M. BORCILĂ, prof. E. DRAGOȘ, prof. K. DEZSŐ, prof. M. PAPAHAĞI, conf. L. COTRĂU, conf. Șt. OLTEAN, conf. I. T. STAN, conf. E. VIOREL, conf. M. GOGA, conf. dr. L. FLOREA, lector C. BRAGA, lector Șt. GENCĂRĂU (secretar de redacție), lector E. POPESCU.

TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ: Zs. UJVÁRI

NUMĂR COORDONAT DE: Conf. GEORGETA ANTONESCU

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOLOGIA

2

 Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA str. M. Kogălniceanu nr.1 Telefon : 196681

SUMAR-CONTENTS-SOMMAIRE

I.

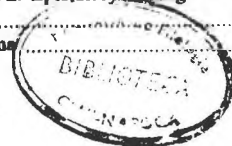
MIRCEA BORCIĂ, L'École Linguistique de Cluj - Perspective historique	3
ION ȘEULEANU, În fruntea catedrei de literatură română	9

II. Studia literaria

MIHAI GHERMAN, Retorica discursului în Tilcul evangheliilor a lui Coresi / Discourse Rhetoric in Coresi's Tilcul evangheliilor	13
GEORGETA ANTONESCU, Nicolae Costin sau conștiința de sine a cronicarului / Nicolae Costin ou la conscience de soi du chroniqueur	25
DOINA CURTICĂPEANU, Simbolismul tetragonului în cosmografia lui Honterus / The Symbolism of Tetrahedron in Honterus's Cosmography	41
FLORINA ILIȘ, Pănea pruncilor, Belgrad, 1702	49
GHEORGHE PERIAN, Dosoftei și începuturile tradiției culte în poezia românească / Dosoftei et les débuts de la tradition cultivée dans la poésie roumaine	57
BARBARA BIRKHOLZ, Faust - eine Persönlichkeit zwischen Reformation und Renaissance	75
GEORGE IRIMIAS, Ion Creangă - asumarea biografiei / Ion Creangă - A biography as a literary work	83
VIRGILIU FLOREA, Dialog epistolar M. Gaster - Take Ionescu/An Epistolary Dialogue: M. Gaster - Take Ionescu	87
CORIN BRAGA, Zamolxe - dramă psihică / Zamolxes. Mental drama	105

III. Libri

V. Fanache, Bacovia's Breaking off with the Romantic Utopia (Liana Cozea)	127
Jacques Le Goff, Imaginarul medieval (Adrian Tudurachi)	128
Vladimir Jankélévitch, Iromia (Liana Cozea)	129
Carmen Vlad, Senzul, dimensiunea esențială a textului (N. Gioga)	130
G. Gruiță, Gramatica normativă. 77 de întrebări, 77 de răspunsuri (Ștefan Vișovan)	132





L'ÉCOLE LINGUISTIQUE DE CLUJ - Perspective historique -

MIRCEA BORCILĂ

Le prodigieux mouvement scientifique affirmé sous le nom de L'école linguistique de Cluj représente, sans doute, l'une des directions les plus vigoureuses non seulement dans le développement des sciences philologiques, mais dans l'ensemble même des disciplines humanistes roumaines de ce siècle. Les exégètes de spécialité ont reconnu, sans aucune réserve, à cette école "la place de premier plan" dans l'extraordinaire progrès des recherches linguistiques, pendant la période entre les deux guerres mondiales, en partant du fait qu'elle a réussi à accomplir, en grande mesure quelques objectifs fondamentaux de notre culture: la réalisation du *Dictionnaire de la langue roumaine* (élaboré sous l'égide de l'Académie), de l'*Atlas Linguistique Roumain*, et aussi la consolidation, sur des bases effectivement scientifiques, de l'*étude historique de la langue roumaine*. Le profil distinct et la contribution spécifique de l'école de Cluj dans l'espace spirituel roumain doivent être évalués, aujourd'hui, en partant des fondements essentiels et des hautes aspirations qui ont engendré tout ce mouvement linguistique.

S'il est vrai, selon l'avis du grand savant de Tübingen, Eugenio Coseriu, que toute "école" vraiment scientifique part de l'assimilation et du développement d'une "intuition" ou d'une pensée embryonnaire de la tradition, on peut dire que le noyau génératif duquel s'est élevé et s'est développé le puissant courant linguistique de la nouvelle Université du coeur de la Transylvanie a été constitué d'une idée primordiale: celle de l'importance capitale de l'étude de la langue pour la meilleure mise en relief de l'histoire et de la culture millénaire du peuple roumain qui représente le seul "pouce" de la latinité de l'Est de l'Europe. Le brillant savant Sextil Pușcariu - le premier recteur de l'Université, et celui qui a fondé le premier institut de recherches scientifiques dans le domaine des études humanistes, sous le nom du *Musée de la langue roumaine* - a pu fonder sa pensée sur la tradition philologique et historique de *școala ardeleană* et, plus précisément, sur les ouvrages de Petru Maior, auquel il va dédier, d'ailleurs, d'une manière symbolique, le premier numéro de la revue de spécialité du Musée, intitulée "*Dacoromania*". Cette intuition a pu être reconnue chez Timotei Cipariu, auquel S. Pușcariu attribue même le mérite d'avoir mis les bases de la "recherche historique de la langue", suivant le principe selon lequel: "connaître la langue de ses ancêtres, c'est voir leur esprit comme dans un miroir". La même pensée peut être trouvée, plus tard, dans les ouvrages de B.P. Hasdeu.

C'était le moment où la science de la linguistique, dans l'espace européen, se détachait à peine de l'erreur naturaliste-positiviste de la conception des "neo-grammairiens" et -grâce à son courant le plus fort, déclenché par les géniaux *Cours de linguistique générale* de F. de Saussure - se dirigeait vers une nouvelle autonomie et, en réalité, vers une autre séparation de

phénomène linguistique (par rapport aux multiples faits de la culture). À ce moment-là, les linguistes réunis autour de S. Pușcariu, à Cluj, qui avaient fait toutes leurs études dans les grandes écoles européennes du temps, ont aperçu, avec lucidité, et ont adopté comme une *foi commune*, la nécessité et la possibilité d'une "ouverture" et d'une "nouvelle voie" de la linguistique vers l'histoire. Cette "nouvelle voie" n'est pas légitimée, tout d'abord, par une démarche théorique-spéculative, mais par une profonde compréhension des conditions et des exigences spécifiques de la recherche linguistique dans la culture roumaine. Dans cette perspective, il est très important de reconnaître, malgré l'opinion généralement imposée pendant les dernières décennies, le fait que l'école de Cluj a une cohérence doctrinaire qui lui permet de se situer au niveau d'une exploration systématique et intégrale du phénomène linguistique roumain, comme "la manifestation essentielle de l'histoire nationale" (selon la pertinente opinion de Vasile Bogrea).

Les grands projets et réalisations du groupement de Cluj - surtout pendant sa période "classique", entre les deux guerres mondiales - peuvent être compris, dans leur vraie signification, seulement comme un exceptionnel accomplissement de cette aspiration et orientation de principe. Certes, on peut affirmer aujourd'hui que la valeur et la pérennité de ce mouvement scientifique réside tout d'abord dans le développement *convergent* des recherches particulières, déployées sur une grande aire de faits linguistiques, afin de réaliser une vision d'ensemble sur la langue roumaine comme le reflet de la culture et de l'histoire de ce peuple. Cette orientation de principe est celle qui assure la cohérence en profondeur aux grandes oeuvres collectives du groupement, et aussi aux contributions individuelles de ses représentants, et, *dans ce sens*, assure l'unité fondamentale de cette conception qui le définit comme une vraie "école linguistique". Dans une perspective strictement méthodologique, le mérite principal de ces savants de Cluj réside tout à fait dans leur situation loin de tout exclusivisme et, aussi, dans leur capacité d'assimiler et valoriser, d'une manière propre, tout ce qu'il y avait de meilleur dans la science linguistique mondiale de la première moitié de ce siècle.

L'apport spécifique et le *crêdo* distinct de l'école de Cluj sont illustrés premièrement dans la magnifique exploration lexicologique et lexicographique réalisée sous l'égide du *Musée de la langue roumaine*. La place principale accordée à ce domaine est étroitement liée, évidemment, à l'objectif d'importance nationale: la réalisation du *Dictionnaire de l'Académie*; mais, les investigations lexicologiques coïncident sur un plan plus général avec l'orientation caractéristique d'un important courant de recherche de la linguistique européenne du temps, vers la *sémantique et l'histoire de la culture*. La contribution des linguistes de Cluj - l'apport collectif à l'élaboration du *Dictionnaire* n'y représentant, en réalité, que le "sommet de l'iceberg" - s'inscrit, en fait, dans cet esprit-même. Même si leurs démarches se dirigent d'une façon primordiale, vers une finalité étymologique, leurs investigations lexicologiques aspirent à réaliser "pour chaque mot une monographie", dans laquelle l'identification de l'origine, du "développement historique du sens", de la "position du mot dans la société des autres mots", de "l'extension géographique" et des "fonctions syntaxiques et de style" doivent

mettre en évidence une image intégrale sur la vie des mots, comme étant "étroitement liée à la vie du peuple" qui les emploie. La dimension ethnolinguistique de ces investigations est assurée non seulement par l'établissement de la "sphère" d'activité de la vie humaine", dans laquelle "a pu avoir lieu tel ou tel changement de sens", mais aussi par la considération de tous les facteurs extralinguistiques impliqués dans "la vie des mots". Dans cette démarche, les linguistes de Cluj ont joint autant les vertus de la méthode *Wörter und Sachen* - parmi les fondateurs de laquelle, dans un contexte européen, on doit nommer, sans doute, S. Pușcariu et G. Giuglea - que la tradition "idéaliste" descendant de Hugo Schuchardt. Ainsi, ils ont réussi à réaliser non seulement la radiographie d'une vaste aire du lexique de la langue roumaine, mais aussi un "ouvrage historique et culturel" d'une remarquable importance, vu les conditions particulières de notre historiographie. De tout l'héritage lexicologique de l'école de Cluj, les investigations "philologiques et historiques" de Vasile Bogrea mettent en évidence, peut-être de la façon la plus brillante, l'orientation et les possibilités pratiques d'une pareille étude sémantique, qui montre, à son tour, la vocation humaniste de cette école linguistique.

Dans le même sens s'inscrit la monumentale contribution de cette école dans le domaine de la géographie linguistique et de la dialectologie, en générale. L'ancienne série de l'*Atlas linguistique roumain* - réalisée par S. Pop et E. Petrovici après bien des années d'enquêtes dans tous les territoires où vivent des Roumains, sous la direction de S. Pușcariu - a été appréciée comme "la plus parfaite réalisation" de ce domaine scientifique, au moins pour le *Romania*. Le mérite principal de cet ouvrage ne se trouve pas dans les innovations méthodologiques (remarquables, sans doute !), mais, tout d'abord, dans la signification plus profonde qu'elle relève par intégration dans la perspective linguistique d'ensemble qui l'a engendrée (cet aspect a été souligné par S. Pop, qui a fondé le *Centre International de Dialectologie de Louvain*). Dans cette perspective, l'*Atlas* représente une dimension essentielle de la démarche globale de reconstitution de l'histoire de la langue roumaine, dans le sens le plus général. De plus, la vie des mots - reflétée, par une éblouissante variété dans la disposition spatiale des formes et des significations - doit être projetée et interprétée, à son tour, comme un miroir de notre vie matérielle et spirituelle le long de l'histoire. Une pareille orientation - rencontrée aussi dans les atlas ouest-européens - a ses fondements propres et son importance spécifique dans notre culture. On peut dire que, dans ce contexte, la géographie linguistique et la dialectologie, en générale, peuvent fournir un vrai trésor, non seulement linguistique, mais aussi historique et ethnographique. La valeur scientifique de la contribution de l'école de Cluj, de ce point de vue, est hors de doute, mais l'exégèse interprétative est loin d'avoir valorisé, jusqu'à présent, les riches qualités documentaires et explicatives de son héritage dans ce sens.

La pertinence ethnolinguistique de ces deux grandes directions et des ouvrages de recherches collectives de l'école de Cluj est confirmée et consolidée dans quelques contributions fondamentales de ses coryphées à la configuration de l'image d'ensemble sur le développement de la langue roumaine. Parmi celles-ci on remarque, naturellement, tout d'abord, l'inégalable synthèse de S. Pușcariu, *La langue roumaine* (vol.1 1940 ; vol.2 1956),

un vrai chef-d'oeuvre de la linguistique roumaine. L'orientation théorique, dans le sens précisé ci-dessus, constitue le principe interne même de cette synthèse et l'on peut voir clairement dans le sous-titre du premier volume de la version allemande de l'ouvrage: *Ihr Wesen und ihre volkliche Prägung* (Leipzig, 1943). À cette synthèse globale on doit ensuite ajouter la synthèse partielle réalisée par les monographies fondamentales sur les dialectes roumains situés au sud du Danube, élaborées par S. Pușcariu (1906, 1920, 1926) et par Th. Capidan (1923, 1925, 1928, 1935) et conçues dans le même sens de "etnographisch - philologisch - historische untersuchungen": loin de se limiter à une description isolée des faits de langue ces ouvrages surprennent, essentiellement, le phénomène linguistique dans le contexte de la vie historique et culturelle des communautés respectives. Un tableau synoptique devrait être complété, enfin, avec les importantes et approfondies explorations dans plusieurs domaines centraux et de frontière de notre linguistique historique. Parmi celles-ci, d'une importance spéciale se montrent les investigations toponomastiques initiées par V. Bogrea, continuées par N. Drăganu et, plus tard, par E. Petrovici; les deux volumes "onomasiologiques" posthumes de G. Giuglea et beaucoup d'autres contributions par lesquelles le développement de la langue roumaine est récupéré, de nouveau, systématiquement par rapport à sa formation géographique, socio-historique et culturelle.

Il est impossible de faire, maintenant, une évaluation de contenu de la contribution individuelle des coryphées de l'école de Cluj dans les domaines de l'histoire de la langue roumaine, la dialectologie, la toponomastique, la phonologie etc. Mais il est important de reconnaître que par l'ensemble de ces contributions, le groupement de Cluj a réussi, sans doute, à fonder scientifiquement une conception unitaire et cohérente sur les origines, les structures dialectales et le développement historique de la langue roumaine. La fondation, du point de vue théorique et pratique, de cette conception représente une contribution décisive pour l'étude de la langue, et de la culture roumaine en général. Il faut souligner, aussi, que la vision promue par cette école dans les problèmes majeurs de l'histoire du peuple roumain (le territoire et la période de sa formation, l'unité linguistique primordiale, la séparation et le développement historique des groupes dialectaux, etc.) est celle qui, en grandes lignes, s'est imposé *définitivement* dans la science linguistique et historique roumaine. Cette contribution globale prouve le succès effectif et pérenne du courant le plus important dans l'ethnolinguistique de l'espace est-européen et d'une "oeuvre de féconde et universelle valeur" (comme s'exprimait, à juste titre, C. Daicoviciu).

De l'image panoramique de cette école linguistique on ne peut pas exclure, sans doute, son destin pendant la période d'après la deuxième guerre mondiale (1950 - 1990). On peut affirmer (on l'a déjà fait!) que - par la disparition de ses grands coryphées, associée à la subordination idéologique et à la réorganisation centralisée des recherches - le mouvement de Cluj a été entièrement décapité. Un pareil jugement s'avère, cependant profondément injuste. En dépit des aspects mentionnés ci-dessus et du fait que les objectifs maximaux de la période antérieure n'ont pu plus être assumés, il faut souligner que les grands chantiers "classiques" ont été *maintenus et continués* à Cluj. La plus éloquente preuve dans ce sens-ci est l'impression

effort de ces quarante ans fait dans l'élaboration du dictionnaire et des atlas (dans une "nouvelle série"). Il faut aussi mettre en évidence la contribution substantielle à la consolidation des domaines importants du projet global initial, par les explorations sérieuses - dans de diverses aires de la dialectologie, de la phonologie, de la grammaire historique, de la science des langues slaves - dues à Ștefan Pașca, Emil Petrovici, Dimitrie Macrea, Ion Pătruț, Romulus Todoran et d'autres éminents linguistes. Les grands projets ne sont pas ignorés dans le nouveau développement des recherches de grammaire synchronique (D.D. Drașoveanu, M. Zdrengea) ou de lexicographie appliquée (V. Breban) ou, aussi, par l'extension dans les espaces nouveaux des recherches de stylistique, de la poétique, de la sémiotique. Ce qui a diminué considérablement pendant cette période, c'est seulement la conscience du sens ethnolinguistique initial préconisé dans la stratégie globale de l'école de Cluj.

À un moment où nos sciences humanistes s'inscrivent de nouveau dans les perspectives naturelles de la valorisation des contributions spécifiques dans la dimension européenne, la grande tradition de l'école de Cluj n'a pas perdu sa légitimité et son intérêt scientifique. Suivant une longue et difficile voie, durant tout ce siècle la linguistique moderne a vaincu, enfin, les limites étouffantes d'un structuralisme positiviste et autonomisant (que nos savants ont dénoncées vivement, dès le commencement du mouvement !) et a retrouvé son authentique vocation de science centrale de la culture. Cela non seulement par la considération "autonome" et/ou "interne" de la langue comme première couche culturelle en soi; mais aussi par sa reconsidération comme reflet ou "miroir" de toute la culture extralinguistique. Au seuil d'une nouvelle orientation vers l'ethnolinguistique, la voie parcourue par l'École de Transylvanie peut prouver, sans doute, son importance et sa fécondité. Sa signification historique se dévoile, des nos jours, être celle d'une *lumineuse voie fondatrice*.

ÎN FRUNTEA CATEDREI DE LITERATURĂ ROMÂNĂ

Tot ceea ce s-a spus până acum de către colegii și prietenii mei, fără excepție voci distincte în cultura română și în învățământul nostru universitar, reprezintă un omagiu de suflet adus lui Iosif Pervain, istoricul literar strălucit și dascălul de mare prestigiu al Literelor clujene, al Universității Daciei Superioare.

Intervențiile distinșilor mei colegi se constituie, totodată, în veritabile contribuții la conturarea și la mai buna înțelegere a personalității sale, care a fost, suntem cu toții de acord, una de excepție, profund originală. De contribuțiile acestea se va ține cont, fără îndoială, atunci când se va scrie, de acum înainte, istoria literaturii și a culturii române, precum și istoria învățământului universitar clujean, pe care Iosif Pervain le-a slujit cu un profesionalism și cu o devoțiune excepționale. și, mă grăbesc să adaug, cu o moralitate, în sensul adânc al cuvântului, exemplară.

Ca să evit riscul de a relua unele lucruri spuse de către ceilalți participanți la acest simpozion, mă voi opri, pe scurt, la activitatea sa ca șef al Catedrei de literatură română și o voi face pornind de la convingerea că și această latură, aparent mai puțin spectaculoasă, îl reflectă în bună măsură pe cel ce a fost Iosif Pervain.

Profesorul Iosif Pervain a oficiat în calitate de șef de catedră aproape douăzeci de ani. Catedra (de la un timp, în urma unor măsuri de reorganizare a îndrumat numai Catedra de Literatura română veche, modernă și folclor) suferise două mari pierderi prin dispariția întâi a lui Dumitru Popovici și apoi a lui Ion Breazu. A urmat la conducerea acesteia Iosif Pervain (aproximativ 1959), a cărui primă grijă a fost de a menține prestigiul catedrei și, implicit, calitatea prestației didactice și științifice a întregului colectiv. Lucrul acesta s-a realizat, întâi, prin promovările, în general corecte, pe care le-a făcut și, mai apoi prin aducerea la Catedră, prin sistemul reținerilor în învățământul superior care se practica atunci ori prin concurs a unor oameni, care, în majoritate, au convins ulterior, fiind astăzi profesori eminenti de literatură, istorici și critici literari de importanță națională ori chiar internațională. Așa s-au dovedit a fi Ioana Em. Petrescu, Ion Pop, Doina Curticăpeanu, Georgeta Antonescu, Sergiu Pavel Dan, Mircea Muthu, pentru a aminti doar pe câțiva dintre ei. În unele cazuri au existat și unele mici disfuncționalități, dar vina nu a fost a profesorului șef de Catedră, sau nu numai a lui. Erau vremurile așa cum erau, au mai fost și unele circumstanțe neprielnice, dar ca linie de conduită generală se poate afirma cu toată certitudinea că Iosif Pervain, chiar în condițiile date, n-a abdicat niciodată de la promovarea valorii (pe care, mai mult, o cultiva și o încuraja

cu stăruință), de la deontologia universitară.

Profesorul era și în domeniul la care mă refer acum un perfecționist. îi plăcea ca totul să se desfășoare și să funcționeze impecabil, ca toți membrii Catedrei să-și îndeplinească performant obligațiile didactice și științifice, să cerceteze, fiecare în sfera lui de preocupări, cu asiduitate, să devină un profesionist remarcabil, să se "țină la curent", cum îi plăcea să spună, cu ceea ce era nou în literatura de specialitate. Dădea mare atenție inclusiv, deși ar părea de necrezut pentru cei ce l-au cunoscut mai puțin, rezolvării problemelor curente, ținând de birocrația de fiecare zi, și-l incomodau vizibil lipsa de promptitudine și de răspundere, întârzierea în soluționarea unor situații de care se mai făceau vinovați câte unii. În astfel de împrejurări, profesorul izbucnea imprevizibil. A rămas faimoasă fraza cu care debutau unele ședințe de Catedră: "Vă rog să nu-mi dați și Dumnezeu voastră concursul, că știu să mă fac de minune și singur". După care urma aducerea la ordine a celor aflați în culpă. Erau momente de neliniște acelea, pentru că toți aveam, probabil, să ne reproșăm în sinea noastră câte ceva, dar nu știam ce anume îl supăra atunci, în respectivul moment, pe Profesor, la ce urma să se refere, ca să putem răsufli ușurați cu o clipă mai devreme.

Știa tot despre fiecare membru al Catedrei (și nu numai), datorită curiozității sale nestăvilite. îi cunoștea fiecare în parte valoarea în legătură cu care, în discuții mai puțin oficiale, se pronunța deschis și, după opinia mea, o făcea fără greș. Dar și uneori fără reținere, fapt ce i-a adus, nu o dată, tot felul de neplăceri, căci nu toată lumea, precum se știe, acceptă adevărul așa cum este el.

Iosif Pervain puna un preț enorm pe calitatea demersului didactic și științific al membrilor Catedrei. Analiza de cursuri și seminarii era o practică frecventă și, în mod cert, ca nu avea de loc un caracter formal, bună de a fi consemnată la rubrica "sarcini îndeplinite". Ele, analizele, se desfășurau cu maximă seriozitate, iar intervențiile profesorului, atunci când situația o impunea, erau necruțătoare. Dar mereu bine intenționate, urmărind ameliorarea demersului didactic.

Nu altfel se întâmplau lucrurile cu studiile scrise de membrii mai tineri ai Catedrei. Profesorul făcea parte din colectivul de redacție al "Studiei", seria Philologia, și în calitatea aceasta parcurgea fiecare material cu o răbdare și cu o rigurozitate de invidiat. Dădea mereu materialele de câteva ori înapoi pentru "refacere", apoi pentru redactilografie, până considera că sunt publicabile și acceptabile sub raport științific.

Voi spune, în finalul acestor sumare și nepretențioase însemnări, că Profesorul Iosif Pervain a fost un model. De conștiințiozitate, de responsabilitate, de rigoare, de pasiune pentru tot ceea ce ținea de munca de cercetător și de noblețea profesiei de dascăl.

ÎN FRUNTEA CATEDREI DE LITERATURĂ ROMÂNĂ

De la el se putea învăța fără să-și fi propus el să te învețe ceva. Era suficient să-i fi fost prin preajmă.

ION ȘEULEANU

(Cuvânt rostit la simpozionul: Iosif Pervain-80 de ani de la naștere, Cugir, ianuarie, 1995)

RETORICA DISCURSULUI ÎN TÎLCÛL EVANGHELILOR A LUI CORESI

MIHAI GHERMAN

ABSTRACT. - *Discourse Rhetoric in Coresi's Tîlcul evangheliilor.* An analyse of the rhetoric in the first book of sermons published in Romanian (*Tîlcul evangheliilor*, 1567) is being done. A striking resemblance with the Reformed homiletics is revealed using Melanchthon's theory of rhetoric. The analysis leads to the conclusion that the Romanian text is a synthesis between the Byzantine and the Reformed tradition of homiletic.

Analiza textelor coresiene a fost făcută, pe bună dreptate, în primul rînd din perspectiva interesului filologic, căci ele reprezintă primele texte tipărite în limba română păstrate pînă în prezent, oferind repere de primă importanță în evoluția limbii literare. Istoricii literari, însă, au făcut prea puțin distincție între texte, de multe ori, ele fiind percepute ca un tot unitar. Nu s-a observat, de pildă, că posibilitățile de creație literară sînt diferite de la unul la altul. Sub raportul istoriei literare ne simțim datori să facem o deosebire între diferitele tipărituri coresiene în funcție de prezența mai mult sau mai puțin pronunțată a caracterului beletristic. Într-o primă categorie trebuie să încadrăm traducerea textelor biblice: *Psaltirea*, *Tetraevanghelul*, *Faptele apostolilor*, *Epistolele*, în care, și datorită interdicției explicit formulate, conform căreia este sancționată orice schimbare a textului, s-a procedat de multe ori la o traducere mecanică. În aceeași categorie putem încadra și textele care serveau cultului bisericesc, în care era inexistentă orice creativitate literară: *Liturghierul*, *Ceaslovul* și *Molitvelnicul*. În a doua categorie se încadrează texte ca *Pravila* și *Catehismul*, care, prin conciziunea stilului lor sînt lipsite de virtuți literare. O a treia categorie este reprezentată de predosloviile diferitelor texte și de cele două culegeri de predici: *Tîlcul evangheliilor* (1567-8) și *Evanghelia cu învățătură* (1581).

Dacă *Cazania a II-a* a lui Coresi s-a bucurat, în primul rînd datorită ediției Pușcariu-Procopovici¹, de o atenție mai mare din partea istoricilor literari, *Tîlcul evangheliilor* nu a beneficiat de aceeași atenție, deși, fiind prima sub raport cronologic, ar fi justificat-o². O explicație ar fi oferită de lipsa unei ediții moderne a textului, care se păstrează în două exemplare - nici unul complet - păstrate la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române (unul i-a aparținut lui Timotei Cipariu, celălalt lui Ioan Micu Moldovan), de

¹ Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, *Diaconul Coresi. Carte cu învățătură*, I, București, Socec, 1914.

² O ediție a textului este în curs de tipărire sub îngrijirea prof. Vladimir Drimba

asemenea într-un fragment la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca și în două copii manuscrise, ambele făcute în secolul al XVII-lea în Bihor.

O altă explicație ne este oferită de dificultatea comentariului literar în sine, căci cele două cazanii coresiene reprezintă un domeniu puțin studiat în ultimul secol de istoricii literari: omiletica. Cercetările recente atrag atenția asupra faptului că textul omiletic se subordonează regulilor retoricii, singura abordare posibilă a lui fiind valabilă, deci, numai din perspectiva acestora; oricare alta nu poate fi decât incompletă sau chiar eronată. Faptul că Ladislau Gáldi² a găsit în *Cazania* de la 1581 și în alte texte coresiene structuri metrice, nu trebuie privit, astfel, în sine, ci doar ca un element (secundar, de altfel) al retoricii textului.

Pentru a studia structura retorică a omiliilor din *Tilcul evangheliilor*, trebuie să înțelegem și momentul redactării acestui text, ca și circumstanțele care l-au marcat. *Tilcul evangheliilor* a fost tipărit între 1567-1568³ într-o localitate aflată undeva în Transilvania (Teiuș, Aiud sau Alba-Iulia⁴), fiind imprimat pe hârtie de proveniență clujeană. Pe baza provenienței hârtiei, G. Nussbächer avansează mai puțin convingător Clujul ca fiind localitatea unde s-a tipărit *Cazania I* a lui Coresi⁵. Oricum, lucru demn de reținut, cartea nu a fost imprimată, asemenea majorității tipăriturilor coresiene, la Brașov.

Încercînd să identifice sursa străină după care s-a efectuat redactarea *Tilcului evangheliilor*, s-a observat caracterul profund calvin, mult mai pronunțat atașat ideilor reformate decît al oricărei alte tipărituri coresiene. Datorită acestui caracter, s-a sugerat că sursa *Cazaniei I* este maghiară⁶. Mai precis, a fost identificat ca sursă Pêter Melius Juhász, a cărui lucrare, *Valogatot Predikacioc* (1563) s-a bucurat de o mare audiență în epocă⁷. Pande

² *Introducere în istoria versului românesc*, București, Minerva, 1971, p. 66. Pe urmele lui Gáldi porcede și Mircea Scarlat, *Istoria poeziei românești*, I, București, Minerva, 1982, p. 79-81.

³ Ferenc Hervay, *L'imprimerie cyrillique de Transylvanie au XVI^e siècle*, în "Magyar könyveszemle" LXXXI (1965), nr. 3, p. 29; G. Blüchner, *Filigramele brașvene și tipăriturile chirilice din secolul al XVI-lea*, în "Revista bibliotecilor", XX (1967), nr. 7, p. 423; Pavel Binder și Arnold Huttmann, *Cu privire la datarea și geneza "Cazaniei I" tipărită de diaconul Coresi*, în LR, XVI (1967), nr. 2, p. 109-117; Alexandru Mares, *Cînd și unde s-au tipărit "Tilcul evangheliilor" și "Molitvelnicul românesc"*, în LR, XVI (1967), nr. 2, p. 119-130; Gernott Nussbächer, *Coresi-Druck aus Klausenburg ?* În "Karpaten Rundschau", IV (1971), nr. 2 p. 99.

⁴ Binder-Huttmann, *Op. cit.*, p. 114-115; Al. Mares, *Op. cit.*, p. 127-129.

⁵ *Op. cit.* p. 19.

⁶ Grigore Croțu, *Întilul "Praxiu" sau "Apostol" românesc, tipărite pe la 1570*, în "Revista pentru istorie, arheologie și filologie", București, III (1885), vol. V, p. 44-47; Mario Roques, *La premiere traduction roumaine de l'Ancienne Testament, "Paltia d'Orăștie" (1581-1582)*, I, Paris, 1925, p. IV (nota 1), XX.

⁷ Nicolae Sulică, *Catehisme românești din 1544 (Sibiu) și 1559 (Brașov). Precizări cu privire la izvoarele lor*, în "Anuarul Liceului de Băieți 'Papiu-Ilarian' din Tîrgu-Mureș", 1936, p. 81-83.

Olteanu⁸ a identificat două cazanii calvine ucrainene, *Postilla de Neagovo* (secolul al XVII-lea) și *Postilla de Teakovo* (secolul al XVIII-lea), în care a aflat asemănări frapante (fără a le menționa extensia) cu *Tilcul evangheliilor*, sugerînd existența unui model nord-slav (ucrainean). Ion Gheție⁹ și Alexandru Mareș¹⁰ au combătut cu argumente indubitabile opinia profesorului Olteanu, I. Gheție emițînd, de altfel, ipoteza unei surse comune slave a tuturor acestor texte. Măcar teoretic putem emite și ipoteza că fiecare dintre aceste texte este o sinteză independentă între tradiția omiletică ortodoxă și cea reformată.

Oricum, studiile filologice au atras atenția asupra a două straturi de limbă, unul sudic (reprezentînd, fără îndoială limba tipografului) și un altul avînd o bază dialectală din nord-vestul spațiului dacoromân (Banat sau Hunedoara), care ar reprezenta limba celui care a tradus sau alcătuit textul românesc.

Însă, indiferent care dintre soluții este valabilă, trebuie să observăm că toate ne trimit la aceeași structură retorică, tipică omileticii calvinismului timpuriu. Aceasta, după cum arată cercetările recente, a fost marcată de unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai Reformei, Philipp Melanchthon. În mod paradoxal, cel care mărturisea într-o scrisoare adresată unui prieten că "ego concionari non possum", a exercitat prin teoria sa retorică o influență covârșitoare asupra dezvoltării omileticii reformate, căci tratatele sale de retorică au fost manuale de studiu în școlile secolului al XVI-lea. Dintre lucrările sale retorice amintim *De rhetorica libri tres* (1519, cu multe ediții ulterioare), *Institutiones rhetorices* (1521, cu numeroase ediții ulterioare) și *Elementorum rhetorices libri duo* (1531, cu mai multe ediții ulterioare). Aceasta, precum și multele tratate de retorică care descind din ele, au creat un model care a fost respectat pentru multă vreme în mediul occidental necatolic.

Retorica este pentru Melanchthon atît un mod de analiză a textului, cît și un mod de construcție a unei noi lucrări. Ca mijloc de analiză, el a folosit preceptele retoricii și în studierea textului biblic, aducînd, alături de Erasmus, un nou stil în exegeza biblică; trebuie să remarcăm că multele lucrări ale sale dedicate comentariilor biblice fac uneori exces de analiză retorică pentru a interpreta pasajele obscure ale *Sfintei Scripturi*.

Sub raportul modelului propus, retoricile lui Melanchthon au influențat întreaga oratorie a epocii și, bineînțeles, omiletica, deși doar în *De rhetorica libri tres* există un capitol

⁸ P. Olteanu, *Contribuții la problema începuturilor și promovării scrisului românesc. 400 de ani de la apariția "Tilcului evangheliilor" (1564) a lui Coresi*, în "Limbă și literatură", VIII (1964), p. 208; Idem, "Postilla de Neagovo", în lumina "Cazantei I" a diaconului Coresi, în "Romanoslavica", XIII (1966), p. 105-111.

⁹ I. Gheție, *Unde s-a tradus iniția cazante coresiană?* În I.R., XIX (1970), nr. 2, p. 124-127.

¹⁰ Al. Mareș, *Teoria elementelor slave nord-carpătice din vechile texte românești*, în "Studii de limbă literară și filologie", III, București, 1974, p. 267-268.

special dedicat acesteia, *De sacris concionibus*. Inovația pe care o aduce omiletica Reformei este dublă, una ideologică (deja bine cunoscută) și una formală (mai puțin studiată pînă acum), dar pe care o putem sesiza lesne, căci aproape toate predicile care emană din mediul reformat respectă o structură diferită de tradiția patristică sau de cea occidentală medievală.

Melanchthon amintește șase părți ale discursului: "Orationis partes sunt sex: exordium, narratio, propositio, confirmatio, constatio, peroratio".¹¹

Exordium anunță conținutul discursului: "Exordium est intio orationis, priusquam enim de re dicimus praeparandi, sunt animi audientium ac in vobis scribunt haec tria in exordio efficienda esse, ut reddamus auditores benevolos, attentos et dociles"¹². Majoritatea cazaniilor din *Tilcul evangheliilor*, încep cu o asemenea formulă introductivă, care solicită atenția auditorului: "Frații miei creștini, în ceastă evanghelie face Hristos, Domnul nostru, den mila lui o ciudă mare"¹³; "Frații miei, astăzi pomenesc creștinii despre aceea, cum Hristos, Domnul nostru, după învierea lui, deaca arată în patruzeci de zile ucenicilor săi scularea sa den moarte, s-au suit în ceriu"; "Frații miei, văm socoti cuvintele ce-au scris evanghelist și a lor înțeles, mai spune-voiu învățăturile"; "Frații miei, aicea în ceastă evanghelie vedem cum toate realele noastre ce sînt, noi să nu căutăm alt vraci, alt lecuitoriu în ceastă lume, fără Hristos" etc.

Narratio aduce o prezentare pe scurt a conținutului discursului. Însuși Melanchthon menționează că poate lipsi, întrucît ea se suprapune de multe ori peste *propositio* și *exordium*: "In disputationibus et suasoriis causis, interdum non utimur narratione, nonnunquam et in iudiciis praetermittimus"¹⁴. Mai multe cazanii din *Tilcul evangheliilor* conțin, totuși, această parte: "Frații miei, în ceastă evanghelie prorocia și spuse Hristos ucenicilor săi cum i se va tîmpla lui lucrul în Ierusalim, acum, acolo vindut va fi mai-marilor preuți și cărtularilor și va fi giudecat spre moarte, ce mainte de-l vor da păgînilor, batjocuri-vor el și, mai apoi, ucid-vor el. Ce a treia zi den moarte iară va învia, după Scriptură"; "Frații miei, în ceastă evanghelie iaste cum au dus părinții pre Isus cu darure la Ierusalim și acolo au luat Simeon, luo pre Isus la mînile lui și blagoslovi și proroci și de viața lu Hristos și de Mariia pentru fecior ce va păți și ea. Și iară Anna prorocița cum ispeduia de cocon"; "Frații miei, această

¹¹ Philipp Melanchthon, *Elementorum rhetorices libri duo recens recogniti ab authore*, Lipsia, in officina Valentini Papae, 1535, p. 31.

¹² *Ibid.* p. 31

¹³ Întrucît *Tilcul evangheliilor* nu a cunoscut încă o ediție modernă (după informațiile noastre profesorul Drimba are în lucru o asemenea ediție), iar cele două exemplare ale tipăriturii nu sînt complete, citatele date au fost făcute fără a se opera trimiterile la text. Pe de altă parte, ținem să avertizăm cititorul, că transcrierea pe care am adoptat-o este una interpretativă

¹⁴ Ph. Melanchthon, *Op. cit.*, p. 34.

evangelie iaste scris cum au mers Hristos treizeci de ai avînd, la Ioan sã se boteaze și deaca s-au botezat, cum au deștins Duhul Sfînt în chipul porumbului și Tatãl Sfînt au grãit pre Fiiul Sãu" etc. De obicei *narratio* este folosit alternativ cu *propositio*, doar în puține cazuri întîlnim ambele secțiuni în aceeași cazanie. O astfel de excepție o constituie predica de Boboteazã, unde prima parte (citată mai sus) continuã cu "": Derept aceea, aceste trei lucrure sã socotim. Dentfi unde Ioan zice: 'Mie se cade a veni la tine' și Hristos zice: 'Cuvințã iaste noao a împlea toatã dereptatea'. Si Tatãl den ceriu grãiaște: 'Acesta iaste Fiiul Mieu cel prea iubit, derept el bine vruiu'. Cu aceste trei cuvinte ducu-ne pre grija spãseniei sufletului. Derept aceea, frați, voiu grãi de pre spãseniia sufletului".

Retorica melanchthonianã acorda o foarte mare importanță secțiunii numite *propositio*, ea făcînd o expunere a temelor care vor fi dezvoltate în cadrul discursului. Ea, spune în mai multe rînduri Melanchthon, este foarte importantã mai ales în predici, avînd o pronunțatã funcție oratoricã: "Frații miei, auziți cum au nãscut Domnul nostru Isus Hristos din Sfînta Maria, fatã curatã, derept aceea, ce-au hãsnuit sau au folosit noao creștinilor nașterea lui. Luați bine aminte, derept ce-au nãscut, cîte foloase noao au fãcut"; "Frații miei, în ceastã evanghelie scrie Ioan evanghelist cum șase zile mainte de Paște au venit Hristos în Vithania, ce-au fãcut acolo cinã și lui Martha au slujit. Lazar au șezut cu alți, iarã Maria cu mir scump unse picioarele lui. Și Iuda Iscarioth, fiind fur, pãrutu-i-au rãu ș-au murguit pre muiare pentru vãrsatul mirului pre trupul lu Isus. Cum zic alți evanghelisti, apostolii încã cu Iuda nu ogodirã ei. Iarã Hristos zicea sã nu dosãdeascã pre ea, c-au fãcut lucru bun. A doa, scrie evanghelist, cum au venit mulți jidovi la Isus și derept Lazar sã vazã, s-au sfãtuit mai marii preuți sã ucigã și pre Lazãr. Iarã a doua zi (cum zice și *Math.* 93; *Marco* 49, *Luca* 96), șezu Hristos pre asin și intrã cu ucenicii și cu nãrod mult, carei cinstiia pre el, unii tãind stîlpãri în finic, alții veșmintele așternînd înaintea lui și striga: 'Osana ! Blagoslovit - Cel ce vine în numele Domnului, împãratul lu Israil !'".

Confirmatio este cea mai importantã, dar și cea mai amplã parte a discursului retoric, conform percepțelor lui Melanchthon. Prin ea se dezvoltã temele expuse în *propositio*, aducînd argumente și dinafara textului citat în evanghelie. Pe bunã dreptate, Melanchthon spune cã: "*Confirmatio difficilima pars est oratorii operis, haec enim persuadere iudici debet, ut propositionis assentiatur. Enim cum aliud nihil sit propositio, nisi conclusio confirmationis, non merebitur fidem propositio, nisi confirmatione propugnata fuerit. Num ut dialectici tradunt, labefactu premissis, ruere conclusionem necesse est, ut que sit velut fastigium seu lectum sylogismi*"¹⁵

¹⁵ *Ibid.* p. 35

Structura și retorica acestei părți este cât se poate de diversă, de fiecare dată autorul încercând să facă textul cât mai convingător. Dar, datorită faptului că predica reformată încearcă să fie, în același timp, o teologie, o etică, o sociologie dar și un exercițiu retoric, toate aceste tendințe ale ei vor exclude una din trăsăturile fundamentale ale omileticii patristice: poezia și incantația, augmentând, însă, cât mai amplu argumentația. O dată în plus relația de apropiere între retorica Renașterii cu dialectica, se manifestă în felul în care este expusă argumentația.

Și Melanchthon subliniază în mai multe rânduri relația foarte apropiată între retorică și dialectică. Această apropiere se simte și în cadrul omileticii, care primește de multe ori un caracter didactic, chiar catehetic: "întrebare noao: Poate omul cine grăiaște lu Dumnezeu și oamenilor, însuș el cu trupul său dereage păcatul și greșalele lui cu faptele și cu fapte și cu lucrurile sale și a dobîndi împărăția ceriului ? [...] Răspuns: Ba n-au putut nimea, acuma încă nu poate [...]. Întrebare: Dară cu milosteniia, cînd dăm cîte vreo vacă cu lapte sau cu ajunul, cum să trudim acel trup ce-au greșit pentru greșalele și păcatul, dereage au ba ? Răspuns: Cu milosteniia cum să ajutăm și datori cu acealea; derep acelea au dat Dumnezeu unuia mai mult, să miluiască pre altul, și, care nu miluiește, avînd el, nici Dumnezeu nu face milă cu el. [...] întrebare: Dară altul, cînd ară plăti munca cu slujba și rugăciunea, ară putea merge greșalele cuiva, că ară mai și ruga el, ară fi mai destoinic și puțin greșit ? Răspuns: De-a firea, Iacov, fratele Domnului, în *Epistolia* sa, 56 de capete, zice: "Unul roage alalt, cum să fim sănătoși, că rugăciunea dreptului nostru folosește în lucrul ceștii lumi, în niștote poate folosi altuia cu rugăciunea dereaptă'. Ce păcatul și greșalele altuia să derecagă cineva nu poate nicicum nimea"; "întrebare: Cu ce vei adevăra cu mai multe, cum cu credința dereaptă facem și cuprindem iertăciunea păcatelor și viața de veac ? Răspuns: Cînd zicem cum cu credința ne ispășim, așa înțeleagem cum ne iaste mîna cu ce prindem și apucăm ce ne trebuiaște și tragem cătră noi, mai în acela chip și lucrul sufletului cuprindem, apucăm și tragem la noi cu credința dereaptă sau cu creadere" etc.

Același caracter catehetic, datorat interferenței retoricii Renașterii cu dialectica, se manifestă în felul în care este expusă argumentația: "întrebare: Dară altul, fără Hristos, poate fi ispășitorul sau iertătorul păcatelor sau poate cineva dereage păcatul sau greșala omului, fără Isus Hristos ? Răspuns: Ba nu poate fi nimea, cum voiu adevăra cu acești mărturisitori. Mărturisitorul dentii iaste sfînt David proroc, la *Psaltire*, cui, cine va creade, creștine. *Psalom* 54: 'Strigaiu, Domnul ispăsi-mă'; 24: 'Că Tu ești Dumnezeu ispășitorul meu'; 61: 'Că El - Dumnezeuul meu și ispășitorul meu' [...]. Iară cum zice un om pre pămînt: 'Fără Dumne. - u - nici sfinții lui' [...]. Al doilea mărturisitoriu cum nu poate ispăsi sau adevereaste

lucrul păcătosului nime altul, fără Isus Hristos, iaste sfint Iov, bogatul, în *Cartea sa*, în 14 capete zicînd: 'Cine poate face curat sămînță, cine se-au început, numai Tu ești însuți, Dumnezeu !'. Al treilea mărturisitoriu să ne fie sfint proroc Isaia: 'La Domnul Dumnezeul nostru El ne va ispăsi pre noi'. 'Că eu sînt domnul Dumnezeuul tău, sfintul lui Israil, spășitorul tău': 'Nu e fără Mine spășitoriu'. Așijdere grăiesc și alalți proroci. Al patrul fie Pavel apostol (*Că*¹⁶ *rimleani*, 104): 'Cine va chema numele Domnului, spășit va fi'. Caută la *Tit*, 32; *Că*¹⁷ *Timothei*, 280) și aiurea, tutindinea în epistoliia lui" (N.N.: Pasajul conține șapte asemenea argumentări).

Tot caracterului catehetic i se datorează segmentarea discursului prin puncte explicit marcate; în majoritatea cazurilor, predicile din *Tîlcul evangheliilor* sînt organizate pe "învățăături", notate ca atare: "învățătura dentii", "A doua învățătură", "A treia învățătură", "A patra învățătură" etc. Întîlnim asemenea fragmentări numerotate ale textului nu numai în cadrul "învățăturilor", ci - e adevărat, mai rar - și în cadrul argumentării curente în cadrul predicii: "Avăm aceaste învățături: întîiu: învățăm cît de milostiv și meserearnic iaste; nu uraște, nice goneaște de la sine pre nimea, carei vin la El, avînd macară cît de mică credință intru El [...]. A doară: Avăm învățătură de pre acest om sutaș, ce om au fost c-au fost felii de păgin, fără leage și porncile, fără obrezanie și lăcuind păgînește, c-au fost vătah pre o sută de voinici [...]. A treia oară: învățăm în cest vatah smerenia, cum era el om smerit, nu om măref, fiind vătah pre o sută de oameni [...]. A patra oară: învățăm dragostea. Vezi acest om păgin cum iubeaște pre slugă, ca cînd ară fi lui fecior den trup [...]. A șasea oară: Zice Hristos acestuia: 'Pasă și cum crezi, așa să fie ție'. De unde învățăm cît de mare lucru iaste credința dereaptă, cum oarece cearem și creadem, n-are cum să ne asculte Dumnezeu"; "învăță-ne evangelist Mathei trei lucrure, zice: Dentîiu cum c-au silit și îndemnat pre apostoli să între în corabie, drept aceea unde era văzut gloatele [...]. A doao: Unde auzim că Hristos au mers la codru a se ruga, învăță-ne unde să ne rugăm, la cine, cîndu ne teamem de ceva sau cînd avăm ispită cătră noi [...] A cincea: învățăm ca să așteptăm și să nădăjduim de la Hristos, cînd sîntem în perire [...]".

Relației cu retorica omileticii reformate i se datorează și excesul de citat biblic, exces care este deliberat, făcînd parte dintr-o strategie declarată de a argumenta orice afirmație cu textul *Scripturii*, aceasta în contrast cu omiletica medievală, care nu apelează atît de des la citatul biblic: "Spune-voi cîte fealiuri de post sînt. Oame creștine, ascultă, ceteaște pînă la capăt, caută să grăim drept au ba, că toate văm adeveri cu întăriri din *Scriptura* Domnului

¹⁶ În I slavonă: către.

¹⁷ *Ibid.*

nostru, lu Ius Hristos, a cui lege ținem"; "Acicea au arătat Hristos derep ce au venit în lume: Venit-au să ispășeasca păcătoșii și să caute periții, cum însuș adeverează (la *Math.* 30), zice: 'N-am veit a cerca dereptii, ce păcătoșii la pocaanie' și într-alt loc (*Math* 75): 'Așa nu e voia Tatălui nostru den ceriu să piară unul den acești mitutei (*Luca*, 43): 'Fiiul omenesc n-au venit sufletul oamenilor să piarză, ce să le mntuiască'. Derept aceea zice (la *Math*, 43): 'Venii cătră mine toți ce v-ați ustenit și sărcinații și eu răposa-voiu pre voi'; "Grăi-voiu despre post. Mai nainte semna-voiu în cîte locuri pomenește de pre post Scriptura Sfintă, ce-au scris prorocii și apostolii și înaintea născutului lu Hristos și după naștere [...]. Caută și ceteaște în ceaste cărți: *Math* 7, 17, 72, 31, 19; *Marcu* 32, 9; *Luca* 8, 21, 89, 107; *Deaunie* 31, 35, 8; *Că Corinthom*¹⁸ 181, 193; *Psalom* 34, 68; în *Paliia*, care carte să ceteaște *Cisla* 30 de capete; în *Cartea Judecătorilor* 20 de capete; în cartea ce să cheamă *Tărstva*¹⁹ întâia *Carte*, 122; în *A treia Carte* 21, 19; *Neamias* 1,9; *Estir* 4, 13; *Iona* 3; *Esdra* a treia carte 8; *Isaiia proroc* 58" etc.

Sînt invocați - e adevărat, nu alt de des ca citatele biblice - și unii din părinții bisericii (Ioan Zlataust, Ioan Damaschinul și, mai ales, Theofilact, arhiepiscopul Bulgariei²⁰). Ne punem întrebarea dacă avem aici o continuare a omileticii ortodoxe sau, mai degrabă, a direcției Reformei, care căuta - în opoziția ei față de catolicism - să-și găsească o legitimare în patristica Răsăriteană (mai puțin cunoscută în acel moment în Occident) mergînd pînă la trunchierea voită a învățăturilor sau chiar la contrafacerea textului autorului în cauză, așa cum s-a întimplat în primele ediții făcute în Germania ale lui Theofilact.

Multe dintre aceste caracteristici, tipice omileticii Reformei, le vom regăsi peste un secol în predicile lui Ioan Zoba din Vinț din *Sicriul de aur*.

O ultimă parte a discursului este, după Melanchthon, *peroratio*. Ea repetă, sub altă formă, afirmațiile făcute în *propositio*, aducînd lămuriri suplimentare: "Peroratio est conclusio orationis, in qua repetitur propositio principalis"²¹ și - lucru care ni se pare foarte important - trăgînd concluzii pentru ascultătorii prediciei.. Multe dintre predicile din *Tilcul*

¹⁸ În slavonă: Către corinteni.

¹⁹ În slavonă: A împăraților.

²⁰ De menționat faptul că singurele tipărituri transilvănene din secolul al XVI-lea în care întîlnim numele lui Theofilact, sînt reformate: *Novum Testamentum Graecae ac Latinae, juxta postremam D. Erasmi Rot translationem*, Brașov, Wagner, 1557, unde găsim și un capitol intitulat *Theophylactus in prohemio in Matheum* (în limba greacă) și lucrarea lui Péter Melius Juhász *Magiar predikacioc, kik postillanac neveznek*, apărută în tipografia lui Török din Oradea în același an cu *Válogatott prédikációk* (1563). Acest fapt ne îndeamnă să extindem căutările surselor *Tilcului Evangheliilor* și la alte lucrări omiletice ale lui P. Melius Juhász.

²¹ Ph. Melanchthon, *Op. cit.*, p. 39-40.

evangheliilor conțin explicit această secțiune: "Aicea avăm învățătură derep ce treceate Dumnezeu nevoile, bolnăvie și toate pedeapseele pre oameni, de pre care lucru caută la 6 *Nedealea Sleapogo* în tîlc, în A Doua învățătură"; "Așa învățăm, frații miei, deaca sîntem greșiți și netari în credință, Hristos iaste negreșit sfînt și tare. Să meargem la el cu rugăciunea și cu credință, că ne va primi împărăția sa (*Math.* 480) cum ne cheamă și la el, afla-vă-l răspuns sufletelor noastre. Amin"; "Fie-ți grije, cum, deaca nu poți folosi trupului vecinului tău, foloseștee facai sufletului lui, să ești cărtulari, învață tu însuți pre el; să nu-l poți învăța, du pre el unde veri auzi că iaste învățătoriu bun, dojenește-l și-l roagă cu toată dragostea și, deaca va trebui, ceartă-l cum să meargă la cuvîntul lu Dumnezeu. Făcînd aceasta, adevăr parte veri avea întru împărăția ceriului. Amin."; "Derep aceea, frații miei, să nu ne rugăm sfinților morți, ce numai celuia cine-l cheamă Isus Hristos ș-au suit în ceriu și șade a dereapta Tatălui și pururea roagă derept noi Tatălui, cum să ne dea împărăția ceriului. Amin".

Dacă, sub raportul relațiilor cu dialectica, predicile din *Tîlcul evangheliilor* par a fi influențate indubitabil de modelul omileticii Reformei, așa cum îl găsim atît în textul retoricii lui Melanchthon, cît și în nenumăratele predici redactate în această perioadă, aflăm unele fragmente ale textului unde avem evidente continuări ale omileticii, respectiv ale retoricii, patristice: "Derept aceea, cine e om creștin, grăi-va bine, cum să cade, despre post sau ajun și va zice cum mai tare în ceastă vreme de apoi, unde vedem mîniia lui Dumnezeu pre creștini, tare să se smerescă oamenii cu postul și cu plînsul și cu rugăciunea, să să mîlcuiască Domnul, că sînt pedepsiți creștinii tare în lucrurile sufletului și a trupului. Caut beserecile și împărățiile, unde-au propoveduit ș-au povestuit Sfînt Pavel apostol, mai în toată Asia și Frighia și preapodobnicii oteți Vasilie, Grigorie, Atanasie, Zlataust, Chiril și alții mai mulți, acum biruiește limba păgînă; unde fură săboarele și patriarșii, acum gem și suspină creștinii în toată nevoia și dosada și în robie și patrierșii vînd pe bani, nu se aleg ca în zilele denainte. Derept aceea postim, cum să ne pre noi smerim, putem ruga și să ne mîlcuim Domnului". Formal găsim aici elemente identice cu omiliile lui Ioan Gură de Aur - simetrii, antiteze, repetiții retorice -, dar, în fapt, asistăm din nou la o adaptare a acestora la ideologia Reformei, care vedea în avansul turcilor în Europa o pedeapsă divină, ce trebuia acceptată ca atare (în opoziție cu catolicii, care susțineau ideea unei cruciade antiotomane).

Deși nu a fost inspirată de teoria retorică a lui Melanchthon, trebuie să observăm că găsim în mai multe locuri din *Tîlcul evangheliilor* parafraza literară. Ea, deși folosită încă din perioada patristică, a fost stipulată ca metodă de exprimare artistică de celebrele parafraze biblice ale lui Erasmus din Rotterdam.

Asistăm uneori la amplificarea considerabilă a unui pasaj din *Evanghelie*. Astfel:

"Păsați după mine și face-voiu pre voi vinători de oameni !" Ei acmu lăsară mreaja, după el mearseră" devine: "Așa zice: 'Venii după mine, face-voiu pre voi vinători de oameni; Pre slujbă mare au chemat pre ei și pre muncă, cum să se trudească întru cuvîntul lu Dumnezeu, învățătură, propovedanie și poveatea împărăției ceriului. Nu zice vinător de aur sau de argint sau de vreo domnie, ce de oameni. Că mreaja iaste cuvîntul lu Dumnezeu, păscarii sint popii carei drept propoveduiesc [...]. Așa zice evanghelist: Lăsară lucrul lor și corabiia și pre tatăl lor și mearseră după el. Așa iaste lucrul credinței: nu socoteaște lucrul ceștii lumi, ce pururea pre porfina și pre zisul lui Dumnezeu. Așa, acești apostoli, deaca chemă Isus pre ei, așa si porceaseră, nu ziseră: 'Mearge-văm mainte acasă de să lăsăm casele cu samă bună ! [...] Nu ziseră: 'Pînă unde veri să meargem cu ține ?' sau 'Ce veri da noao, ce văm bea sau ce văm mînca ? Cu ce ne văm îmbrăca ? [...]"

O altă ipostază a parafrizei este augmentarea dimensiunilor narrative ale textului. Un fragment din evanghelia cu vindecarea îndrăciților: "în vremea aceea au trecut Isus în ceaca parte, în laturea Gherghesirului. Și întîmpinară ei doi drăciți, den mormînt ieșiră iuți foarte, că nu putea treace nime pre calea aceea. Și iată, strigară grăind: 'Ce e noao și ție, Isuse, fiul Domnului ? Venit-ai încoace ainte de vreme a munci noi ?' Era departe de ei o turmă de porci mulți, pășteau. E dracii se ruga lui grăiia: 'Să ne gonești, meargem în cea turmă de porci !' și zise lor: 'Păsați !' Ei se duseră și intrară în turma porcilor. Și acia se porni turma toată den țarmure în mare și se afundară" a fost transformat într-o veritabilă narațiune: "Această evanghelie sfîntă iaste scrisă și la Marco, cînd trecu Isus în laturea Gherghesinului, iară Math și Luca preste iazerulu Ghenisaretului. În acest ținut era și oraș Gherghesa. Așa, trecînd Isus, deaca vine la cel cîmp, tîmpinară-l doi oameni drăciți (că și Marco și Luca grăiesc numai de unul, că evanghelist scrie ciuda și purtarea lui Isus, nu numărul oamenilor). Aceia era iuți tare, cum nimea nu putea treace pre acea cale. Marco și Luca zic cum au lăcuit în munti și în groape, că jidovii lîngă cale pre drumuri făcea mormînturile. și zic cum cu lanțure și cu fiară lega pre ei, ce nu-i putea ținea și zioa și noaptea era munciți ei în mormînturi, strigîndu-se și ucigînd de pietri. Aceia, cum zice Marco, de departe deaca văzură pre Isus, închină-se lui și strigă cu glas mare: 'Ce e mie cu ține, Isuse, fiul lu Dumnezeu ? înalțu-te și juru-te pre Dumnezeu, nu munci mine !'. Căce că grăi lu Isus, ieși duhul necurat den om. întreba Isus: 'Cine ție-e numele ?' și răspunse, grăi: 'Leghion mi-e numele, că mulți sîntem' și rugara ma mult să nu-i trimeată dentr-acei ținut (Luca zice în beznă). Iară rugară el toți dracu să i slobozească a intra în turma de porci, ce era ca doao mie, păscînd în aceia codri. Ce slobozînd lor Isus, întrînd ei, porniră porcii în mare și se afundară și muriră. Așa s-au timplat acei lucru al evangheliei".

Melanchthon consideră că o funcție foarte importantă o are în cadrul discursului retoric *imitatio*. Organizarea materialului discursului poate fi făcută atât printr-o construcție originală, cât, mai ales, prin imitarea, reproducerea schemelor din scrierile altor autori. El ajunge să afirme chiar: "Imitationem magis efficere eloquentes artem"²² Aicea avem o explicație a difuzării schemelor retorice în omiletica Reformei: de cele mai multe ori noile scrieri sînt o creație inedită doar în ceea ce privește structura și conținutul și mai puțin în ceea ce privește formularea. Tinzînd spre austeritate chiar în exprimare, Reforma și-a dezvoltat o omiletică proprie, reprodușă în nenumărate variante de diferiții autori de predici.

Nu putem susține că *Tîlcul evangheliilor* este o aplicare practică a teoriei retorice a lui Melanchthon, după cum nu putem nici măcar afirma - dar nu avem nici dreptul să excludem această posibilitate ! - că cel care a redactat (fie că vom considera textul o traducere sau o prelucrare) *Cazania I* a lui Coresi a fost străin de învățătura marelui reformator german. Niște prime concluzii despre acest text, asupra cărui vom mai reveni, ne îndreptățesc să credem că avem mai curînd de a face cu o sinteză realizată pe teritoriul culturii românilor transilvăneni între retorica Reformei și tradiția omiletică ortodoxă. Și, dacă presupunerea noastră se adevărește, avem de a face cu un text original și nu cu o traducere a unei anume lucrări, fiind o adaptare a unor scheme retorice originale la realitatea în care trăiau românii transilvăneni.

²² *Ibid.*, p. 67

NICOLAE COSTIN SAU CONȘTIINȚA DE SINE A CRONICARULUI

GEORGETA ANTONESCU

RÉSUMÉ. - Nicolae Costin ou la conscience de soi du chroniqueur. Fils de Miron Costin, Nicolae Costin (1660-1712) reprend un des projets de son père, celui d'écrire une histoire complète de son pays. Il commence non pas avec les guerres daco-romaines, mais avec la "création du monde" et il atteint le début du XVII^e siècle (*Chronique du Pays Moldave depuis la création du monde jusqu'en 1601*); tout en écrivant aussi une chronique du règne de Nicolae Mavrocordat (1709-1711). Les deux textes, et surtout le premier, démontrent une évolution de la mentalité de l'historien, qui se préoccupe non seulement de l'exactitude de l'information (obtenue par la multiplication des sources et leur examen comparatif), mais aussi de la façon d'écrire. L'auteur utilise sciemment certains procédés narratifs (la prolepse par exemple) ou stylistiques (la prosopopée, l'expression ironique, le discours adressé au lecteur) et il multiplie et étend les commentaires. Son but est non seulement de fixer et de faire connaître l'histoire de son pays, mais aussi d'élargir l'horizon culturel du lecteur et de lui inculquer quelques vérités morales et religieuses. En comparant son texte à celui de ses prédécesseurs (surtout à celui de Grigore Ureche, qui est sa principale source interne), on constate facilement la mise en oeuvre de procédés expressifs plus sophistiqués, même si le résultat n'est pas forcément une qualité artistique supérieure du texte.

Nu mai puțin cunoscut, dar mai puțin comentat și luat în seamă de istoria literară decât membrii triadei de aur a istoriografiei moldovene medievale (Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce), Nicolae Costin a lăsat, totuși, alături de Dimitrie Cantemir, o operă deosebit de reprezentativă pentru evoluția gândirii cronicarilor pe drumul care va duce la istoriografia iluministă din epoca Școlii ardelene. Exegeții au ocolit îndeobște scrierile sale istorice (de mai mult interes s-a bucurat, întrucâtva, traducerea *Ceasornicului domnilor*, probabil datorită prestigiului originalului și orientării cercetătorilor spre istoria mentalităților), deoarece le-au considerat fie simplă compilație (*Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601*), fie cronică de curte, pârținoare și exagerat encomiastică (*Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*)¹.

La o lectură reluată și atentă - care ține în același timp seama de specificul modului în care este înțeleasă munca unui autor în epoca veche² - scrierile lui Nicolae Costin, și mai ales cea mai ambițioasă dintre ele, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, se dovedesc întru totul vrednice de atenția nu numai a istoricului, ci și a istoricului literar. Înainte de toate, tipul său de compilație nu se aseamănă cu cel al cronicarilor munteni (care, în linii mari, alătură texte întregi ce se succed cronologic), ci premerge mai curând pe cel al lui Șincai (reповestire

¹ Cuvântul rectificarea în legătură cu această a doua scriere a fost făcută însă în *Dictionarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, Editura Academiei, 1979, p. 227.

² "Originalitatea" în această concepție nu este neapărat o calitate, în orice caz nu calitatea principală a unui text, iar "prelucrarea" ideilor - uneori și a expresiilor - altora nu înseamnă furt (plagiatul e o invenție modernă), ci pur și simplu acceptarea și însușirea lor în vederea topirii într-o nouă - și din nou semnificativă - unitate, a cărei valoare o întărește, nu o știrbește.

mai mult sau mai puțin sintetică - ce nu exclude totuși reproducerea - cu trimitere la diferite surse, pentru fiecare unitate compozițională, paragraf sau capitol). Cronicarul este, de altfel, în permanentă prezent în text, interogându-se asupra informațiilor, comparându-le, făcând - și de multe ori și argumentând - propria alegere. Pe lângă conținutul în informații, letopisețele lui Nicolae Costin (mai ales cel "de la zidirea lumii") depun mărturie și în ceea ce privește adâncimea, diversificarea și nuanțarea *conștiinței* istoricului, care, pe măsura îmbogățirii cunoștințelor și a lărgirii ariei surselor, meditează din ce în ce mai mult asupra propriilor unelte și folosește procedeele de compoziție și de punere în pagină călăuzit de o tot mai limpede intenționalitate.

Spre această concluzie ne îndrumă înainte de toate *Predoslovnia Letopisetului Țării Moldovei de la zidirea lumii*, în care N. Costin îl urmează îndeaproape pe cronicarul polonez Matei Strijkovski³, dar pentru că acesta exprimă de fapt *propriile* lui convingeri în legătură cu scopurile și cu modul de a face istoria. Folosindu-se de acest izvor, în comparație cu prefețele marilor săi predecesori și contemporani moldoveni, *Predoslovnia* lui N. Costin apare, înainte de toate, mult mai amplă, analizând în detaliu problema funcțiilor scrierii istorice și înfățișând programul propriei cronici, care rezultă în același timp din convingerile generale, teoretice, ale autorului și din examinarea critică a realizărilor anterioare. Autoritățile pe care se întemeiază sunt Cicero și Tucicide, deci un retor și un istoric, ceea ce explică greutatea specifică particulară pe care o capătă diferitele aspecte ale utilității istoriei. Dacă Tucicide o consideră "cel mai ales și mai mare al vieții omenești visteriu"⁴, deci pune în lumină rolul ei de prețioasă arhivă evenimentială, Cicero o numește "otcărnuire vieții"⁵, conferindu-i astfel o funcție formativă și subliniindu-i caracterul filosofic. Ea are și o dimensiune politică, fiind indispensabilă "stăpânitorilor și sfetnicilor țărilor", pe care "cu cunoștința vremilor celor primejdioasă trecute, la cele ce-s de față, mai treji îi face"⁶. Înțelepciunea omenească are drept izvor *experiența* ce ar putea fi definită drept "luare aminte pricajdiilor și lucrurilor viitoare, dentru cele trecute"⁷.

Înainte de toate însă, istoria este o formă de luptă împotriva uitării, deci a morții, și din această perspectivă e superioară tuturor celorlalte științe, căci e singura care pe celelalte "cu nemurire le împodobește"⁸. Pe de altă parte, istoria apare echivalentă cu epopeea, deci cu literatura, dar și cu Scriptura: viața și faptele lui Isus, "faptele troadenilor", "îndrăznirea lui Iraclie" sau "vitejia a marelui Alexandru"⁹ au fost conservate în texte care, după opinia

³ După cum a demonstrat P. P. Panaitescu în *Influența polonă asupra românilor în secolele XVI și XVII*, Cracovia, 1931 și a confirmat și I. Șt. Petre în *Nicolae Costin, Viața și opera*, București, f.a.

⁴ N. Costin, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601*, în *Opere*, vol. I, Iași, Editura Junimea, 1976, p. 3.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* p.5.

adoptată de cronicarul nostru, sunt de același tip¹⁰. Evangheliștii, Homer, Arrian și Quintus Curtius sunt puși deci pe același plan. Îngemănarea caracterului practic, instructiv, cu cel estetic al istoriei este sugerată de altfel și de termenul cel mai general prin care i se definește folosul și anume acela de "desfătare"¹¹, noțiune pe atunci de cuprindere mult mai largă decât în limba actuală, când plăcerea tinde să se separe radical de orice utilitate. Artisticitatea istoriei este implicată și de capacitatea ei de reprezentare, căci "ca pe o tablă zugrăvită /.../ istoria dă socotială"¹² de toate faptele oamenilor. Forța de a reînvia *imaginea* trecutului este cea care explică și performanțele ei formative: "Istoria întâi învață pre sfetnicul cum să sfătuiască binele de obște", iar "pre otcârmuitori oștilor în războaie tari și norociți îi face"¹³. Ea este, deci, înainte de toate, călăuză membrilor activi ai comunității umane.

De remarcat utilizarea (sau adoptarea după sursă) de către Nicolae Costin a noțiunii "binelui de obște", concept care nu va deveni cu adevărat familiar cărturarilor noștri decât o dată cu intrarea în perioada iluministă (il vom regăsi, de exemplu, la Samuil Micu¹⁴). N. Costin continuă, pe de altă parte, tendința de "filosofare" inaugurată de părintele său. Căci, în concepția pe care o adoptă, istoria nu este menită doar să călăuzească pe oameni în situațiile concrete prezente ce le evocă pe cele trecute, ci îndrumă și spre concluzii generale despre soarta popoarelor și societăților omenești și contribuie la formarea unor trăsături de caracter sau ale concepției despre lume: "/.../ a nedejdui, a nu să teme și pre norocul - carele nicăieri multă șădere la un loc nu are - cum să mută, biruitorul cum să veselește de izbândă, gonind pre cei biruiți pre urmă ciia ce fug, cum să fac biruitori asupra celor biruitori mai întâi, cum bucuria de sirgu să fintoarce în scârbă și scârba în bucurie. Toate acestea dentru cetiala istoriei să cunosc"¹⁵. Formularea sugerează imaginea "roatei norocului" și afirmă labilitatea soartei, într-o manieră ce ni-l amintește (fără a-l copia) pe Miron Costin, dar, ca și la acesta, nu îndrumă spre pasivitate. Dimpotrivă, "pildele" și "ispitele tâmplărilor și vremilor trecute" stimulează pe contemporani: "Istoria deștiaptă și pre cei leneși și neștiuți", "iară celor blagorodnici, pintini le dă istoria", cu o eficacitate mai mare "decât pravilele lui Solon și a lui Licurgu"¹⁶.

Puterea de influențare a istoriei se datorește în același timp capacității sale de reînviere

¹⁰ Ineficienta diferențiere între istorie și literatură va fi un fenomen ce va caracteriza cultura noastră până în epoca modernă; abia generația pașoptistă le va separa definitiv, deși mai întâi în cadrul ei unele indecizii (*Lucrarea Români supt Mihai Viteazul* de N. Bălcescu a fost concepută mai întâi ca o "poemă istorică". Vezi scrisoarea către V. Alecsandri din 1 octombrie 1847 în *Opere*, vol. IV *Correspondență*, București, Editura Academiei, 1964, p. 79).

¹¹ *Loc. cit.*, p. 3.

¹² *Ibid.*, p. 4. În finalul prefațului, cronicarul compară textul istoric și cu o "oglinză" prin care se poate vedea "viața domnilor trecuți" și "a megieșilor lucruri" (p. 8).

¹³ *Ibid.*, p. 3-4.

¹⁴ În formulări ca "fericirea cea de obște" sau "folosul cel de obște" (Vezi *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, București, Editura științifică, 1963, pp. 71, 72, 91), sau chiar "binele cel de obște" diferit de "binele cel deosebi" (*Ibid.*, p. 80).

¹⁵ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 4.

¹⁶ *Ibid.*

a trecutului (pe care N. Costin o evocă în pasaje de amplă respirație retorică¹⁷, cât și *promisiunii* pe care o implică în ceea ce privește gloria viitoare a contemporanilor: "Că acei bătrâni și vechi oameni, în vredniciile sale de s-ar fi îndoit cu acmaipomenirea lor în vecii cești viitori, nu ș-ar fi lăsat viața sa întru atâtea primejdii și griji și cu cumpăna vieții lor"¹⁸. Putem deduce de aici că *datoria* istoricului nu este numai față de trecut, ci și față de prezent, iar din această perspectivă cronică domniei lui Nicolae Mavrocordat nu este mai puțin necesară și nici mai puțin stimabilă moral decât letopisetul consacrat începutului și primelor veacuri ale neamului.

De-a lungul timpului, memoria faptelor trecute s-a păstrat atât datorită învățaților, cât și poezilor; invocând exemplul lui Matei Corvin ("Mătușă Huniad"), N. Costin, prin sursa sa, Strijkovski, consemnează tradiția cântăreților de curte: "vedem și până astăzi la mesăli domnilor, cântând lăutarii cântecele domnilor trecuți" Într-o asemenea tradiție, ce îmbrățișează în aceeași măsură erudiția și arta, se integrează și efortul cronicarului care reia și continuă munca înaintașilor, convins că "în țara noastră mai multu folos va face letopisățul țării noastre", pe care însă dorește "mai pre largu" a-l scrie "pomenind și alte stăpânii megieșe și ce s-au lucrat în părțile megieșilor noștri", "până unde ne va lungi Dumnedzău vremea și viața"²⁰.

Prezentarea programului propriei scrieri este intim legată nu numai de consemnarea, ci și de *aprecierea* eforturilor predecesorilor. Deși nu cunoaște exact raportul textului lui Ureche cu cele ale lui Simion Dascălul și Misail Călugăru²¹, respinge și el cu vehemență "bășnele" injurioase referitoare la originea poporului roman și-și manifestă insatisfacția față de toate sursele interne lui cunoscute: lucrarea despre "descălecarea țării de la Traian" a tatălui său Miron - singurul pe care-l prețuiește, dar nu fără rezerve, ce vor fi găsite și în textul propriu-zis - e prea scurtă "căci vremea nu l-au lăsat a-l scrie mai pre largu"²², iar letopisețele scrise mai târziu "de o samă de boieri de țară" pe care nu-i numește, e mai bine să nici nu fie menționate, căci "ocară li să face la vecii viitori de i-aș pomeni: că și la istorii a le scrie deplin și pre largu trebuie și învățătura și știința altor țări, care acia nu o au avut"²³.

¹⁷ "Aciașă dară, singura nemurire de lauda lui Iraclie, a lui Ahileu, a lui Chir, a lui Filip, a lui Alexandru, a lui Themistocles, a lui Leonid, a lui Alibiad, a lui Epaminend, a Estipionilor, a lui Anibal, a lui Marc, a Siliei, a lui Pompeiu cel Mare, a lui Iulie Chosariului - scrisă cu mari cărți faptele războacelor, de unde și astăzi, nu așa dentru biruinșele adese ale lor, cum dentru scrisori le cunoaștem (subl. n. G. A.) - au așitat la mari și cinsteșe lucruri și pe alții mulți, pre urma aceloră nenumărați și îndrăzneși bărbați, carii s-au împinsu la mari hărnicii și laude, a căror pomenire nice odănoară vechitura vremilor nu o va stânge den cărțile vieții" (*Ibid.*, p. 6).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 7. Atenția deosebită acordată contextului internațional al istoriei locale îl înrudește cu cronicarul muntean Radu Popescu, care face parte, de altfel, din aceeași generație.

²¹ N. Costin crede că "de pro" accepția "s-au fost lunecat și răposatul Grigorie Ureche vornicul" (*Ibid.*, p. 7)

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Lucrarea sa, după propria-i definiție²⁴, e o compilație dar și o *sinteză*, de care e mândru deoarece e conștient de dificultatea, responsabilitatea și durabilitatea întreprinderii²⁵, de efortul pe care îl presupune și de contribuția pe care o aduce nu numai la istoriografia românească, ci și la cunoașterea istoriei vecinilor. Adresarea finală către cititori implică și conștiința contribuției *acestora* la realizarea viitoare a scrierii: ei trebuie să fie înzestrați cu "cuget bun", "inimă bună" și "îndemnare", dar și cu puterea de a înțelege și prețui "truda" autorului. Răvna, politețea ("buna priință și voe plecată") și mândria de cărturar a scriitorului trebuie să-și găsească corespondentele în intențiile bune, zelul și recunoștința cititorului, căci numai prin conjugarea acestora letopisețul își poate cu adevărat îndeplini menirea. Interesant este că, după cum reiese din câteva observații făcute în cuprinsul textului propriu-zis, ca și din scrupulozitatea unor explicații de amănunt²⁶, N. Costin nu gândește utilitatea operei sale doar între limitele stricte ale istoriei, ci dorește ca ea să contribuie și la "deșchisul minții, să să înălție statul lumii"²⁷, adică la îmbogățirea a ceea ce azi numim *cultura generală* a cititorilor.

N. Costin își începe *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii* cu o "izvodire de istorici" care cuprinde 18 nume (în două cazuri indică și titlul scrierii), menționând că a mai folosit "și alții câțiva, pre carii nu-i pomenim, pentru că numai ce au ameliorat"²⁸. În cuprinsul textului își trimite însă cititorii la mai mult de 80 de izvoare (de obicei pomenește numai numele autorului, mai rar titlul fără autor, dar chiar când dă titlul, alte indicații bibliografice lipsesc, procedeul acesta fiind, de altfel, comun întregii istoriografii medievale). Dintre acestea numai câteva ("Ureche Vornicului", "Miron ci-au fost logofăt mare", "uricile" unor domni, "Varlaam mitropolitul", "Letopisățul moldovenesc" sau "Letopisețul țării" și un "Panaiotache, ce era postelnic mare aici la noi în țară" și de la care deține informații orale) sunt românești²⁹. În rest e vorba de autori străini, antici și moderni, scriitori, filosofi și istorici, printre lucrările citate figurând, desigur, și *Biblia*. Chiar dacă cronicarul nu va fi folosit toate aceste surse prin consultare directă, în cuprinsul istoriografiei epocii vechi lista sa bibliografică nu este comparabilă decât cu acelea ale lui Dimitrie Cantemir. Important este că N. Costin nu se mulțumește doar să se folosească el însuși de informațiile cuprinse în izvoare, ci-i îndeamnă pe cititori să le consulte și ei, pentru a-și completa sau preciza cunoștințele, făcând în acest fel nu numai operă de istoric, ci și de subtil pedagog intelectual.

Sursele bibliografice sunt invocate în mod sistematic pe tot parcursul *Letopisețului*

²⁴ ".../ am împreunat toate, și den toate unul acest letopisățu"; formularea se repetă ceva mai jos: "acesta unul și întru unul toate" (*Ibid.*, p. 8).

²⁵ Explicarea ideii ne aduce aminte de Miron Costin: "Nice să socotiască oricino că este puțin lucru a scrie și a lăsa în veci (subl. n. G. A.) scrisoare cu faptele a stăpânilor" (*Ibid.*).

²⁶ Cum ar fi, de pildă, cele referitoare la stabilirea unor date cronologice (vezi p. 201 sau 219).

²⁷ *Ibid.*, p. 50. Termenul "deșchis" semnifică și în alte pasaje ideea de orizont cultural (vezi, de exemplu, p. 142 ș.a.).

²⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁹ Vezi, de exemplu, pp. 14, 34, 45, 83, 91, 291.

Țării Moldovei de la zidirea lumii, cronicarul precizând temeiul aproape fiecărei informații (sau grup de informații) prin formule de tipul: "precum scriu", "am găsit scris", "precum mărturisește", "aflu și aciasta la...", mai rar "dzic că..."³⁰. Alături de izvoarele narative cronicarul face referiri și la documente: "aședzământuri și scrisori" între Ștefan cel Mare și regele Albert al Poloniei "care se află și astăzi în metrica crăiască în Cracău"³¹, sau "scrisoarea craiului ce s-au aflat în visteriile Cracăului"³². Există și trimiteri la informații orale (proporțional cu lungimea textului, mai numeroase - cum era și firesc - în *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*). Ele sunt marcate prin verbele corespunzătoare "dzic" și "spun", dar și prin formule ce insinuează existența unei tradiții populare: "s-au tras cuvântul până astăzi", "povestesc bătrânii", ori atrag atenția cititorului asupra caracterului ipotetic al informației respective: unii "spun", "alții dzic", dar "adevărul nu să știe". Alte informații orale poartă, în schimb, girul autorității: "așea s-au înțales di multe chipuri de oameni aleș", "spunea Maxut postelnicul, cariile au fost capichiaie lui Dumitrașco vodă"³³, sau "audzit-am spuiund tată-mieu, Miron logofătul"³⁴.

Tratamentul diferențiat al izvoarelor nu se mărginește însă la stadiul acesta, subînțeles. Ca un adevărat istoric, Nicolae Costin le examinează și le judecă în mod explicit observând existența unor diferențe (uneori chiar contradicții)³⁵ și consemnând uneori până la trei-patru variante diferite ale relatării aceluiași eveniment³⁶. Diferențele apar cel mai adesea între sursele interne și cele externe, dar ele pot exista și între versiunile oferite de scriitorii antici sau de cronicarii polonezi, N. Costin plângându-se uneori și de lipsa argumentelor de autoritate la unii istorici citați³⁷. El își manifestă în mod deosebit acordul sau dezacordul față de modul cum unele din sursele utilizate relatează faptele în discuție. Prima situație se întâlnește mai rar deoarece referirea la izvor constituie ea însăși o aprobare tacită. Dezacordul apare mai des în forme explicite și se afirmă fie prin negare simplă ("scrie cu greșală", "noi stăm împotriva", "nu să tocmește, nice este adevărat", "eu nu credzu"³⁸), fie prin folosirea unor cuvinte depreciative (cum se întâmplă când sunt tratate drept "basne" teoriile injurioase cu privire la originea poporului român ale interpolatorilor lui Ureche, sau informațiile

³⁰ Trimitere la izvor scris găsim și în *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*: "precum să va fi arătat mai pre largu cine va fi scris de domnia lui Mihai Racoviță vodă" (*Opere*, vol. I, ed. cit., p. 287).

³¹ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 136.

³² *Ibid.*, p. 146.

³³ *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*, pp. 334, 338.

³⁴ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 149.

³⁵ *Ibid.*, pp. 15, 19, 57, 62-63, 102, 104, 130, 134, 195, 241; *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*, p. 316.

³⁶ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, pp. 44-45, 64, 228.

³⁷ În legătură cu originea lui Ion Vodă cel Cumplit pare a accepta versiunea lui Ureche, dar arată că "de cine au aflat aciasta nu arată dovadă" (*ibid.*, p. 228).

³⁸ *Ibid.*, pp. 19, 28, 107, 243.

cuprinse în romanul popular despre Alexandru Macedon³⁹). În alte situații, pentru discreditarea unei surse răuvoitoare se utilizează procedeul, mai subtil, de a o contrazice prin informații contrare provenite din aceeași tabără, ca atunci când e vorba de victoria lui Ștefan cel Mare asupra lui Matei Corvin⁴⁰.

În cele mai numeroase cazuri îl surprindem însă pe N. Costin în postura cea mai apropiată de cea a istoricului modern: îndoiala, deliberarea, compararea și cântărirea argumentelor pro și contra, autointerogația. Printre motivele care determină îndoiala se numără insuficiența cantitativă ("pe scurt scrie, iară noi den cronice streine, am aflat mai pre largu"⁴¹), existența unor opinii diferite în alte izvoare ("de au și scris, încă nu să tocmăscu"⁴²), posibilitatea ca emițătorul de opinii să fie părtinitor ("că poate să laude pre ai săi", "de nu să laudă"⁴³), existența unor contraziceri interne⁴⁴, sau lipsa confirmării prin alte surse mai creditabile⁴⁵. Toate acestea demonstrează că Nicolae Costin nu mai vede în istorie doar simpla consemnare a faptelor trecute, ci o înțelege ca pe un veritabil demers de analiză și *căutare a adevărului*, ceea ce înseamnă, desigur, și depășirea mentalității simplului compilator.

Dorința de a ști cât mai mult și mai exact a lui Nicolae Costin se izbește adesea și de caracterul lacunar al surselor. Multe sunt situațiile în care cronicarul consemnează cu regret că despre cutare sau cutare eveniment ori amănunt semnificativ lucrările ce-i stau la îndemână "nu scriu", "nu pomenescu nimic", "nu le scriu anume", "nu însămniază"⁴⁶; în legătură cu puținătatea informațiilor referitoare la începuturile statului moldovenesc și primii săi domni, încearcă și o explicație, presupunând că în acea epocă moldovenii au trăit mai mult retrași în munți, de teama tătarilor: "pentru aceia nice în știința megieșilor nu era încă de tot dați, să scrie mai pre largu de dânșii"⁴⁷. Puținătatea sau neconcordanța surselor de informație îl pun uneori pe Nicolae Costin în adevărate dileme pe care nu se mulțumește să le consemneze, ci încearcă să le și rezolve. Uneori (cum se întâmplă în cazul confuziilor privitoare la domnia

³⁹ "Acea Alexandrie minciunoasă, ce-i zice pre limba românească plină de bașe" (*Ibid.*, p. 32).

⁴⁰ "Iară Binfin, istoricul ungureac, nicecum nu primește aciastă izbândă a lui Ștefan vodă; ce el laudă în partea lui Matiaș, craiul ungureac, vrând să acoperă ocara ungarilor; iară ce scrie minciună scrie. Istvanfie, biruința lui Ștefan vodă o scrie deplin asupra lui Matiaș craiu, precum am pomenit mai sus" (*Ibid.*, p. 109. "Mai sus" N. Costin vorbește despre victoria lui Ștefan pe baza unor date din cronicile poloneze ale lui Mehovius și Cromer).

⁴¹ *Ibid.*, p. 200.

⁴² *Ibid.*, p. 31.

⁴³ *Ibid.*, pp. 210, 268.

⁴⁴ ".../ răposatul Grigore Uroche vornicul scrie în istoria sa, adevă în letopisețul țării, de cetatea Chilia, precum că în anul 6973 că au dobândit-o Ștefan vodă a zădi cetatea Chilia și o au săvârșit într-acelaș an; ce nu știm cum poate să fie acesta lucru, că întâi scrie că au răscumparat-o de la turci, închinată de nevoe de turci, și apoi că să o zidiască?" (*Ibid.*, p. 52-53).

⁴⁵ "Scrie letopisățul cel rusăscu, puind pricină acestor litveni / pentru dăzastrul de la Codrul Cozminului, n. n. G. A. /.../ Ce aciasta nice Cromer, nice altă letopisăță leșăști au o scriu; ce, de ar hi fost adevărat, cum ar hi tăcut, alea Cromer?" (*Ibid.*, p. 132-133).

⁴⁶ Vezi pp. 76-77, 100, 107, 135, 147, 189, 201-202, 259, 279.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 75.

dintre Alexandru cel Bun și Ștefan cel Mare⁴⁸) problema rămâne practic nerezolvată, iar sintaxa întortocheată și nu perfect inteligibilă a frazei mărturisește parcă și ea despre perplexitatea cronicarului; alte ori însă, soluțiile lui sunt limpezi și argumentate prin asocierea la opiniile uncea dintre surse (în principiu sunt preferate sursele interne⁴⁹, dar N. Costin nu ezită să se delimiteze nici chiar de părerea tatălui său Miron⁵⁰), la care se adaugă în unele cazuri chiar și deducții proprii bazate pe presupuziții psihologice⁵¹. Există și situații în care tranșarea problemei se face prin interpretarea termenilor folosiți în izvoare⁵².

Explicațiile filologice sunt, de altfel, destul de numeroase în letopisețul lui N. Costin, fie că e vorba de glosarea unor neologisme sau cuvinte străine (*superb, imperator, Mediteranium, colonia romana, span, obsidis, viteranii, piu, gnezdo, crijeci, poetic*⁵³), fie că lămuririle respective se referă la înțelesul unor nume biblice⁵⁴, la originea numelui unor popoare⁵⁵, sau la anumite toponime⁵⁶. Toate acestea nu dau nui. ai impresia de erudiție și de temeinicie a muncii istoricului, ci contribuie și la "deșchisul minții" cititorului spre domenii care depășesc obiectivele cronicii propriu-zise.

Din sistemul de argumentare al lui N. Costin nu lipsesc nici referirile la prezent. Comparația cu harta contemporană a Europei când "cu munți sau cu ape curgătoare" sunt despărțite "craii de craii și împărății", face și mai evidentă imensitatea imperiului roman, căruiu "den toate părți au fost hotarul marea, ocheanul, care încungiură pământul"⁵⁷; cele patru "legi" ("arienească", "papistășcască", "calviniască" și "liutirinească") "stau până acum" în Ardeal "scoțindu-ș ochii unii altora"⁵⁸; ierarhia boierească "focmită" de Alexandru cel Bun a rămas aceeași și în timpul autorului⁵⁹; localități, biserici, mănăstiri sau semne funerare, a căror origine e în vechime "stau până astăzi" ca dovezi ale faptelor despre care vorbește

⁴⁸ *Ibid.*, p. 104-105.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 51, 122.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹ "Iară Ștefan vodă, după ce au pierdut războiul la Valea Albă, scrie letopisețul țării, că au mârșu în goană după turci până la Dunăre, la trecătoare, și agiungând pre turci, i-au spăriat și au scos mult plian, ce luasă den țară. Iară letopisețiile străine nu pomenesec de acea goană, cum să fie mârșu Ștefan vodă pină la Dunăre. Iară este și de credzut, că cine era Ștefan vodă! Ori cu ce mijloc să va fi nevoit spre răscumpărare despre turci". (*Ibid.*, p. 121).

⁵² În legătură cu cetatea Chilia (vezi supra nota 44), N. Costin opinează că prin "zidirea" ei de către Ștefan trebuie să se înțeleagă fie că "au adaos Ștefan vodă vro cetățuie mai mică către cetatea cea mare, sau au dires și au întărit acea cetate ce au socotit" (*Ibid.*, p. 122).

⁵³ *Ibid.*, pp. 36, 37, 39, 46, 47, 59, 71, 87, 110.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 25, 26, 27-28.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 31, 54, 71-72.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 28, 71, 74.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 37. De remarcat în acest caz și expresivitatea comparației.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 83.

cronica⁶⁰, iar localități care și-au schimbat stăpânii sau statutul în urma unor războaie au rămas definitiv în această situație pentru a aminti de victorii sau înfrângeri de mult trecute⁶¹. Autorul, care nu e numai un bun istoric, ci și un priceput om de arme, face referiri și la practici obișnuite în tactica vremii sale (la tătari, nemți, leși sau moscali), pentru a explica rezultatul unor acțiuni militare de pe vremea romanilor⁶². Aducând faptele din trecut la numitorul comun al experienței intelectuale sau practicii contemporanilor săi, el le oferă acestora posibilitatea de a-și imagina mai viu și deci de a înțelege mai bine cele petrecute cu multe veacuri înainte.

Aceluiași sistem de gândire i se integrează și concepția cronicarului asupra raporturilor dintre lume și divinitate. Sacrul și profanul se află în *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii* în permanentă continuitate, coexistență și întrepătrundere. Istoria popoarelor moderne este prelungirea firească (demonstrată prin amănunțite liste genealogice) a "semințiilor" născute după Potop, acestea la rândul lor putând fi urmărite în linie ascendentă până la Adam. Tot de atunci derivă și împărțirea oamenilor în trei categorii fundamentale, preoți, țărani și "nemiși", într-o ierarhie a cărei tulburare duce la dezagregarea statului⁶³. E firesc astfel ca o istorie completă a oricărui popor să înceapă de la facerea lumii, căci "Dumnedzău este cea întâi începătură a giudecățiilor și a legilor orânduite, și a toată stăpânirea den afară a monarșilor, a crailor, a domnilor și a altor deregătorii duhovnicești și lumești"⁶⁴; efectele principale - cel puțin din perspectiva istoricului - ale manifestării puterii sale sunt "orânduiala" și "așezarea", el asigură, deci, pe lângă realitate, și organizarea armonioasă a existentului. El priveghează toate cele omenești, răsplătind virtutea, sprijinind dreptatea și sancționând vina morală. De aceea domni cu adevărat mari știu să-i recunoască cu smerenie ajutorul⁶⁵, iar unele acțiuni justițiare ale boierilor, chiar foarte crude, sunt susținute cu referiri la textele sfinte⁶⁶. Originile cărturării sunt și ele de căutat în *Scriptură*: "și învățătura și știința de Dumnedzău, și scornitura slovelor la scrisoare, și toate învățăturile, oricâte sunt, întâi de la Dumnedzău, apoi de la Adam și de la Sith fiu-său că sunt să credem"⁶⁷, ceea ce nu face decât să sublinieze răspunderea omului de cultură. Legătura între ceresc și pământesc nu este însă doar una de origine. Ea se menține și se manifestă și în prezent, materializându-se în

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 116-117, 145, 206, 250, 272.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 82, 242, 269.

⁶² *Ibid.*, p. 43-44.

⁶³ "și așa Noe aceste trei deregătorii între trei fiiori ai săi au ales, și au așezat deplin tot lucrul de obște, cu orânduială întemeind, fără care nice o stăpânie, nice împărăție, nice domnie a sta îndelungu nu poate de vor eși aceste trei staturi den hotărâle sale (precum astăzi vedem în Țara Leșască)" (*Ibid.*, p. 17).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁵ "Arătat-u-a-nu Ștefan vodă, după acest războiu, plecat cu biruința; de singur Dumnedzău au numărat că este izbândă. Patru dzile nice o mâncare n-au mâncat, fără numai pâne cu apă" (*Ibid.*, p. 115).

⁶⁶ Patru citate din *Biblie* justifică asasinarea lui Ștefan Rareș cel "neînfrănat în lăconie și în curvii" pe care "săracii lăcuiorii și boerii țării nu l-au putut răbda" (*Ibid.*, p. 192).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

"semnele" pe care Divinitatea îndurătoare sau mânioasă le trimite oamenilor⁶⁸. Firescul și supra-firescul alcătuiesc, deci, în letopisețul lui N. Costin, o adevărată unitate, susținută atât cu argumentul credinței, cât și cu acelea ale observației militare sau politice, sau ale marilor texte ce fac autoritate.

Pe această credință raționalizată și întemeiată cultural se sprijină, implicit sau în mod expres, și comentariile și judecățile pe care le emite cronicarul pe marginea faptelor istorice relatate. Temelia tuturor acestora o constituie constatarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a cărui voință nu poate fi ocolită de oameni, oricâtă stăruință și pricepere se pune în joc⁶⁹. În ciuda asprimii aparente a soartei omenești, toate în lume sunt necesare și benefice, inclusiv moartea: "Au deprinsu lumea ades a dzice, că de nu ar fi moarte în lume mai bine ar fi. Ce mare greșală fac într-aceasta, că nu numai firii omenești, ce și polițiii lumești este trebuitoare în lume moartea. /.../ Deci trebuitoare este în lume moartea, care nu altă, ce hotar face lucrurilor omenești"⁷⁰. Nicolae Costin este, pe de altă parte, acut conștient de fragilitatea lucrurilor și de permanenta schimbare a "norocului" / soarta, n.n. / care "nu-i lasă / omului, n.n. / loc de odihnă"⁷¹; prezența acestei idei la toți cronicarii noștri medievali duce în unele cazuri și la asemănări de expresie, precum în următorul pasaj, care ni-l amintește pe Ion Neculce: "/.../ că după năroc bun, iată vini și rău, că cum ar fi de Dumnădzău însămnat, după vreme bună și sănină să vie vreme turburată, după domnie lină și blândă să vie cumplită și amară"⁷².

Comparându-l pe N. Costin cu predecesorii și contemporanii săi, vom constata o sporire semnificativă a pasajelor în care autorul comentează în nume propriu și trage concluzii generale pe marginea faptelor relatate. Dacă un Ureche, Miron Costin sau Neculce rezervă, în general, comentariul pentru situațiile sau personajele ieșite din comun, la N. Costin acesta tinde să devină sistematic, adesea detaliat, întemeiat pe autorități culturale (Sfânta Scriptură, scriitori antici) și diversificat ca tematică și modalități (filosofic, moral, politic, militar, psihologic, caracterial etc.), beneficiind în mod evident de preocupările

⁶⁸ Dumnezeu poate să înălsprească stihile până la a determina moartea a 40.000 de turci (*Ibid.*, p. 135), după cum li poate avertiza sau pedepsi pe oameni prin cutremure (pp. 57, 112, 153), comete (pp. 153, 160), naștere de monștri (p. 135) sau printr-o acumulare de "semne rele", ca cele ce au precedat începutul campaniei moldovenești a lui Ioan Albert: "/.../ că un târgovățu, anume Eroba, nebunit, striga prin țev că mărgu leșii la pieirea sa. Așjiderea supt craiul un podvodnic, ce era mai ales, într-un pârâu mic au cădzut și s-au înecat. Pre un șlehticiu supt cort l-au detunat și 12 cai. Preotul, făcând slujbă, au scăpat tainele de pe prestol" (*Ibid.*, p. 127).

⁶⁹ *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*, ideea este tranșant sintetizată într-o referire literară: "Dzice un poetic: batgiocurește puterea dumnedzăinscă lucrurile omenești" (*loc. cit.*, p. 289). "Poeticul" poate fi chiar tatăl său, Miron, care în finalul *Vieții lumii* constata: "Ceriul de gândurile noastre bate jocul" (*Opere*, București, ESPLA, 1958, p. 322).

⁷⁰ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 148.

⁷¹ *Ibid.*, p. 248. În *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*, remarcă de asemenea: "Că numai slintna sa Dumnădzău este vecinic; iară tu, ome, astădzi ești, iară mânc nu ești și rămăi delămnat" (*loc. cit.*, p. 328).

⁷² *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 253.

autorului pentru literatura de edificare, ce l-au îndemnat și să traducă *Ceasornicul domnilor*⁷³.

Evident, având în vedere conținutul operei, ceea ce îl preocupă în mod deosebit sunt problemele conducătorilor de stat, relațiile lor cu supușii, impulsurile care îi fac să ia anumite decizii și să acționeze într-un anumit fel într-o situație sau alta, toate subsumate unor idealuri morale și politice generale. Nicolae Costin avertizează împotriva "simetiei" care "mai de multe ori orbește pre oamenii mari"⁷⁴, a ușurinței de a-ți face dușmani sau, dimpotrivă, prieteni nevrednici⁷⁵, încearcă să stimuleze mândria de familie, căci "ficioii buni adoagă și cresc numele părinților săi și-l fac fără moarte; iară cei răi ficioii ocărăscu și stângu numele părinților buii"⁷⁶, sau îndeamnă la diplomație în relațiile cu cei mari: "cu blândețele ca bumbacul să moloșadză și să imblândzâscu inimile domnilor"⁷⁷ și-și manifestă indignarea împotriva ingraturității celor care "ca niște tâlhari și ucigași" și "ca niște hiari sălbateci" au ucis un domn care nu le făcuse nici un rău⁷⁸.

Cele mai des urmărite ținte ale comentariilor sale moralizatoare rămân însă "zavistia" și "tirania". Prima este "muma tuturor răutăților în lume", fiind o slăbiciune dintre cele mai răspândite: "După obiceiul nostru omenesc, cu cât ari avea neștine mai mult, cu atâta zavistiaște la averea altuia, cum n-ari avea"⁷⁹. Combinată cu înclinările tiranice, zavistia face din om o adevărată fiară și o pedeapsă cumplită pentru cei din jur, după cum dovedește Ștefan vodă "feciorul lui Bogdan vodă", cel care a ucis, pe baza unei suspiciuni nedrepte, pe hatmanul Arbore și pe fiii săi. Întâmplarea îi ocaziona cronicarului un lung comentariu, în care indignarea sa morală este susținută cu citate din "Sineca filosoful", "Salustie", "Clavdie", "Valerie cel Mare" și "Plutarh filosoful". Pentru domnii tirani, sau "cumpliți", a stăpâni este tot una cu "a face strămbătăți", dar, în parte cel puțin, ei își primesc imediat pedeapsa, căci "celui rău domn numai ascultare, iară celui bun și ascultare și dragoste i se arată"⁸⁰; deși se bucură de vărsarea de sânge, "tiranii den firea lor sintu fricoși /.../ că pre tiran și cunoștința lui cea den lontru îl face de să teme și a avea grijă de fugă nime gonindu-l"⁸¹. Ura lui Nicolae Costin față de tiranie este atât de mare, încât se arată de acord cu Cicero, care consideră că

⁷³ Pnsaje din acesta sint folosite și în *Letopiseț*, dar, după cum a arătat C. Ivănescu în prefața volumului I de *Opere*, "el a folosit în redactarea *Letopisețului* și alte opere, cu caracter parenetic decât pe Guevara" (p. LXXX).

⁷⁴ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, pp. 128, 153.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 97. /*Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*/, p. 347.

⁷⁶ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 192.

⁷⁷ /*Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*/, p. 304.

⁷⁸ E vorba de Ștefan Lăcustă. Vezi *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 186.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 111-112.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 154-155. Vezi și p. 218: "mare lucru și temeinic este a sluji domnilor den dragoste, iară mișel acela domnu, căruia slujăscu de frică. Frica dragoste nu are, că unde-i frică, nu-i dragoste; unde nu-i dragoste, este ură, den care izvorăscu multă răsipă domnilor". O reflecție asemănătoare găsim și la Miron Costin, în legătură cu "tirania" lui Ștefan Tomșa (*Letopisețul Țării Moldovei de la Aron vodă încuace*, în *Opere*, ed. cit., p. 61).

⁸¹ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 21.

"cu cinste este pre tiran să-l omori, că acest feliu veninos și rău, trebuie stârpit den obștea oamenilor"⁸².

Asprimea cronicarului este determinată de conștiința locului pe care domnitorul îl ocupă în viața țării și a consecințelor pe care acțiunile lui - chibzuite sau nechibzuite - le pot avea asupra întregului popor: "Bine au dzis un poetic - (scriitoriu de stihuri) -: când nebunesc împărății piare nărodul"⁸³, iar "unde nu-s pravile, de voia domnilor, multe strâmbătăți să fac"⁸⁴. Credincios convingerii sale - afirmate în predoslovie - că renumele păstrat de istorie se constituie într-un stimulent pentru acțiunea pozitivă a conducătorilor, N. Costin reamintește și pe parcursul letopisețului că "faptele domnilor, ori laudă, ori ocară le aduc și le răsună la lume"⁸⁵ și oferă drept suprem exemplu pe Ștefan cel Mare, care și-a păstrat "neștrăcat și nemâncat de viermi nume bun" și "după a căruie viață jălește nărodul și îl numește bun, blând și milostiv"⁸⁶. Pentru a atinge un asemenea țel, domnitorii trebuie să fie conștienți că "negraba și chivernisala cea bună trece primejdia cea rea"⁸⁷, iar "svatul coptu de bătrâni, coapte lucruri adoag domnilor, iară svatul crud de tineri, crude și nemistuitoare lucruri fac domnilor"⁸⁸.

Cronicarul își expune punctele de vedere proprii nu numai în chestiuni generale, de principiu, ci și atunci când este vorba de persoane, fapte și împrejurări concrete, judecate, desigur, între hotărârile filosofiei politice și de viață expusă mai înainte. Unele dintre aceste opinii sunt, de altfel, caracteristice mai tuturor contemporanilor, cum ar fi, de pildă, atitudinea antigrecescă, justificată atât de considerente de psihologie etnică ("grecii sint de niamul lor vicleni și amăgei"⁸⁹, sau "firea cea nestătătoare greciască, cari-i tot a supune pre alții și a rămâne numai ei nesupuși"⁹⁰), cât și de întâmplări și personaje care au jucat un rol nefast în istoria Moldovei (cum ar fi "Iacov Vasilie de la Iraliia" - Despot vodă - al cărui portret este construit pe două teme recurente și intim legate, trufia și simularea⁹¹). Atitudinea personală a cronicarului, care nu se limitează doar la consemnarea faptelor din trecut, ci le și apreciază, dorind să transmită și cititorului părerea sa, răzbate și din maniera de construire a caracterizărilor de personaje. Uneori N. Costin se mărginește la o apreciere seacă constatativă,

⁸² *Ibid.*, p. 217. Comentariul, și citatul, e ocazionat de relatarea celei de a doua domnii a lui Alexandru Lăpușneanu.

⁸³ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁴ Afirmatie preluată tale quale de la Gr. Ureche (vezi *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. II, București, ESPI A, 1958, p. 143).

⁸⁵ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 218.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁷ *Letopisețul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*, p. 343.

⁸⁸ *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 221.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 196.

⁹¹ *Ibid.*, p. 195-196.

aparent lipsită de implicare afectivă ("Ce departe de fire tătâne-său era Iliiaș vodă!"⁹², sau "Pe proastă cale purcesese Ștefan vodă. /.../ și el pe urmă au urmat fapte nu plăcute lui Dumăndzlu, vătămătoare oamenilor, că s-au pornit spre lăcomie"⁹³). Alte ori apelează la ironie⁹⁴, dar nu se sfiște, când e cazul, să dea expresie indignării sau ororii față de lipsa de inteligență și stăpânire de sine⁹⁵, sau față de cruzimea unora dintre domnii din trecut.

Grăitoare pentru maniera de a redacta a lui N. Costin ni se pare, în această ordine de idei, compararea pasajului pe care-l consacră lui Ion Vodă cel Cumplit cu textul corespunzător din *Letopisețul* lui Ureche, pe care se bazează⁹⁶. Prima observație pe care o putem face este că textul lui N. Costin a luat naștere prin *dezvoltarea* celui al lui Ureche, dar nu prin *adăugarea* de informație⁹⁷, ci prin intercalarea de epitete calificative, comentarii moralizatoare și referiri savante în numele propriu al cronicarului. Apar astfel, în plus față de textul lui Ureche, o propoziție exclamativă în cuprinsul căreia sunt introduse și două epitete dintre cele mai coplesitoare în sistemul expresiv al autorului (Ion vodă e "cumplit și tiran domn"), un adagiu moralizator, sub formă de citat ("Bine au dzis oarecine, că lacomul nice șie, nice altora este de folos"), o comparație a lui Ion vodă cu tiranii vestiți din antichitate ("asămănându-să cumplitilor tirani lui Nero și lui Dioclitian. Însă, acia era păgâni, iară acesta creștin!") și o "deliberare", tot în nume propriu, asupra calității de "creștin" a unui domn atât de crud și indiferent la datini, care funcționează în cele din urmă drept concluzie și sentință finală: "Însă de au fost creștin, nime nu scrie. /.../ Nice credzu să fie fostu creștin pravoslavnic /.../ că, de ar fi fostu creștin, nu s-ar fi insurat în postul mare". Finalul pasajului mai cuprinde (tot spre deosebire de Ureche) și o prolepsă ("Vedea-veți plata de tiran și a lui Ion vodă, la ce au viuit pre urmă"), menită să realizeze avertizarea moralizatoare a lectorului. Toate aceste adăugiri, dacă nu înmulțesc cu nimic cunoștințele cititorului cu privire la domnia lui Ion vodă, i-l fac, în schimb, mereu prezent pe autor și urmăresc în mod stăruitor să-l pună pe gânduri și să-i stimuleze reacțiile afective și aprecierile morale. Se dovedește și aici evoluția

⁹² *Ibid.*, p. 190. Ceva mai jos (p. 191) îl caracterizează, totuși, drept "întunecat și rățăcit dă tot /.../ cu întunericul diavolului".

⁹³ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁴ "Iară Matiiș, craiul unguresc, îndată au luat asupra sa acea izbândă a lui Ștefan vodă; /.../ dând de știre că ispravnicul său, Ștefan vodă, au bătut pre turci, iproci; măcar că nu demult mai nainte petrecusă rușine mare de ispravnicul său Ștefan vodă, când au fost trimis 6000 de unguri cu sărdariul său Maer Balas, să prade în Moldova" (*Ibid.*, p. 118). Sau: "/.../ au ieșit leșii den pădure, făcându-să mai înțelepți după atâtea pagube ci-au avut" (*Ibid.*, p. 132).

⁹⁵ Despre Gavril Bator spune că "era zburdut copilandru", "desfrănat în viață fără de rușine", "departe de rușine ca o fiară", încheind cu constatarea că "s-a stânsu cu acel cârlan fără rușine lăudata casă a Batoreștilor" (*Ibid.*, p. 184-185). Se observă în cuprinsul acestui paragraf utilizarea gradației ascendente și a repetiției, manevre retorice curente atunci când se intenționează întipărirea în mintea cititorilor a punctului de vedere al autorului.

⁹⁶ N. Costin, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 231; Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. cit., p. 197.

⁹⁷ Dimpotrivă, începutul pasajului are, față de cel al lui Ureche, un aspect rezumativ, iar într-una din fraze se ajunge chiar la o pierdere de informație: nu se mai pomenesc și despre "vina de sodomie" care fusese găsită vlădicăi (Ieorghe, ci numai avuția acestuia a stârnit lăcomia domnului.

concepției cronicarului, de la atenția precumpănitoare acordată fixării și transmiterii informației, spre privilegierea aspectelor "filosofice" și etice ale istoriei.

Comentariul autorului - mai puțin extins, dar într-un mod ce tinde să devină sistematic - întovărășește în cronică și relatarea unor fapte sau întâmplări. Acesta apare ca incidentă exclamativă⁹⁸, adresare către cititori⁹⁹, formulare concluzivă¹⁰⁰, sentință în paranteză¹⁰¹, iar în cazul în care cronicarul urmărește sublinierea meritelor unui domn contemporan, probabil pentru a nu părea prea ostentativ, el caută adesea o formă în aparență atenuată, care însă, prin caracterul perifrastic, în realitate atrage atenția asupra ideii și o subliniază¹⁰². Forma cea mai complexă a comentariului auctorial, în același timp ironic și implicit, o găsim însă atunci când N. Costin se referă, pentru a caracteriza o situație, la o fabulă bine cunoscută cititorilor săi: despre înlocuirea cneazului Ardealului Ștefan Betlen cu Gheorghe Racoți, cronicarul comentează: "Spun de căiala ungarilor, cu povestea lui Esop, care scrie că broaștele fiind un butuc în loc de împărat, în locul lui au ales pre un șearpe să le fie împărat, ce era într-un iezăr"¹⁰³.

Utilizarea formei literare - figurate - pentru sporirea efectului expresiv al unui pasaj, deși, deocamdată, cantonată la un singur exemplu, denotă, totuși, o mai mare conștientizare a autorului cu privire la uneltele sale, care poate fi descoperită în scrierile lui Nicolae Costin și prin alte aspecte. Înainte de toate prin relativ frecvența prezenței a persoanei întâi auctoriale în situații care definesc și justifică planul lucrării sau diferite manevre narrative. N. Costin explică astfel dezvoltări colaterale sau paranteze¹⁰⁴, încheierea unei digresiuni¹⁰⁵, omiterea unor informații socotite ne semnificative sau, mai des, susceptibile să încarce prea mult

⁹⁸ "Iară Vișnovețchii /.../ au orânduit 500 de căzaci /.../ să aducă capul Tomșii - (uită-te la meșteșug!) - să-l închine lui" (*Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 212).

⁹⁹ "Vedzi cum orbăscu pedepșale pre om!" (*Ibid.*, p. 216); "Iată aicea să începe urgie și răsplătire de la Dumăndzlu asupra lui Ion vodă, pentru tirănia lui" (*Ibid.*, p. 231).

¹⁰⁰ "Aceste sămănături de netocmală și de neuibire între acei trei au aruncat Jicmont" (*Ibid.*, p. 274).

¹⁰¹ Exemplele, numeroase, pot fi găsite în *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, la pp. 75, 76, 88, 89, 109, 110, 111, 113, 133, 144, 147, 192, 205, 212, 216, 232.

¹⁰² Cele mai multe exemple le găsim în *Letopiseșul Țării Moldovei de la 1709 la 1711*: "... care socoteală a lui Nicolae vodă /.../ nu socotim să o hulească cineva, ce mai mult să o laude" (p. 300); "Iară și aceasta ni s-a părut cu cale să o pomenim aice" (p. 305); "... ni să pare că nu o va huli nime pre urună" (p. 307) etc.

¹⁰³ *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 185.

¹⁰⁴ "Așa vom dară să arătăm niamul daților /.../ ni-au căutat și pentru alte niamuri de începutul lor a scrie cu zăhava cititorului; socotim că de aicea ne va ajunge a scrie pe rând mai mult pentru dachi, ce niam au fost, că ni să pare că am scris deplin, care la nice un letopisăt a țării noastre, nime n-au amelitat măcar cât de puțin de acestea ce am scris noi, cu multă ostensială, den oare câte cărți streine" (*Ibid.*, p. 30). De remarcat frazarea bogată și văditul efort de a explicita și nuanța expresia. De obicei N. Costin folosește, totuși, formulări mai succinte: "Aicea ne vine rândul să pomenim" (p. 52), "am socotit a fi cu cale să scriem" (pp. 56, 85), "de carele ne trage rândul să pomenim aicea" (p. 166) "vom să arătăm" (p. 195): Multe dintre aceste expresii apar în titlurile de capitole.

¹⁰⁵ "Și atâta ne ajunge (p. 21), "Ce cât ne trebuie la rândul istoriei noastre, ne ajunge atâta" (p. 38), "să pășim de aicea la altele" (p. 42), "de aicea ne întoarcom la rândul istoriei noastre, pentru mai bună deschiderea minții cetitorului, lăsând la alții să scrie" (p. 68), "iară noi să vinim la rândul istoriei noastre" (p. 80), "iară noi, cât am socotit să fie pentru deschisul voroavei și științei noastre, am scris până aicea" (p. 91), "atâta avum a pomeni" (p. 197) ș.a.m.d.

textul¹⁰⁶; formulările prin care se semnaleză astfel de manevre narrative sunt în același timp tipizate și variate, aprijinindu-se pe anumite cuvinte sau sintagme tipice, dar diversificând "accesoriile" și cantitatea de material lingvistic utilizat.

N. Costin apelează, ca toți predecesorii și contemporanii săi, la diferite procedee destinate să stârneasce și să mențină curiozitatea cititorilor sau să le aducă mai aproape imaginea unor personaje sau întâmplări din trecut. Alături de mijloacele bine cunoscute (prolepsa, portretul, prosopopeea, exprimarea ironică, vorbirea directă, adresarea către cititor), am dori să semnalăm și un procedeu mai rar întâlnit¹⁰⁷ și anume reliefarea unor scene prin jocul timpurilor verbale, procedeul pe care, comentându-l la Bălcescu, T. Vianu îl numea "tehnica baso-reliefului"¹⁰⁸: în cuprinsul unui paragraf în care se folosesc forme ale trecutului (perfectul simplu sau compus) se detașează una sau mai multe propoziții cu verbele la prezent, subliniind în acest fel importanța acțiunii respective. Spre deosebire de Bălcescu, la care procedeul e folosit în cuprinsul relatării unor lupte, deci în scene concrete, bine determinate și mărginite în timp, N. Costin îl folosește în cazul unor narațiuni referitoare la fapte și acte mai abstracte și plasate în succesiuni cronologice mai ample¹⁰⁹, ceea ce-l face mai puțin firesc și nu atât de eficace artistic.

Nicolae Costin nu urmărește, de altfel, în mod deliberat, *frumusețea* scriiturii; el este, ca toți cronicarii - preocupat de *adevărul și moralitatea* ei; dar, prin căutarea conștientă a celor mai convingătoare mijloace de obținere a acestora, se apropie din ce în ce mai mult de punctul în care mentalitatea cronicarului va face cotitura spre cea a istoricului (pre)modern.

¹⁰⁶ Formula este în aceste cazuri: "pentru scurtarea voroaiei" (pp. 24, 141), sau, dimpotrivă, "nu le-am mai scris pentru lungimea voroaiei" (p. 141) sau "pentru să nu înmulțim povestea" (p. 275), iar soluția de înlocuire este adesea un "iproci" adăugat la sfârșitul frazei sau al paragrafului (uneori, repetarea acestui semn al clipei pe aceeași pagină capătă valori stilistice. Vezi, de exemplu, p. 142.).

¹⁰⁷ Dintre cronicarii, noi nu l-am mai găsit decât la Radu Popescu.

¹⁰⁸ *Tehnica basoreliefului în proza lui N. Bălcescu*, în *Problemele metaforei și alte studii de stilistică*, București, ESPLA, 1957.

¹⁰⁹ "Și așa, când ciua îmblă svătându-să și cumpânindu-să, sultan Suleiman porcede cu toată puterea sa asupra crăii ungureștii. Craiu Ludăvic eală și el, cu câtă oaste avea, înainte la Mohaciu și dând războiu, acolo au pierit și el și mai toată oastea ungurească pripindu-l turcii, până sosește Ian Zăpolii, domnul Ardialului, cu oaste den Ardial și a ungurimei de Sus. Cuprins-au Turcu toate locurile pe Drava și Sava și să întorc cu mare plun". (*Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, p. 170). Exemple similare, dar în pasaje mai puțin ample, se găsesc și la pp. 171, 172, 174, 177, 178, 182, 183, 211.

SIMBOLISMUL TETRAGONULUI ÎN COSMOGRAFIA LUI HONTERUS

DOINA CURTICĂPEANU

ABSTRACT. - The Symbolism of Tetrahedron in Honterus's Cosmography. The analysis of constructive details in Johannes Honterus's versified Cosmography, published in Braşov, in 1542, from the perspective of numerological symbolism, permits the identification of the principle of quarterar orientation, specific of a cosmological approach. The application of tetrahedron - cardinal points, seasons, the four elements and the parts of the world - are connected, through rigorous zodiacal correspondences, with man's life, thus confirming the isomorfism of Macro - and Microcosm.

Rudimenta Cosmographica, Braşov, 1542 - lucrarea enciclopedistului sas Johannes Honterus (1498-1549), retipărită în editie bilingvă, latină și română, într-o remarcabilă versiune realizată de Valeria Căliman, cu un studiu introductiv de Paul Binder și Gernot Nussbächer, la Editura Dacia, în 1988, adică la aproape 500 de ani de la nașterea umanistului¹ - aduce în actualitate profilul luminos al cărturarului transilvănean aureolat de o faimă europeană nu doar instantanee ci și îndelung persistentă. Elaborată în cursul iernii 1541-1542, îmbogățită atât față de varianta inițială în proză (1530) cât și comparativ cu cea provizorie în versuri (1541), ediția definitivă (1542), apărută în tipografia proprie, cuprinde, pe lângă textul alcătuit din 1366 hexametri, și 16 hărți xilografate de autorul însuși.

Fiecare din cele trei versiuni a cunoscut imediat după apariție reeditări succesive în mari centre europene (numai la Zürich, 15 ediții), eşalonate de-a lungul unui interval de 150 de ani, până la 1692. Hărțile din *Cosmographie* au fost la rândul lor reproduse, cum rezultă din investigația lui Gerhard Engelmann, în alte 126 de publicații, vreme de 162 de ani, fapt statistic elocvent în sine pentru recunoașterea continentală a însemnătății operei autorului braşovean.

Meritelor valorice și de prioritate, puse în evidență de studiul impecabil ce însoțește ediția, li se adaugă, pentru cititorul de astăzi al Cosmografiei, specificul aparte, de cântare poetică a Lumii din "dalbele zori" ale zilelor primordiale, de când "formate au fost mai întâi ale vieții substanțe". Se verifică și în cazul acestei lucrări convingerea exprimată de Miron Costin în predoslovla poemului filosofic *Viața lumii*, cu referire expresă la Homer și Vergilius, că "incepăturile" țărilor, împărățiilor, lumii, deci întemeierile, reprezintă motivele

¹ Johannes Honterus, *Rudimenta Cosmographica. Elementele Cosmografiei*, Braşov 1542, textul original latin și traducerea în limba română de Valeria Căliman. Cu o introducere de P. Binder și G. Nussbächer, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1988

preferate ale scrierilor în versuri. Prin materia inclusă în ampla desfășurare hexametrică, opera lui Honterus, inspirată din izvoare ilustre (Ptolemeu, Pomponius Mela, Petrus Apianus) deschide largi orizonturi contemplației cititorului actual, cu atât mai mult cu cât acestuia nu-i mai revin îndatoririle de memorizare pe care, dat fiind uzul didactic al cărții, le va fi avut lectorul din veacul al XVI-lea.

Schema tratării geografiei amintește de a vechilor autori de școală medievali, a căror imagine despre lume avea în centru o zeiță atotputernică - Phisis sau Natura - și care prezentau istoria universală ca "succesiunea unor figuri exemplare retorice"². În asemenea opere, datorate unor poeți și filosofi totodată, organizarea generală a materiei în două unanim consacrate secțiuni - Macrocosmus și Microcosmus - luminează faptul că omul e creat după model macrocosmic (Bernardus Silvestris, *De universitate mundi*), sau că Natura e instanța mijlocitoare între Dumnezeu și om (Alain de Lille, *Planctus Naturae*). Subdiviziunile lucrării lui Honterus aduc în minte și mai îndeaproape ordinea tratării din *Enciclopedia* lui Isidor din Sevilla, a cărei succesiune este următoarea: pământul, lumea, Asia, Europa, Libia (ca singura țară cunoscută în Africa), insule, promontorii, munți, alte multe "denumiri de locuri"³. Dincolo de procedeele și stilul acumulărilor enumerative, de maniera descrierii în forma catalogului poetic, numitorul comun al acestor scrieri e uimirea în fața grandioasei lăpturi arhitectonice a Universului, dinaintea minunățiilor fără număr ale Naturii. Și la Honterus, în versurile inițiale din *Cosmografie*, aprehensiunea de geografie matematică e a unui autor în egală măsură fascinat de profunzimea văzduhului astral și de nesfârșirea orizontului pământesc. Elipsa privirii include, aici, harta cerului - orbitele sferelor, aștrii "cei fierși", puzderia "călătoarelor stele", "nebulosa diafană" a Căii Lactee, planetele și zodiile - de asemenea, atlasul terestru, unde considerarea din înalt surprinde pământul ca "*Insulă, chiar și peninsulă, istm uneori, după cum/ Apele ce îl înconjoară o formă îi dau și-un aspect*". Așa că în viziunile Antichității latine târzii, la Statius de exemplu, unde ne întâlnim cu reducerea Naturii la cele patru elemente, și în versurile lui Honterus temelia mundană se prezintă circumscrișă de același patralater:

"Lumea de jos e pământul și apa, aerul, focul,
Ca elemente primordiale de noi cunoscute,
Din preschimbările cărora toate ce sunt se nascură
Tot ce creat-a Natura, în ele din nou se transformă."

² E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul mediu latin*, în românește de A. Ambroșiu, Editura București, 1970, p.133

³ Id., *Ibid.*, p.22

Sub ochii cercetătorii ai "astrologului", "emisfera de sus" și cea "inferioară" apar legate printr-o inextricabilă rețea, hărăzită să ne deslușească hașura marilor structuri armonizante:

"Chiar cele patru, pe rând, anotimpuri legate-s de zodii

Taurul, Berbecul, Gemenii, a primăverii stele.

Cancerul, Leul furios și Fecioara sunt stele de vară.

Toamna se vede Scorpionul, cu lancele-i Săgetătorul.

Iarna adusă-i de Pești, Capricorn, Vărsătorul de apă.

Și elementele lumii legate-s de câte trei zodii:

Leul, Berbecul și Săgetătorul au focul la bază.

Taur, Capricorn și Fecioara-ntrit reprezintă pământul.

Gemenii, Cumpăna, Vărsătorul de apă de aer se leagă.

Racul, Scorpionul și Peștii drept element au ei apa"

Ni se vorbește în felul acesta de unitatea vieții omului și-a vieții cosmice, precum în textele *Upanișadelor* despre conexiunile între individ și Univers. Dacă în *Mitul lui Purusha*, dezmembrarea uriașului cosmic primordial, în scopul alcătuirii din aceeași sursă a Universului și-a oamenilor, aducea sub ochi vedenia de mare forță sugestivă a echivalenței exacte între macrocosm și microcosm, în versurile umanistului transilvănean putem întrezări, profilată pe fundalul grandios al firmamentului, silueta hiperbolizată a trupului uman funcționând prin conectare la priza zodiacală. Nici astfel indusă, viziunea totalizatoare nu e mai puțin pregnantă decât aceea pe care, în poezia românească de mai târziu, ne-o va transmite omologarea din versurile lui Dan Botta. La Honterus, specifică rămâne minuția trasării din graficul determinismelor zodiacale:

"Zodia-și revendică sieși în parte a membrilor soartă.

Capu-i supus de Berbece, grumajii de Taur ocrotiți.

Gemenii brațele călăuzesc, iar Cancerul pieptul.

Leul conduce el umerii, pântecul zodia Fecioarei.

Cumpăna ține ea șalele, partea de jos Scorpionul,

Coapsa Arcașul o mișcă, genunchii Capricornul

Gamba și talpa le sprijină ei Vărsătorul și Peștii."

În plus, configurațiile sugerate de "geometria" *Cosmografiei*, unde fiecăruia din cele patru anotimpuri (elemente) le corespund câte trei zodii, instituie și un principiu de orientare în ceea ce Honterus numește "a lumii-mpărțire" - *tetragonul*. E vorba despre un criteriu de mare eficiență în toate civilizațiile tradiționale. Cum se știe, vechii astrologi își trasau horoscopul în

forma patrulaterului cu laturile ocupate de câte trei semne zodiacale. În orașul indian al celor patru caste, cartierele diverselor grupuri erau dispuse în ordinea punctelor cardinale - *Brahmanii* la nord, *Kshatriya* la est, *Vaishya* la sud și *Shudra* la vest - iar acestea la rândul lor erau puse în legătură cu unul din cele patru elemente sau anotimpuri, ori cu o culoare distinctivă. Temeiul unei atari situații e de căutat, subliniază R. Guénon, în faptul că planul tradițional al orașului reprezenta imaginea Zodiacului; aici putea fi regăsită corespondența punctelor cardinale cu anotimpurile, a solstițiului de iarnă cu nordul, a echinoxului de primăvara cu estul, a solstițiului de vară cu sudul și a echinoxului de toamnă cu vestul. Alegerea tetragonului pentru trasarea formei orașului exprimă adeziunea la figura care sugera în cel mai înalt grad ideea unei construcții durabile - stabilitatea⁴.

Urmărită în univers biblic, configurația tetragonului, din impozanta reconstituire a *Numerilor*, poate fi descoperită în felul "așezării taberilor" împrejurul "cortului întâlnirii", potrivit succesiunii punctelor cardinale, începând de la răsărit, cu grupul principal (tabăra lui Iuda), spre miazăzi (tabăra lui Ruben), apoi spre apus (tabăra lui Efraim), în fine spre miazănoapte (tabăra lui Dan). Aici, plasarea în perimetrul mării adunări de oștiri și seminții eternă și cuaternă, cele douăsprezece seminții fiind repartizate trei câte trei pe fiecare din laturile unui patrulater închipuit de direcția punctelor cardinale; în mijlocul taberelor și împrejurul "cortului întâlnirii" era plasată tabăra Leviților, "care n-au intrat în numărătoarea aceasta". Remarcând similitudinile cu dispunerea adoptată în India castelor, R. Guénon subliniază, în ce privește Israelul, corespondența simbolică între cele douăsprezece seminții și respectivele semne ale Zodiacului. Mai mult, referindu-se la descrierea apocaliptică a Ierusalimului ceresc, observă că ea reproduce aidoma așezarea taberelor "copiilor lui Israel", din pagina *Vechiului Testament*, în ultimă analiză, forma tetragonului horoscopic:

"Și mi-a arătat cetatea sfântă, Ierusalimul,

Care se pogora din cer, de la

Dumnezeu...

Era înconjurată cu un zid mare

și înalt. Avea douăsprezece porți

și la porți, doisprezece îngeri. Și pe ele

erau scrise niște nume; numele

celor douăsprezece seminții ale fiilor lui Israel.

Spre răsărit erau trei porți;

⁴ R. Guénon, *Lo Zodiaco e i punti cardinali*, in *Simboli della Scienza sacra*, trad. di Francesco Zambon, Adelphi ed. Milano, 1992, p.96

spre miazănoapte, trei porți; și spre apus trei porți.

Cetatea era în patru colțuri și
lungimea ei era cât lărgimea."⁵

Aceste douăsprezece porți - accentuează Guénon - corespund celor douăsprezece semne zodiacale. La rândul lor, acestea din urmă apar în textul *Apocalipsei* sub forma celor douăsprezece fructe din Pomul vieții, care, aflat "în mijlocul pieții cetății, rodea douăsprezece feluri de rod, în fiecare lună", adică întocmai potrivit succesivelor poziții ale Soarelui în Zodiac de-a lungul anului⁶.

În decupajul spațial din prima parte a *Cosmografiei* lui Honterus, unde autorul privilegiază principiul ordinii cuaternare, pe lângă elemente, anotimpuri și punctele cardinale, sunt menționate și "cele patru opusele părți ale lumii", de unde se iscă vânturile. Textul cosmografic ne prezintă o "poetică" imagine a cuprinsului terestru "*împrejmuit la dreapta și stânga de-a pururi de adieri mai ușoare ce-n vrajbă potrivnic se-nfruntă*". "Legarea" pământului, la cele patru colțuri ale sale, de către tot atâtea vânturi, particularizează aici o "acțiune" care ne este cunoscută din contextul mitologic mai larg al "legării", unde ființele pot fi paralizate prin asmuțirea asupra lor a celor opt vânturi, a "Vântului turbat" sau a "Vântoaselor". În speculațiile cosmologice indiene, elementele ce alcătuiesc Universul (totodată și corpul uman) apar legate prin vânturi (sufluri, în cazul trupului) într-o veritabilă "îșătură pneumatică"⁷. Ruperea acestor "fire cosmice" (vânturile) echivalează, scrie Mircea Eliade, cu dezintegrarea Universului, cu regresivitatea lui în Haos⁸. La o similară imagine a celor patru vânturi face recurs și D. Cantemir în paginile *Divanului*, din dorința vizualizării sistemului echivalențelor, de care vorbește Înțeleptul:

"De aceea, oricine se numește om și se slujește de ocârmuirea unei minți întregi, să socotească cu toată grija și cu tot de-amănuntul, și socotind să înțeleagă ce este lumea, adică ce este trupul său, și ce este el, adică ce este sufletul său... Și socotind acestea, să vadă că toată lumea se slujește de două lucruri: de lumină și de întuneric, adică de bine și de rău, și că deasupra acestor două suflă cât pot de tare patru vânturi care se luptă între ele, adică împărăția cerului și sufletul, împărăția lumii și trupul. Cerul și sufletul tind spre partea binelui, adică se luptă pentru lumină și împotriva întunericului. Lumea sau împărăția lumii se țin împreună cu

⁵ *Apoc.*, 21, 10-16

⁶ R. Guénon, *Ibid.*, p.98

⁷ A. Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Ed. Minerva, București, 1988, p.305

⁸ M. Eliade, *Méphisophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962, p.212-214

trupul de partea răului și împotriva luminii."⁹

Spre deosebire de construcția binară a discursului ontologic al Înțeleptului din *Gâlceava* lui Cantemir, la Honterus configurația cuaternară îndeplinește rolul care i-a fost îndeobște atribuit, anume cel de promotor al cosmologiei. Vorbind de "aplicațiile" tetragonului în opera lui Honterus - elementele, punctele cardinale, anotimpurile, ca diviziuni spațiale și temporale - nu putem omite să remarcăm structurarea cărții însăși în patru părți, adică întemeierea lucrării pe un principiu de stabilitate, menit să contrabalanseze instabilitatea de care ea vorbește în atâtea feluri. Astfel, Cărțile a II-a și a III-a, consacrate geografiei terestre, ni se înfățișează sub semnul unei constatări mai curând de poem filosofic dedicat fragilității și vremelniciei:

"Vreamea își schimbă mereu șovăielnicul curs de sub soare
Și nestatornice-s toate ce-există de-a pururi în lume.
Noi așezații coloni preschimbă de locuri vechi nume,
Nu dăinuiește nimica, cât zodia este de lungă"

În șirul acumularilor enumerative de ținuturi, ginți, așezări, bogății, orașe, provincii, țărmuri, ape etc., determinantele succinte sunt menite să releve individualitatea locurilor, să le resuscite, fugitiv, faima de odinioară: "Nobil Corint, în meșteșugul aramei", "Eleusis, în slujba lui Ceres", "Cumae, templul Sibilei", "Paestum, cu două recolte de roze", "Delphi, vestit prin Apollo". Prezentul geografiei reale e parcurs în sensul luminării conturelor unei geografii ideale; vestigiile, ca repere într-un peisaj intens spiritualizat, dau seama despre trecut și "antica lui trufie", ca într-o "panoramă a deșertăciunilor" avant la lettre:

"Sfântul Iordan, ce se naște din două izvoare surori,
Trece prin văi și frumoase pășuni și ape dușmane
Până dispăre de tot, înghițit de Marea Moartă.
Odinioară aici pedepsit-a chiar Domnul desfrâul,
A nimicit el Sodoma cu flăcări de fum și pucioasă
Și Ierihonul urmă, având parte de-o altă pedeapsă.
Astăzi aceste pământuri deșarte-s de vechii coloni și doar
Timpul dezgroapă și caută vestigii din vremuri apuse."

Descrierile sumare dar exacte, definițiile lapidare însă atotcuprinzătoare aparțin unui dicționar geografic poetizat, unde suplețea caracterizării amintește dexteritatea mânuirii ustensilelor cartografice, în timp ce precizia inechivocă și surprinzătoare a determinărilor pare să reproducă infalibilitatea compasului:

⁹ D. Cantemir, *Divanul*, ed. îngrijită și stud. introd. de V. Căndea, EPL, București, 1969, p. 134

"Ceylon de soartă ascuns pe al pământului centru
Vede în luciul zării la fel coborâți cei doi poli"

Grație mobilității nedezmințite a privirii, cuprinderea de la înălțime, dintr-o perspectivă care mult mai târziu va fi proprie arheologiei aeriene, apare dublată, pe-aceeași pagină, de sesizarea acută și fină, în priză directă a realității olfactive a lumii:

"...Iar mai departe sunt vechi așezării caldeene
Orchea și Persepolis, cu acestea mai e Hecatomfilos
Susa la fel locuită ca holdele din Babilon.
Spre deosebire de solul scăldat de mările două
Sunt munții stâncoși și întinse deșerturi de-asemeni.
Aste regiuni - ce se zice - despart fericita Arabie
Și-s așezate departe și de Nabathea spre est,
Iară pancheii și oștile celor pygmei se-ndreaptă cu
Arme de luptă înfiorătoare spre Saba cea îmbelșugată.
Seva de mirt și parfumul tămâii domnește aicea
Smirna cea îmbălsămată și-a scorțișoarei aromă.
Mirtul se scurge în picuri din scoarța bătrânului nard.
Azi saraceni-s stăpâni peste înmiresmatele locuri
Câmpuri și lanuri iar Meca, superbă, vestit loc de rugă
Alte orașe celebre..."

Ceea ce ni se propune în felul acesta nu e o pur și simplă etalare de atlas; proiectată în profunzimea seculară, informația din zarea geografică ne parvine nimbă de vii reverberații mitologice, prin care, deasupra intervalelor separatoare ale timpului, lumea își manifestă, nealterată, continuitatea. Exemplele ce ni se oferă sunt numeroase. Fixând pe hartă conturul Siciliei, Honterus ia în considerare coordonatele reliefului și legendei totodată, adică munții Tenacris, pe "Ceres mănoasa", Ciclopții, promontoriile, capul Pelorum, Lilybeum, "mărețul Pachynum", Etna, "vestitul Vulcan" și templul Venerei. Spre a ne convinge de virtuțile evocatoare ale acestei selecții puse în joc de autorul transilvănean, merită să parcurgem în paralel secvența siciliană din prima carte a splendidei *Raptus Proserpinae*, alcătuită de Claudian în anii 396 - 402:

"...Trinacria quondam
Italiae pars magna fuit; sed pontus et aestus
Mutavere situm. Rupit confinia Nereus

Victor et abscissos interluit aequore montes
 Parvaeque cognatas prohibent discrimina terras.
 Nunc illam socia ruptam tellure trisulcam
 Opposuit natura mari: caput inde Pachyni
 Respuit Ionias praetentis rupibus iras;
 Hinc latrat Gaetula Thetis Lilybaeaeque pulsat
 Brachia consurgens; hinc indignata teneri
 Concutit obiectum rabies Tyrrhena Pelorum.
 In medio scopulis se porrigit Aetna perustis
 Aetna Giganteos numquam tacitura triumphos,
 Enceladi bustum, qui saucia terga revinctus
 Spirat inexhaustum flagranti vulnere sulphur.⁹

Întemeiată pe-aceiași piloni mitologici, reprezentarea epică a poetului, la fel cu reconstituirea geografului, se prezintă ca succesiune de cadre având drept ax central eternitatea prezentă a Vulcanului. Chiar și îndepărtarea de "siculele pământuri" se face, la cei doi autori, în aceeași direcție legendară: Ida, "al lui Jupiter leagăn", la Honterus, "mărețul pisc", de unde, la Claudian, Jupiter scrutează lumea, încredințându-i Venerei gândul său tainic - legat de "candida Proserpina"¹⁰.

Dacă primele trei cărți constau dintr-o trecere în revistă a "celor esențiale" referitoare la cer, pământ și mare", create de "cel prea puternic", ultima parte a *Cosmografiei* e dedicată domeniului creației secundă, adică fapturilor omului, stăpânit de "scânteierea divină", prin "munci și arte". Rezultat al "năzuinței spre bine", lucrarea omenească are rostul de-a contracara moartea, "ca rod al blestemului groaznic". Singurul fir ce pare a mai lega pământul de cer e nostalgia irepresibilă a paradisiului pierdut. Privirea coboară în lumea "mai mică din preajmă", unde cercetarea de aproape ia chipul planșei de anatomie, ierbarului prodigios, nomenclatorului exhaustiv de meserii, invenții, veșminte, mâncăruri, obiecte, ustensile, boli. Vocea se stinge neașteptat; invocând Muza, autorul pune capăt "cântării", transmițând altora datoria de a-l continua.

¹⁰ Claudiano, *Il rapimento di Proserpina. La guerra dei Gott*, testo latino a fronte, BUR., Milano, 1988, p.60

PÂNEA PRUNCILOR, BĂLGRAĐ, 1702

FLORINA ILIȘ

RÉSUMÉ. L'analyse linguistique du catéchisme catholique roumain *Pânea pruncilor*, paru en 1702 à Bălgrad, nous confirme l'affirmation de son auteur Duma Ianiș que son oeuvre est une traduction d'un texte hongrois, destiné aux prêtres roumains qui ont accepté le catholicisme.

La dédicace du texte est écrite, selon notre opinion, directement dans la langue roumaine.

În încercarea de recuperare a manifestărilor spirituale românești de la sfârșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII se înscrie și aducerea în lumină a unor cărți tipărite în această perioadă, cărți situate în aria de întrepătrundere a religiosului, politicului și culturalului. Readucem astfel în discuție *Pânea pruncilor*, tipărită la Bălgrad în 1702, cu grafie chirilică, un catehism catolic destinat românilor atrași de perspectivele promițătoare ale unirii cu biserica Romei.

În aceste momente tulburi ale tratatelor purtate de unii episcopi români în vederea unirii religioase cu biserica Romei, când unii preoți mai oscilau între Apus și Răsărit, iar drepturile promise de împărat celor care aderau la Unire erau încă neclare multor români, armata de iezuiți ai contrareformei pregăteau terenul religios și politic pentru primirea românilor transilvăneni în sfnul bisericii catolice. O inițiativă necesară în acest sens era și tipărirea unor cărți de educație și de morală catolică destinate preoților români interesați de Unire.

Astfel prin grija și cheltuiala mitropolitului primat al Ungariei, cardinalul Leopold Kollonich, implicat direct în tratativele pentru Unire, ca personalitate oficială a curții de la Viena, apare la Bălgrad în 1702, catehismul catolic *Pânea pruncilor*.

Din "Epistolia închinătoare" reiese că "această de iznoavă frântă *Pânea pruncilor*" este închinată "vrâdnicului Măriei-sale craiului preoțescu Kolonici Leopold cardinalișului sfintei de obște besearicii Rome, arhiepiscopului Estergomului și marelui Ișpan același Varmeghie, capului Țării Ungurești, cântăreșului celu mai mare, mai marelui următorilor sfintului Ioann de la Ierusalim, comendatoriul egri și maiberghi, a înălțatului împărat a Romei și a craiului încoronat al Țării Ungurești, sfîtnicului mai din lăuntru Eminenții sale" de către "caplanii cei smeriți ai Eminenței tale, păstorii sufletești a besearicii unite din Ardeal".

Cea dintîi pagină a textului ne lămurește și asupra conținutului său religios, este vorba despre "învățătura credinții creștinești strînsă în mică șumă, care o au scris în mici

întrebăciuni și răspunsuri ungurești cinstitul Pater Boroneai Laslo parochușul besearicii catholicești de la Bălgrad, și s-au întorsu în limba românească de Duma Ianășu de la Bărbantși".

Datarea precum și localizarea textului nu ridică nici un fel de problemă istoricului literar, atît anul apariției, 1702, cît și localitatea în care s-a tipărit cartea, Bălgrad, fiind menționate pe foaia de titlu. În ceea ce privește tipograful care s-a ocupat de tipărirea *Pânii pruncilor*, Ion Mușlea ne demonstrează, într-un studiu din 1941, că acesta nu putea fi altul decît Mihail Iștvanovici, aflat în acea perioadă la Alba-Iulia. Același Ion Mușlea în studiul său de istorie literară dedicat acestei tipărituri, identifică în persoana lui Pater Boroneai Laslo, nume ce apare în foaia de titlu, pe preotul Paul Ladislau Baranyi, un fel de sfătuitor oficial, numit pe lîngă mitropolitul Teofil de Alba-Iulia.

După cum reiese din foaia de titlu *Pânea pruncilor* este întocmită sub forma unor întrebări și răspunsuri, mult mai ușor de urmărit și de înțeles de către credincioșii români doritori să-și însușească cît mai corect, din punct de vedere teologic, noua credință. Catehismul cuprinde nouă părți: Despre credința creștinească, credoul, tlcuirile sfintei Troițe, despre nădejde (rugăciune, Tatăl nostru, "mulțămirea ingerului către Maria"), despre ștergerea păcatelor, despre dragoste (cele zece porunci), despre sfințenie (botezul, ungerea cu mir, pocălnie, rînduiala bisericii, căsătoria), despre păcatele cele de moarte (mînie, scumpie, pizma, lăcomia, leanea a facerii de bine, poruncile bisericii, înția, a doua și a treia "împotrivire").

După cum se poate observa și din cuprinsul acestei cărți sînt explicate aici sub formă de întrebări și răspunsuri rugăciunile fundamentale creștine pe care credinciosul român trecut la Unire le va privi de acum înainte dintr-un unghi catolic, înțelegînd odată cu explicarea rugăciunilor și cele patru deosebiri fundamentale ce despărteau biserica apuseană de cea răsăriteană, diferențieri asupra cărora se insistă în mod deosebit în *Pânea pruncilor* (capul bisericii creștine este papa de la Roma, pîinea nedospită este suficientă pentru cuminecătura, între rai și iad se interpune purgatoriul, iar purcederea Duhului Sfînt vine atît de la Tatăl cît și de la Fiul).

Peregrinările celor două exemplare cunoscute ale *Pânii pruncilor* sînt lămurite cu lux de amănunte de către Ion Mușlea în studiul său consacrat acestui text.¹

O problemă interesantă pe care se pare că o ridică această de "iznoavă frîntă Pânea pruncilor" este aceea dacă într-adevăr traducerea ei s-a făcut dintr-un catehism maghiar, după

¹ Menționăm că pentru studiul lingvistic al textului am revăzut amîndouă exemplarele existente în Cluj, unul dintre ele se află la Biblioteca Academiei, iar celălalt aparține Bibliotecii universitare "Lucian Blaga".

cum se susține în foaia de titlu, interpretare spre care înclină Ion Mușlea cât și Ștefan Pașca, sau, după cum afirmă Ion Gheție, (și anume) că Popa Duma din Bărbantși ar fi cunoscut numai o versiune bănățeană a catehismului catolic.

Din păcate nu se cunoaște cu exactitate nici un exemplar al presupusului catehism maghiar pentru a putea fi confruntat cu textul românesc. Rămîne ca un studiu lingvistic aprofundat să poată oferi unele indicii referitoare la proveniența acestui catehism catolic pentru români.

În ceea ce privește aspectul fonologic se pot preciza cîteva particularități specifice textului popii Duma Ianăș². O trăsătură generală de menționat este producerea epentezei lui i: pînile (p. 133r), mînilor (p. 18r), sporadic mai întîlnim însă și mînille (p. 22v). De asemenea este prezent și fenomenul diftongării lui o în exemple cum ar fi roade (p. 9r), sau poartă (p. 81r), dar absent în alte cazuri, corona (p. 17v), șopta (p. 3r), groza (p. 80r). În aceste din urmă cazuri absența diftongării poate fi pusă însă și pe seama pronunției unui o deschis în această zonă. De notat este, de asemenea, folosirea lui ea pentru e în exemple cum ar fi cădearea (p. 37r), realele (p. 37v) sau e: a în detorie (p. 49r), detori (p. 100r), dereaptă (p. 124r). De asemenea se constată în unele cazuri reduplicarea lui i, cum ar fi vilața (p. 43v), împărăția (p. 44r), dihanția (p. 44r), pilatră (p. 66r), precum și conservarea lui i inițial în exemple ca ispovedi (p. 132r), ispăși (p. 28r).

Interesant de semnalat este și situația oarecum aparte în ceea ce privește consoanele dz - z. Se poate afirma că în ansamblu *Pânea pruncilor* s-a hotărît pentru z, Dumnezău (p. 34r) zici (p. 35v), dar apar sporadic și forme cu dz, dzlice (p. 8v), credzu (p. 8v), Dumnedzău (p. 8v).

În ceea ce privește ȝ și j situația pare oarecum limpede, se poate lesne constata preferința pentru ȝ, batȝlocurit (p. 17v), ȝurămînt (p. 70v), ȝuplneasa (p. 21v).

De asemenea se mai păstrează în text h în loc de v în exemple cum ar fi hiclean (p. 25r), dar și h în loc de f, pohtă (p. 13r), hirea (p. 92v).

Deși mai rar pot fi însă întîlnite grafii cu ș, j, duri în exemple ca slujaște (p. 109v) sau greșaste (p. 85v), precum și preferința pentru ș în loc de s, deșchidă (p. 19r). De remarcant este și prezența unui t nealterat featele (p. 109v), feate (p. 109v).

Un fenomen interesant este și preferința, în unele cazuri pentru v în loc de u în vare (p. 138v) sau varecine (p. 83r), fenomen pe care Ștefan Pașca îl explică prin influența maghiară. O ultimă particularitate fonologică pe care ținem să o semnalizăm este aceea a

² În ceea ce privește paginația cărții, pentru ușurința cercetării, am păstrat numerotarea filelor originală, și nu am numerotat fiecare pagină, folosind indicația recto și verso.

prezenței formelor verbale iotacizante, să rămlie (p. 97v), să pue (p. 104v), să auză (p. 90v), să cei (p. 132v).

Și din punct de vedere morfologic textul popii Duma din Bărbanți prezintă unele particularități interesante. În ceea ce privește morfologia substantivului semnalăm oscilații între genitivul feminin în ei și cel în îi: spargerea casei (p. 81r) față de spargerea casii (p. 81r).

Mai notăm, de asemenea, numeroasa utilizare a infinitivelor lungi substantivizate, *meargerea* (p. 54v), *facere* de cruce (p. 94v), *punere* de sare (p. 94v). Un interesant substantiv s-a folosit pornind de la verbul a să vîrși, și anume *săvîrșit*, care are sensul de *veci, sfârșit*.

O neobișnuită schimbare de gen semnalăm în sintagma *răsărta soarelui* (p. 147v).

În unele cazuri nesigur pe forma corectă, popa Duma folosește și forma mai arhaică: *Ce iaste răpirea sau răpitura?* (p. 82r).

Semnalăm în unele cazuri antepunerea adjectivelor calificative: *neșters sămna* (p. 93r), *destul facere* (p. 62r). Mai notăm, de asemenea, o interesantă formă de superlativ absolut *foarte în mare perire* (p. 107r).

De remarcat este și prezența unor forme de adjectiv nehotărît, cum ar fi *niscari* lucruri (p. 68v), *niscare* slove (p. 68v).

Un fenomen interesant păstrat în textul popii Duma îl dezvăluie folosirea pronumelui relativ *care* articulat: *care* (p. 11v), *carîi* (p. 76v), *carole* (p. 8v).

Mai adăugăm, de asemenea, adjective demonstrative cu genitiv de tipul: *oca aceștiia* (p. 64v), precum și formele rotacizate ale pronumelui negativ în dativ, *nimărul* (p. 87v), *nimărula* (p. 88r).

Morfologia verbului ne oferă interesante aspecte de semnalat. Mai întâi remarcăm o oscilație între forme diferite la indicativ prezent, persoana a III-a, *lucră / lucrează* (p. 16r).

Formele verbale iotacizate sînt destul de curențe în text, *să ceae* (p. 132v), *să găteaze* (p. 104v).

La imperfect se mai păstrează uneori o variantă etimologică cum ar fi *mergia* (p. 21v). De asemenea la conjunctiv prezent avem forme ca, *să învingere* (p. 20r), cu valoare predicativă.

Adeseori nu se mai face distincția la formele de persoana a III-a singular și plural, era *adunași* (p. 20v).

La condițional prezent și perfect, auxiliarul prezintă la persoana a III-a singular formele *are veni* (p. 141r), *am fi viiat* (p. 11r).

O formă verbală aparte este construcția imperfectului, sau a perfectului compus cu gerunziul, era vorovind (p. 15r), au fost stropind (p. 18r), au fost ducind (p. 18r).

Mai consemnăm în regimul cazual cerut de verb, sintagma *a create visului* (p. 117r).

Din punct de vedere sintactic remarcăm folosirea abundentă a unor atribute verbale, avînd uneori chiar o ușoară valoare predicativă "dîreptii cu mare nădejde așteaptă binele venitoriu" (p. 35v), sau "pre fiul său cel venitoriu" (p. 14v) "duh veztoriu" (p. 26 r).

Topica ne apare pe alocuri oarecum străină de spiritul limbii române, a o scoate însă "neromânească" așa cum face Ștefan Pașca ni se pare oarecum exagerat. Este foarte adevărat că apar dislocări neobișnuite mai ales în sintagmele verbale: "s-au vrut putea omul mîntui" (p. 12r), "să i să mintea înfirbinte" (p. 42r) "de va în toate uni-să cu voia lui Dumnezeu" (p. 46v) "de va omul ținea naintea ochilor" (p. 66r), topică considerată de Ștefan Pașca tributară limbii maghiare.

Dar nu este lipsit de importanță să semnalăm că fiind vorba și de explicarea unor rugăciuni pe care orice creștin și mai ales preot le cunoștea bine (credoul, Tatăl nostru, cele zece porunci) limba românească a luat-o înaintea popii Duma, lăsînd la o parte textul maghiar.

Spre ilustrare credem că ar fi interesant de urmărit rugăciunea Tatăl nostru : "Tatăl nostru care ești în ceriu, să să sfințească numele Tău, vie împărăția ta, fie voia ta, cum în ceriu așa și pe pămînt, plînea noastră de toate zilele, dăni-o noao astăzi, și ne iartă păcatele noastre, cum iertăm și noi greșiților noștri, și nu ne duce pre noi în năpaste, și ne slobozi pre noi de tot răul, amin."

Scriind această rugăciune evident popa Duma nu avea nevoie să urmărească cuvînt cu cuvînt textul maghiar, rugăciunea fiindu-i prea bine cunoscută.

În ceea ce privește "Epistolia închinătoare" înclinăm să credem ca a fost scrisă direct în românește. Probabil textul tradus i-a fost înmînat de popa Duma lui Ladislau Baranyi, acesta comandînd apoi "epistolia închinătoare" "caplanilor" bisericii unite din Bălgrad. În sprijinul acestei idei vine și numerotația diferită a paginilor "epistoliei" față de restul textului, este numerotată fiecare pagină nu fiecare filă, de asemenea numerotarea se face în josul paginei și nu în colțul din dreapta sus. "Epistolia" este semnată apoi de "caplanii cei smeriti", de "păstorii sufletești a besericii unite din Ardeal".

Și nu în ultimul rînd, se poate remarca topica curgătoare a "epistoliei", în comparație cu unele expresii neobișnuite pentru limba română din restul textului.

În privința lexicului semnalăm existența unor cuvinte calchiate din limba maghiară: *čude* (p. 19v) după ung. *csodál*, însemnînd minune, *băsașu* (p. 30r) după ung. *bos(s)zú*, care

încamnă *ură*, *furie*; *aldăș* (p. 76v), după ung. *áldás* = fericire, binecuvintare, *aldul* (p. 72v), după ung. *áld* = a binecuvînta, *golgiu* (p. 69v), după ung. *gyolcs* = *pinză*, *chinč* (p. 59r), după ung. *kincs* = comoară, bogăție, *bintăluială* (p. 59r), după ung. *buntet* = a pedepsi, *vig* (p. 24r), după ung. *vég* = sfârșit, etc.

Un număr mare de neologisme de origină latină au intrat în limba română prin filiera textelor maghiare catolice: *porgatorium* (p. 10v), *indulgenția* ("spre limba latinească", p. 59r), *liturghie* (p. 74r), *testamentom* (p. 135r), *abștinenția* ("adică rumânește răbdare" p. 131r), *șentromul* (p. 108r), *prejbiter* (p. 103r), *mișe* (p. 98r), *sacramentom* (p. 96r), *șermonii* (p. 94v), *elementom* (p. 93r), etc.

O altă caracteristică lexicală a *Pânii pruncilor* este preferința pentru derivarea cu sufixe. Se întrebunțează destul de des formele lungi de infinitiv ca substantive: *biruire* (p. 116v), *meargerea* (p. 50r). Suffixul *-iu* este foarte des întrebunțat: *venitoriu* (p. 14v), *agiutoriu* (p. 35v), *sfințitoriu* (p. 67r), *descumpănitoriu* (p. 67r), de asemenea și sufixul *-ciune*: *fericăciune* (p. 43r), sau cu *-nic*: *priatnic* (p. 82r).

Un fenomen lexical interesant de semnalat este derivarea cu prefixul negativ *-ne*, scris încă separat, *ne direaptă* (p. 124r), *ne despărțită* (p. 82r).

Mai sînt prezente în text unele cuvinte arhaice caracteristice secolelor anterioare: pluralul arhaic, *lacrămi* (p. IV), *răpșitoare* (p. VI) = a răpi, *a viia* = a trăi, *meserirea* = mila (p. 36r).

Concluzia care se impune, cu precădere, pe marginea acestor observații lingvistice nu este străină de afirmația popii Duma Ianăș din foaia de titlu, și anume că *Pânea pruncilor* ar fi fost "întoarsă" pe românește urmînd un presupus catehism maghiar întocmit de către Ladislau Baranyi și destinat preoților români care au aderat la unirea religioasă cu biserica Romei.

Nu putem însă pune capăt acestor considerații înainte de a face unele precizări absolut necesare la concluzia formulată mai sus. Menționăm, astfel, că, așa după cum am arătat în cercetarea noastră, "Epistolia închinătoare" pare să fi fost scrisă de la bun început în limba română.

O altă idee care ni se pare demnă de a fi reținută este aceea că transpunerea în românește a rugăciunilor fundamentale (Tatăl nostru, crezul) cunoscute de orice creștin, precum și a tablei celor zece porunci nu impunea cu precădere o traducere cuvînt cu cuvînt din catehismul maghiar, ideea în sprijinul căreia vine și acuratețea limbii și analiza lexicală în raport cu restul textului tributari, pe alocuri, topicii limbii maghiare.

BIBLIOGRAFIE

- *** *Pânea pruncilor*, Bălgrad, 1702.
- Mușca, Ion, *Pânea pruncilor (Bălgrad - 1702) Din istoria unei cărți vechi românești în Omagiu profesorului Ioan Lupăș*, București, 1941.
- Pașca, Ștefan, *Pânea pruncilor (Bălgrad - 1702) în Dacoromania*, vol X, partea a II-a, București, 1943.
- Tamas, Lajos, *Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente im Rumanischen*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1966

DOSOFTEI ȘI ÎNCEPUTURILE TRADIȚIEI CULTE ÎN POEZIA ROMÂNEASCĂ

GHEORGHE PERIAN

RÉSUMÉ. - Dosoftei et les débuts de la tradition cultivée dans la poésie roumaine. Dans cette étude, en analysant l'oeuvre poétique de Dosoftei, le métropolitain de la Moldavie entre 1663-1686, l'auteur s'intéresse à l'une des sources de la poésie roumaine, la plus riche probablement, dont le cours peut être suivi sans arrêt jusqu'à nos jours. Les psaumes versifiés par Dosoftei à la suite d'une tradition occidentale, qui commence avec Clément Marot, s'enracinent plutôt dans la culture que dans la réalité historique de l'époque, comme on a parfois considéré. Le métropolitain fonde un nouveau genre poétique dans la littérature roumaine, celui des versifications, peu étudié par les spécialistes, quoiqu'il se prolonge en temps jusqu'à Eminescu et Șt. O. Iosif. A son avis, notre poésie ne peut pas commencer en dehors d'une culture prosodique. En séparant les formes populaires de la culture des formes officielles et savantes, Dosoftei choisit ces dernières, en essayant en même temps d'ébranler la poésie roumaine, qui se trouvait alors à son moment auroral, vers une direction cultivée. Sur le chemin ouvert par lui avanceront, jusqu'aujourd'hui, de nombreux poètes, en forgeant à travers le temps une tradition, la grande tradition de la poésie roumaine.

În prezent, când toate versurile lui Dosoftei au fost adunate într-o ediție critică¹ și au fost studiate de numeroși specialiști, ideea că el este un întemeietor al poeziei românești a devenit un loc comun al istoriei noastre literare. Problema cu adevărat dificilă începe însă de aici înainte. Căci, odată încheiate discuțiile cu privire la cronologie, rămâne de stabilit în ce albie a vrut mitropolitul Dosoftei să așeze, de la început, poezia românească². Om cu adâncă știință de carte, cum ni-l prezintă încă Ion Neculce³ în cronică sa, el a scris un număr impresionant de versuri ce cresc și se dezvoltă pe solul culturii, al erudiției chiar. Cu alte cuvinte, Dosoftei a căutat să fixeze poeziei române o origine cultă, a căutat să o fărâdăcească nu atât în trăirile primare, concret istorice, cât în trăirile de ordin cultural. Căci, să nu uităm, studiindu-i opera poetică, noi studiem, de fapt, unul din izvoarele poeziei românești, cel mai

¹ Dosoftei, *Opere*, I, ediție critică de N. A. Ursu, studiu introductiv de Al Andriescu, Editura Minerva, București, 1978.

² Cel dintâi care a formulat o viziune de ansamblu asupra poeziei lui Dosoftei a fost Nicolae Iorga: "Astfel Psaltirea lui în versuri se desface în două părți: una, în care scriitorul nu vrea să coboare, ci-și înșiră solemn silabele după datina celor învățați, și alta, partea cea mai întinsă, în care el uită mândria volumelor răsoite și se lasă furat de ritmul ușor, săltăreț, vior al cântecului popular" (N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, Atelierele grafice I. V. Sococ, București 1904, p. 186.) În termenii mai mult sau mai puțin expliciți, această viziune dualistă s-a perpetuat pînă astăzi, fiind reluată de majoritatea istoricilor literari (vezi George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, Editura științifică, București, 1969, p. 200).

³ Acestu Dosofteiu mitropolit nu era om prostu de felul lui. și era neam de mazăl; preînvățat, multe limbi știe: elinește, lătinește și altă adincă carte și-nvățătură. Deplin călugăr și cucernic, și blind ca un miel. În țara noastră pe această vreme nu este om ca acela" (Ion Neculce, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Editura Minerva, București, 1982, p. 313).

bogat probabil, al cărui curs poate fi urmărit fără întrerupere pînă în zilele noastre. În cazul *Psaltirii în versuri*, tipărită la Uniew, în Polonia, în 1673, deși s-a vorbit de mai multe ori, de la Ion Bianu⁴ încoace, despre fidelitatea față de textul original, observăm că, în realitate, versiunea românească este rezultatul unor transformări parțiale ce pot fi urmărite, cum vom vedea, în două direcții: una hermeneutică și alta poetică.

Vrînd să înțelegem, pe baza numeroaselor însemnări marginale făcute chiar de mîna lui Dosoftei, geneza unora din versurile compuse sau numai traduse de el, vom constata că sursele acestora sînt aproape întotdeauna cărturărești. Deși a trăit într-o epocă foarte agitată ("acești veaci grei a țării"⁵), ecoul ei răzbate în poezii mai puțin decît ecoul lecturilor sale⁶. Mai toate versurile ce ne-au rămas de la el au fost scrise în prelungirea și cu materialul scos din cărțile pe care le-a citit. Prins adeseori în tumultul istoriei, mitropolitul a găsit totuși răgaz pentru a citi și pentru a scrie, la rîndul său, în continuarea celor citite. Înainte de a o traduce și versifica, *Psaltirea* a fost "socotită și cercată prin svintele cărți"⁷, a fost adică aprofundată printr-un studiu îndelungat ("mult ai"⁸) al exegezei biblice medievale ("svintele scripturi a svinților părinți, dascalilor svintei biserici"⁹). Dorind să respecte nu neapărat litera originalului, cît spiritul său, Dosoftei ține seama de lucrările savante ale unor Părinți ai Bisericii ca Ioan Zlatoust sau Sfîntul Ciprian, pe care îi și amintește dealtfel. De asemenea, însemnările ce le face pe marginea unora dintre psalmi atestă și o întinsă informație istorică extrasă atît din cronografe, cît și din lucrările unor istorici medievali¹⁰.

⁴ Vezi Ion Bianu, *Introducere*, în Dosofteiu, *Psaltirea în versuri*, publicată de pe manuscrisul original și de pe edițiunea de la 1673 de prof. I. Bianu, Tipografia Academiei Române, București, 1887, p. XXXII.

⁵ Dosoftei, *Viața svinților*, Iași, 1682, apud Ioan Bidoș, Bibliografia românească veche, tom I, Stabilimentul grafic J. V. Sococ, București, 1903, p. 243.

⁶ Pentru această caracteristică a artei medievale, vezi Andre Scobeltzine, *Arta feudală și rolul ei social*, traducere de Cornelia Referendaru Șerbănescu, prefață de Dumitru Matei, Editura Meridiane, București, 1979, p. 74.

⁷ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ediție critică de N. A. Ursu, cu un cuvînt înainte de Înalt Prea Sfințitul Iustin Moisescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, p. 3.

⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 3.

⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 3. Asupra traducerilor din literatura patristică efectuate de Dosoftei în anii celui de-al doilea exil polonez (1686-1693) a atras atenția Ștefan Ciobanu (v. *Istoria literaturii române vechi*, ediție îngrijită, note și prefață de Dan Horia Mazilu, Editura Eminescu, București, 1989, p. 217-218). Mai recent preocupările de ordin patristic ale Mitropolitului au stat în atenția lui Alexandru Elian (v. *Bizantinologia în preocupările teologiei ortodoxe românești*, în *Studii teologice*, 23, nr. 5-6, mai-iunie 1971) și Neator Vornicescu-Severineanu (v. *Scriseri patristice și postpatristice în preocupările Mitropolitului Dosoftei al Moldovei*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-10).

¹⁰ Preocupările istoriografice ale lui Dosoftei s-au manifestat nu numai în scrierea poemului *Domnii țării Moldovei* (vezi Ion Radu Mircea, *Mitropolitul Dosoftei, istoric al românilor*, în *Magazin istoric* 9, nr. 8, 1975, p. 46-47), ci și în notele făcute pe marginea unei istorii universale achiziționate pentru biblioteca Mitropoliei (v. I. Bianu, *Însemnări autografe scrise într-o carte veche de Dosofteiu Mitropolitul Moldovei, 1663-1686*, extras din *Analele Academiei Române, seria II, tom XXXVI, Memoriile secțiunii literare*, Librăria Sococ și C. Sfetea, București, 1915), precum și în traducerea cronografului lui Matei Ciogal

Există însă în opera lui Dosoftei și alte răsfringeri livrești ce dovedesc, în egală măsură, înrădăcinarea culturală a celor mai multe din versurile lui. Fapt semnificativ în această ordine de idei este că, vorbind despre *Psaltirea în versuri*, el nu folosește niciodată cuvântul "tălmăcire", ce va apărea însă pentru a denumi lucrări ulterioare. Spre deosebire de cercetătorii de mai târziu care, fără să țină seama de intențiile autorului, au considerat *Psaltirea* o traducere, Dosoftei a crezut că singurul termen exact pentru a o numi este acela de "tălcovanie"¹¹. Munca sa a fost mai ales una de tălcuire ("am tălcuit și am scris"¹²), deci o muncă ce angajează nu numai o competență lingvistică, ci în mod deosebit o competență culturală. Aprofundarea "svintelor cărți", amintită mai sus, avea rolul să pregătească, prin înzestrarea autorului cu toate cunoștințele necesare, activitatea de tălcuire a psalmilor, căreia mitropolitul-cărturar intenționa să i se consacre. În traducerea și versificarea *Psaltirii*, el a văzut mai mult decât o transpunere "pre limbă rumânească"¹³ a vechii poezii ebraice, a văzut un act hermeneutic¹⁴.

Că literalitatea textului îl preocupa mai puțin decât sensurile de profunzime, rezultă cu claritate din îndemnul adresat cititorului "să-nțelegă într-adincul aceștii svinte cărți"¹⁵. Urmind tradiția medievală de-a invoca numele unei autorități¹⁶, Dosoftei mărturisește că a aflat de la "tăzul" său, arhidiaconul Dositheï, viitorul patriarh al Ierusalimului, că "patru înțelesuri are Sfânta Scriptură"¹⁷. Primul dintre acestea ar fi cel literal ("pre istorie"¹⁸), al doilea ar fi cel moral ("pre obicei"¹⁹), al treilea ar fi cel alegoric ("pre altă plăzmitură"²⁰), iar ultimul ar fi cel metaforic ("pre mutare"²¹). Asemenea cărturarilor din Evul Mediu, Dosoftei a

(v. Al. Elian, Dosoftei, poet laic, în *Contemporanul*, nr.21 (1071), 26 mai 1967, p. 3). În aceeași problemă, vezi și Nicolae Grigoraș, *Originea, formația și preocupările istorice ale mitropolitului Dosoftei*, în *Revista de istorie*, tom 27, nr. 10, 1974, p. 1485-1499.

¹¹ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 11.

¹² *Id.*, *Ibid.*, p. 13.

¹³ *Id.*, *Ibid.*, p. 3.

¹⁴ George Steiner, care a studiat problemele traducerii într-o lucrare voluminoasă, crede că "o *hermeneia* este inerentă chiar în traduceri elementare, atât din punct de vedere conceptual cât și practic" (După Babel, traducere de Valentin Negoiteșcu și Ștefan Avădanei, prefață de Ștefan Avădanei, Editura Univers, București, 1983, p. 372).

¹⁵ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 21.

¹⁶ Vezi Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, în românește de Adolf Arnbruster, cu o introducere de Alexandru Onuș, Editura Univers, București, 1970, p.67.

¹⁷ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 17.

¹⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

fost atras îndeosebi de sensul alegoric, a cărui definiție în cuvintele sale, ar fi următoarea: "este ca și ciușmiliturile, cînd altă grăiești și altă să-nțîlege"²²). Faptul că primul nostru poet a aflat despre doctrina celor patru sensuri ale *Scripturii* de la "tîzul" său²³ și nu prin lectura directă a Sfîntului Augustin²⁴ are, din punctul de vedere în care ne situăm, o importanță mai mică decît acela că, legînd traducerea și versificarea psalmilor de interpretarea lor cîrturărească, a dorit să așeze începuturile poeziei românești pe fîgașul tradiției culte. La drept vorbind, atitudinea lui Dosoftei cu privire la nivelurile de sens ale textului biblic este oscilantă, căci într-un comentariu la *Psalmul 87*, așezîndu-se mai degrabă în descendența lui Origene²⁵, el reduce la trei numărul de sensuri ("Dară este vrun psalom să nu fie plin de prorocestvie de Domnul Hristos, de-a laturea cu ruga și cu istoria?"²⁶). Dincolo însă de asemenea probleme hermeneutice, esențială este, cum spuneam, ideea că în psalmii versificați aflăm sedimente de cultură religioasă (și nu numai religioasă) pe care autorul s-a simțit obligat să le transmită cititorului.

Pentru Dosoftei, orice psalm este un text alegoric²⁷, conține deci un sens ascuns, profetic, la descifrarea căruia sîntem chemați prin diferite comentarii sau note marginale ("Vez ce tîlcovanie are svfuta carte"²⁸). Exemple de lectură hermeneutică, aceste comentarii și note sînt, de fapt, niște exerciții spirituale, a căror originalitate rămîne de stabilit, dar care pot reprezenta un început de alegorie biblică în cultura românească²⁹. De cele mai multe ori este vorba de rîstălmăciri alegorice ale psalmilor, bazate pe analogii îndepărtate între *Vechiul și*

²² *Id., Ibid.*, p. 19.

²³ Acest amănunt, dezvăluit într-un Cuvînt către cititor de la începutul Psaltirii, l-a determinat pe Ion Bîanu să afirme că "Dosofteiu nu avea multă știință", chiar cunoștințele sale teologice ar fi fost "foarte restrînse" (vezi I. Bîanu, *Introducere*, în op. cit., p. DX). În ciuda dovezilor contrare, din ce în ce mai numeroase, Bîanu își va menține și mai tîrziu punctul de vedere, considerînd, de exemplu, că Dosoftei n-a putut înțelege rostul reformei lui Luther, deoarece cunoștințele lui teologice și de istorie bisericească "erau prea modeste" (v. I. Bîanu, *Însemnări autografe scrise într-o carte veche de Dosofteiu Mitropolitul Moldovei, 1663-1686*, în loc. cit., p. 8.)

²⁴ Formulată mai tîrziu în *De doctrina christiana*, teoria celor patru sensuri ale *Scripturii* a fost pregătită de Augustin în lucrările sale anterioare. V., de exemplu, Augustin, *De dialectica*, ediție, traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Humanitas, București, 1991, p. 61. În aceeași problemă, Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolului*, traducere de Mihai Murgu, prefață de Maria Carпов, Editura Univers, București, 1983, p. 71.

²⁵ V. Origene, *(Hermeneutic)*, în *Între Antichitate și Renaștere*, Gîndirea Evului Mediu, I, traducere, selecția textelor, prezentări, bibliografie, indici și note de Octavian Nistor, prefață de Gh. Vlăduțescu, editura Minerva, București, 1984, p. 39.

²⁶ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 621.

²⁷ Avînd un spirit critic mai accentuat, exegeza biblică a timpului nostru consideră, dinpotrivă, că "psalmii cu profeții mesianice nu sînt prea mulți" (Pr. Prof. Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Credința Noastră, București, 1992, p. 168).

²⁸ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 933.

*Noul Testament*²⁹, ce presupun o înțelegere subtilă și nu o dată forțată a textului biblic. Decriptarea psalmilor³¹ implică, fără îndoială, cultură istorică și religioasă, dar și obstinția de a depăși în orice împrejurare limitele impuse de sensul curent al cuvintelor. Cititorul de astăzi, trecut prin experiența citorva secole de poezie, vede în ultimele versuri ale *Psalmului 64* un frumos cântec de belșug:

Brazdele pământului le-mbată,
Să rodească secere bogată.
În ploii bune, vesele să crească
Vișturile și să să mulțască.

Dosoftei n-ar îngădui însă o asemenea înțelegere; printr-o notă marginală, ne impune o lectură hermeneutică, specifică alegorismului medieval: "ploile bune sînt fuvățăturile svinților apostoli ferite de eretici, ereticii sînt ca nește ploii rele ce strică"³². Mult citatele și într-adevăr frumoasele versuri:

Și marea, cîtu-i de lată,
Și largă, și desfătată,
Într-însa să țîn heri multe,
Jigăanii mari și mărunte
Preste luciuri de genune
Trec corabii cu minune.
Acolo le vine toană

²⁹ V. Doina Curticăpeanu, *Orizonturile vieții în literatura veche românească*, Editura Minerva, București, 1975, p. 54.

³⁰ V. Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, traducere de Cristian Preda, Editura Humanitas, București, 1993, p. 133.

³¹ Atracția lui Dosoftei pentru imaginile și textele criptice, sesizabilă în versurile emblematice din *Stihuri la luminatul herb a Țării Moldovei* și în versificarea unora dintre psalmi (V. *Psalmul 118*), apare cu deosebită claritate în traducerea intitulată *Prorocirea sibilei Eritreia*. Tipărite în *Parimitile preste an*, Iași, 1683, versurile sibiline valorifică date din lucrările primilor scriitori creștini (Lactantius, Eusebius din Cezareea, Suida), sînt, așadar, de origine livrescă, reprezentînd o tradiție mai largă de reactivare a tematicii oraculară în literatura Estului ortodox (v. Mihai Moraru, *Acrostihul sibiline*, în *Crestomație de literatură română veche*, II, coordonatori I. C. Chițimia, Stela Toma, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 183). După Dan Florin Mazilu, prin tema sibilelor și prin prețuirea arătată acrostihului, Dosoftei ar putea fi considerat un reprezentant al barocului est-european (v. *Dosoftei și literatura oraculară*, în *Analele Universității București. Limba și literatura română*, 1991, p. 3-11). În aceeași problemă, Virgil Cîndea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în *Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1979, p. 171-172.

³² Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 1098.

De fac chiții joc și goană

(Psalmul 103)

ar trebui înțelese, după Dosoftei, astfel: "Genunea, lumea cea cu valuri. Corabiile, sufletele, că cu mare grije trec de scapă de chiții, de primejdie"³³. Rostul unor asemenea comentarii e de a oferi cititorului o cale de lectură și, în același timp, de a-l ține în afara unei receptări estetice (în sensul etimologic al cuvântului), orientându-l spre a "înălege sufletește"³⁴ psalmii, deci spre o receptare cultă, spiritualizată, ce-și are, desigur, rădăcinile, în alegoreza biblică medievală. Îndreptar de lectură, atestând cultura teologică a mitropolitului, ele au fost scrise, probabil, și din grija ca nu cumva cititorul să se îndepărteze de sensul religios al psalmilor și să se lase furat de suprafața lor imagistică. Noi, cei de azi, înrobiți esteticului într-o mult mai mare măsură decât cărturarii celui de-al XVII-lea veac nu putem aprecia frumusețea psalmilor versificați decât refuzând a ne mai lăsa călăuziți de spiritul, prea auster totuși, al mitropolitului și cedând cu totul gusturilor noastre, vai, atât de profane.

Lecturile mai recente au apucat pe o cale diferită și, de la un punct, mergând chiar împotriva celei urmate și recomandate de Dosoftei. Căci a vedea în psalmii versificați o imagine a peisajului moldav sau o expresie a stărilor de lucruri din secolul al XVII-lea³⁵, ba chiar și reflexe autobiografice³⁶ înseamnă nu numai a-i scoate, cel puțin în parte, din sfera poeziei religioase³⁷, dar și a le găsi alte origini decât cele culturale. Acolo unde mitropolitul n-a văzut decât "proceștiu de Domnul Hristos", cititorii de azi văd elemente de culoare locală, autohtonizări și actualizări, trecând nu o dată peste intențiile exprimate ale autorului. În comentariul la *Psalmul 86* el se referă, e adevărat, la realitatea istorică³⁸, dar să observăm că face acest lucru doar pentru a o repudia, afirmându-și apartenența la o altă realitate, la o realitate spirituală: "vedem și în zilele noastre că mulți să nevoiesc, unii și cu plată, să-ș facă nume de șleahță, pentru cinstea și slava aceștii lumi trecătoare, că unii șilesc să să răspunză din coruna leșască, alții din Țarigrad, alții dintr-Antiohia, și din Rîm, iară noi ne răspundem din svîntul Ierusalim, maica svintei besericii noastre, svîntul Sion"³⁹. Ca prelat și ca om legat

³³ *Id. Ibid.*, p. 1114.

³⁴ *Id., Ibid.*, p. 571.

³⁵ Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 190.

³⁶ Cf. Al. Andriescu, *Studiu introductiv, Dosoftei, Opere*, I, ed. cit., p. LVII.

³⁷ Dan Zanfirescu, de exemplu, crede că "nici unul [din psalmii versificați] n-ar putea fi selectat pentru o antologie a misticismului poetic" (*Poet național, în Istorie și cultură*, Editura Eminescu, București, 1975, p. 71).

³⁸ Vezi I. Bîanu, *Introducere*, în vol. cit., p. XXXI.

³⁹ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 610-611.

Încă de mentalitatea medievală, Dosoftei așează apartenența religioasă mai presus de apartenența națională și socială. Aceasta nu înseamnă, desigur, că nu se pot face analogii între unele fapte din istoria evreilor, la care se referă adesea psalmii lui David, și fapte din istoria românilor sau chiar din biografia mitropolitului. Jalea înstrăinării din celebrul *Psalm 136*:

La apa Vavilonului

Jelind de țara Domnului,

Acolo șezum și plînsăm

La voroavă ce ne strînsăm,

Și cu inimă amară,

Prin Sion și pentru țară,

Aducîndu-ne aminte,

Plîngeam cu lacrimi hierbinte.

Și bucline ferecate

Lăsăm prin sălci aninate,

Că acolo ne-ntrebară

Accia ce ne prădară

Să le zicem viers de carte

Într-acea streiuătate,

Că-n svînt muntele Sionul

Cîntări ce cîntam la Domnul.

Ce nu ni să da-ndemînă

A cînta-n țară streină.

De te-aș uita, țară svîntă,

Atuncea să-mi vie smîntă,

Și dreapta mea să uite

A schimba viers în lăute.

o putem lega de tristețea exilului, prea bine cunoscută poetului, dar numai încrezîndu-ne în propria noastră intuiție, căci o dovadă efectivă în acest sens nu avem. Chiar și atunci cînd textul nu limitează în mod vădit inițiativa receptorului, permișnd o lectură în lumina sensibilității contemporane, pentru a nu greși, e bine să luăm în considerare alți posibili factori limitativi, precum epoca sau, mai ales, spiritul general în care a fost concepută lucrarea. Căci orientarea cultă a întregii opere dosofteiene poate deveni, cînd este cunoscută,

un corectiv pentru cititorul ispitit să atribuie unuia sau altuia dintre psalmi un sens pe care poetul nu-l avusese în vedere în momentul scrierii. Autohtonizările și actualizările sînt mai degrabă "efecte de vocabular"⁴⁰, involuntare, ce n-au destulă pregnanță pentru a scoate *Psaltirea în versuri* de pe făgașul tradiției culte și religioase. Accentul care s-a pus pe ele în ultima vreme a creat însă posibilitatea unei răstălmăciri în sens național a unora dintre psalmii dosofteieni⁴¹.

Din dorința de a-l lega pe Dosoftei mai strîns de cultura medievală românească, pe care fără îndoială că a cunoscut-o, istoricii noștri literari, începînd cu Nicolae Iorga⁴², au așezat *Psaltirea în versuri* în continuarea celorlalte traduceri ale psalmilor din secolul al XVI-lea subliniind asemănările de limbaj ce există între ele. Comparația este posibilă, ea a dat și unele rezultate⁴³, deși din punctul nostru de vedere există în acest mod de a proceda un viciu de metodă. Mai justificată ar fi comparația dintre primele psaltiri românești și psaltirea tradusă de Dosoftei în proză, anterioară *Psaltirii în versuri*, dar tipărită de abia în 1680, căci numai aceasta e de factura celor dintii. *Psaltirea în versuri* rupe întrucîtva o tradiție, ea e deja altceva, e mai mult decît o traducere a unui text biblic în limba română. Importanța ei pentru istoria poeziei românești nu poate ieși la iveală cîtă vreme nu o judecăm ca *versificare*, deci ca transpunere a psalmilor din categoria literară a prozei în aceea a poeziei, dar în cadrul aceleiași limbi. Căci, să nu uităm, Dosoftei n-a pornit în versificarea psalmilor de la un text slavon, ci de la textul românesc în proză al unei traduceri proprii tipărite, cum spuneam, mai tîrziu, în 1680. Dacă dintr-un punct de vedere, el continuă într-adevăr o tradiție românească de traducere a psaltirii, din alt punct de vedere, rupe cu această tradiție, dar numai pentru a crea o alta. Mitropolitul Moldovei întemeiază un nou gen poetic în literatura noastră, cel al versificărilor, prea puțin studiat de specialiști, deși el înaintea în timp pînă la Eminescu și Șt. O. Iosif. Ca transformare parțială a unui text anterior (hipotext), versificarea intră în sfera livrescului, a literaturii de gradul al doilea⁴⁴. Fără a fi un simplu exercițiu de metrificare, căci reformularea prozodică a versetelor biblice dă naștere nu o dată la amplificări, *Psaltirea* lui Dosoftei spune cam același lucru ca și aceea a lui David, dar altfel. Numai ca versificare, iar

⁴⁰ Georgeta Antonescu, Octavian Șchiu, *Istoria literaturii române. Epoca veche* (Ito), Cluj, 1975, p. 183.

⁴¹ Cf. Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 73.

⁴² Vezi N. Iorga, *op. cit.*, p. 183.

⁴³ Vezi Al. Andriescu, *op. cit.*, p. XXIX.

⁴⁴ Forma poetică a versificării a fost studiată de Gérard Genette în *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Editions du Seuil, Paris, 1982, p. 244-246. Din punct de vedere lingvistic, versificarea se situează în categoria traducerilor intralinguale, de care vorbește Roman Jakobson (*Aspects linguistiques de la traduction*, în *Essais de linguistique générale*, traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, Editions de Minuit, Paris 1970, p. 79).

nu ca traducere interesează ea istoria poeziei românești. Lirism există, firește, și în versiunea în proză, așa cum există și în originalul ebraic, dar câtă vreme condițiile prozodice nu erau îndeplinite nu se putea vorbi încă de poezie⁴⁵.

Așa cum, pentru a ține de psalmii, Dosoftei a simțit nevoia să aprofundeze o întreagă exegeză biblică, la fel pentru a-i versifica, el a considerat necesar să pornească de la un pachet de cunoștințe prozodice, al cărui volum poate fi doar aproximat. Vom observa cum, pe baza unei terminologii lingvistice, destul de săracă de altfel, se înfiripă o terminologie poetică, insuficient diferențiată, dar capabilă totuși să orienteze încercările de versificare ale mitropolitului. Cu ajutorul câtorva noțiuni simple ca *slovenitură* (silabă), a *sloveni* (a despărți în silabe), *glasnică* (vocală), el izbuteste să definească atât măsura ("stihuri cu număr tocma în slovenit"⁴⁶), cât și rima ("în coadele stihurilor pre o glasnică într-un chip tocmite"⁴⁷). Cea de-a treia problemă a științei prozodice tradiționale, ritmul, pare să-i fi rămas străină. Comentariile și notele marginale ce însoțesc de obicei psalmii versificați includ și alte noțiuni, oferind astfel noi informații asupra culturii sale poetice. Așa, de exemplu, la sfârșitul *Psalmului 62*, luând în discuție traducerea unui cuvânt slavon, autorul e de părere că, în acest caz, "putem zice tropicos"⁴⁸, putem, adică, să folosim cuvântul respectiv în sens figurat. După ce versifică *Psalmul 131*, Dosoftei adaugă următoarele versuri gnomice:

Cine face zidi de pace
 Turnuri de frăție,
 Duce viață fără greață
 'Ntr-a sa bogăție.
 Că-i mai bună, depreună,
 Viața cea frățască,
 Decît armă ce destramă
 Oaste vitejască.

Însoțindu-le de câteva precizări ce largesc și mai mult orizontul de cunoștințe poetice dezvăluit pînă acum: "Aceste patru părechi de stihuri le-am scormit eu, prăvăind acest psalom a

⁴⁵ Eugen Negrici scrie că "pe atunci, poezia înscamnă la noi, ca și în întreaga Europă, respectarea formală a unor reguli, simplă stihuire, mobilizarea sub acest aspect este exclusivă și extraordinară" (*Expresivitatea involuntară*, Editura Cartea Românească, București, 1977, p. 46). Ideea va fi preluată de Mircea Scarlat în *Istoria poeziei românești*, I, Editura Minerva, București, 1982, p. 89.

⁴⁶ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 23.

⁴⁷ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 23.

⁴⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 419.

lui"⁴⁹. Perechile de stihuri sînt unități strofice, distihuri iar verbul "a scornii", în limba veche, ține locul lui "a crea". Cu acest sens apare el și la sfîrșitul *Psalmului 136*, într-o scurtă notă ce-i aparține lui Dosoftei: "Poate fi că sau ei (prorocii Anghel și Zaharia - n. n.) l-au scornit acest psalom, sau ei l-au înnoit..."⁵⁰. Înțelegem așadar că, după părerea mitropolitului, poezii sînt de două feluri: cei care "scornesc" psalmii și cei care îi "înnoiesc". Acceptînd această împărțire, locul său ar fi, fără îndoială, în rîndul acestora din urmă, căci, asemenea lor, pornește și el de la "psalomii cei bătrîni"⁵¹, deci de la un text anterior pe care îl supune unor transformări parțiale. Există, prin urmare, destule dovezi că, pentru a pune bazele poeziei românești, Dosoftei și-a format, în prealabil, o gîndire teoretică despre poezie, greu de reconstituit astăzi, dar sesizabilă totuși în cele cîteva elemente de vocabular literar și gramatical pe care le vehiculează⁵².

Cele mai importante transformări la care Dosoftei a supus psalmii biblici sînt cele de ordin prozodic. În funcție de felul cum au evaluat realizările poetului pe acest plan, cercetătorii pot fi împărțiți în două categorii. cei din prima categorie susțin că Dosoftei, neavînd un model prozodic nici în folclor și nici în căzнитеle "versuri la stemă" scrise pînă la el, a găsit unul în afara literaturii române, la polonezul Jan Kochanowsky, autor, încă din secolul al XVI-lea, al unei celebre Psalteri versificate⁵³. Faptul că "versurile sale sînt în

⁴⁹ *Id., Ibid.*, p. 955.

⁵⁰ *Id., Ibid.*, p. 981.

⁵¹ *Id., Ibid.*, p. 981.

⁵² Versurile incluse în *Viața și petrecerea svinților* (Iasi, 1682-1686) oferă și alte date cu privire la cultura poetică a mitropolitului. De exemplu, în *[Rugăciunea lui Ioan Damaschin către Fecioara Maria]*, cînd vorbește despre dorința sfințului:

Să-ți fac cîntări cum îți place, și-ntrupatului din tine,

Cu-ncheieturi socotite să le scriu, precum tă cade,

Dosoftei traduce, de fapt, în românește un termen de poetică grecească: *rhytikais harmoniais* (vezi Al Elian, *Dosoftei poetul*, în *Almanahul literar 1973*, editat de Uniunea Scriitorilor din RSR, București, 1973, p. 104). Iar în *Stihurile cele iamvicești ce era înherate în obrazul svințului Teodor*, avem cele dintîi versuri saifice din poezia românească; numindu-le "iamvicești", autorul se dovedește a fi un cunoscător al vechilor greci, căci aceștia considerau versurile satirice ca fiind iambi (vezi Mihai Bordeianu, Eminescu și Dosoftei, în *Cronica*, 10, nr. 24, 13 iunie 1975, p.4).

⁵³ Încă din 1887, Ion Bianu scria că "toată structura versurilor lui Dosoftei este o imitare a versurilor lui Kochanowski" (*Introducere*, în *Dosofteiu Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. XXVIII). În zilele noastre, Ladislau Galdi, acceptînd și el că "principalul model al versificației mitropolitului moldovean a fost traducerea polonă a lui Jan Kochanowski", nu exclude totuși, pe baza unor neconcordanțe observate între prozodia poetului român și a celui polonez, existența unor "modele «kochanowskiene»", fără a ieși din perimetrul versificației poloneze (*Introducere în istoria versului românesc*, Editura Minerva, București, 1971, p. 81, 88). Influența kochanowskiană e susținută și de Henryk Mistewski în *Psaltirea în versuri metropolitului Moldawski Dosoftei'a a Psalterez Dawidow Jana Kochanowskiego*, apud I. D. I. Audaț, 150 de ani de la nașterea lui Dosoftei Mitropolitul Moldovei, *Studii și articole* (lito), Iasi, 1975.

general defectuoase⁵⁴ iar "structura lor este falsă"⁵⁵, s-ar explica deci prin inadecvarea modelului prozodic străin la spiritul limbii române. Cei din categoria a doua recunosc existența modelului kochanowskian⁵⁶, dar nu văd în el, precum ceilalți, o sursă de inexactități și defecte, ci un punct de pornire în înzestrarea poeziei române cu un sistem prozodic savant, care, dacă nu va ieși complet din uz, va fi marginalizat tot mai mult în secolele următoare, când, sub influență folclorică, se vor impune alte norme, despre care nu știm dacă sînt mai bune, ci doar că sînt diferite⁵⁷. Mai mult decît detaliile acestei dispute, pe noi ne interesează părerea, împărtășită aproape unanim, că sub raportul versificației realizările lui Dosoftei n-au fost acceptate de către urmași, existînd deci o discontinuitate în evoluția prozodică a poeziei românești. Nu împărtășim decît parțial acest punct de vedere, convingerea noastră fiind că discontinuitatea nu trebuie absolutizată, ea e doar una de suprafață. Desigur, regulile dosofteiene n-au fost preluate⁵⁸, dar intenția de-a încadra demersul poetic într-o știință prozodică va fi împărtășită de un lung șir de poeți ajungînd pînă la Eminescu și Coșbuc, cei mai obsedați de perfecțiunea versului. Important este așadar că, în viziunea lui Dosoftei, poezia românească nu poate începe în lipsa ori în afara unei culturi prozodice. Și vor exista, în secolele următoare, destui poeți, formați în spiritul clasicismului greco-latin, care se vor integra, la rîndul lor, unei asemenea direcții de virtuozitate formală⁵⁹.

Pentru istoricul literar obsedat de cronologie Dosoftei este, cum am spus, cel dintîi poet al literaturii române. Din unghiul în care ne aflăm, versurile lui au însă și o altă semnificație, mai profundă: ele constituie originea uneia din cele mai puternice tradiții poetice românești: tradiția cultă. Acesta este motivul pentru care nu putem primi ideea, deseori exprimată, că psalmii versificați n-au avut nici o influență asupra dezvoltării ulterioare a poeziei noastre, fiind repede uitați⁶⁰. Ceea ce au reținut urmașii din versurile lui Dosoftei n-au

⁵⁴ Ion Bîanu, *op. cit.*, p. XVII.

⁵⁵ Ion Bîanu, *op. cit.*, p. XVII.

⁵⁶ Sînt însă și cîteva excepții. Cel mai categoric în a nega modelul kochanowskian este N. A. Ursu: "nu s-au adus pînă în prezent dovezi concludente că Dosoftei ar fi avut ca model textul lui Kochanowski" (*Note și variante*, în Dosoftei, *Opere*, I, ed. cit., p. 414).

⁵⁷ Originea acestei idei se află în lucrarea lui N. I. Apostolescu, *L'Ancienne versification roumaine*, Paris, 1909. Ea va fi reluată de Valentin Tașcu (*Sistemul de poezie Costin - Dosoftei*, în *Incidențe*, Editura Dacia, Cluj, 1975) și, mai argumentat, de Mihai Dinu (*Ritm și rimă în poezia românească*, Editura Cartea Românească, București, 1986).

⁵⁸ Ladislau Galdi observă totuși că versul lung de 13 silabe al lui Dosoftei se regăsește în Psaltirea în versun (c. 1720) a lui Teodor Corbea, cel trohaic de 14 silabe reapare la Asachi iar decasilabul trohaic este preluat de Eminescu (*op. cit.*, p. 108, 145, 221).

⁵⁹ Despre o asemenea direcție în poezia românească a scris, de exemplu, Vladimir Streinu într-un studiu despre George Coșbuc (v. *Clasicii noștri*, Editura Tineretului, București, 1968, p. 223).

⁶⁰ După părerea lui Ion Bîanu, "calea [deschisă de Dosoftei] a fost îndată uitată, căci cultura nației noastre era prea jos încă și nu s-au găsit oameni care să urmeze pe calea arătată" (Dosofteiu, mitropolitul Moldovei, în

fost detaliile concrete, imediat sesizabile, deși nici asemenea preluări n-au lipsit, ci un mod general de-a concepe poezia, modul cult, a cărui perenitate s-a dovedit seculară. Filiațiile sînt așadar de adîncime. În ultima vreme, teza discontinuității se clatină tot mai mult, căci istoricii literari au descoperit chiar și influențe directe, reperabile la nivel de vocabular și chiar în reluarea *tale quale* a unor versuri ce aparțin mitropolitului. Dimitrie Cantemir, de exemplu, în *Divanul sau gilceava înțeleptului cu lumea* (1689) include următoarele versuri:

Fi-va munca ne-ncetată,
Căci la iad nu va fi plată.
Pentru tine ce vei zice
Oame drepte? Tot ferice.

care provin din *Psalmul 48* al lui Dosoftei⁶¹:

Fi-i-va truda nencetată
Că la iad nu va fi plată.

În poemul lui Vasile Aaron, *Patimile și moartea Domnului și Mîntuitorului nostru Isus Hristos* (1805), care s-a tipărit în mai multe ediții la începutul secolului trecut, se observă de asemenea "influența puternică a vocabularului și a stilului psalmilor mitropolitului moldovean"⁶². Dar chiar și după ce ecoul psalmilor versificați s-a stins, principiul poetic dosofteian a continuat încă multă vreme să subziste într-o mare parte din poezia românească.

Ne lovim, în acest punct, de un paradox. Căci e greu de înțeles cum a fost posibil ca niște versuri ca acestea, savante pentru timpul lor, să devină, în urma unor prescurtări și adaptări, colinde și cîntece de stea, deci să fie asimilate de o cu totul altă tradiție decît aceea pentru care fuseseră scrise. Moses Gaster⁶³, Nicolae Cartoian⁶⁴ și Ion Breazu⁶⁵, cercetînd

Momente culturale, cu o notiță biografică de Il. Chendi, Editura Alcatay, București, f. a., p. 83). În același fel crede și Giorge Pascu: "Făcută într-un spirit străin de limba românească, traducerea lui Dosofteiu n-a avut nici o influență" (*Istoria literaturii române din secolul XVII*, Institutul de arte grafice "Vinea Românească", Iași, 1922, p. 127).

⁶¹ Vezi N. A. Ursu, *Note și variante*, în Dosoftei, *Opere*, I, ed. cit., p. 431.

⁶² *Id.*, *Ibid.*, p. 431-432.

⁶³ Vezi M. Gaster, *Literatura populară română*, ediție, prefață și note de Mircea Angheliescu, Editura Minerva, București, 1983, p. 303.

⁶⁴ Vezi N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, II, ediție îngrijită de Alexandru Chiriacescu, cuvînt înainte de Dan Zamfirescu, postfață de Mihai Moraru, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 263.

diferite manuscrise vechi din secolul al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, au descoperit câțiva din psalmii lui Dosoftei alături de poeziile cvasipopulare ale unor autori anonimi, cărora le-au servit ca model de versificație. Mica poezie religioasă scrisă de clerici români din Transilvania în secolul al XVIII-lea a fost influențată în mare măsură de psalmii în hexasilab și octosilab. Faptul că patru dintre aceștia (46, 48, 94 și 96) au fost incluși, cu o formă schimbată, în colecția lui Anton Pann *Versuri muzicești ce se cîntă la nașterea Mîntuitorului nostru Isus Hristos și alte sărbători ale anului* (1830) s-ar explica prin metrul popular în care a fost scriși. Credem însă că asimilarea lor de către mica poezie religioasă n-a fost posibilă decît printr-o "eroare". Auzul lui Anton Pann, ca și al clericilor mărunți, creatori de versuri religioase era prea puțin exersat pentru a deosebi vocabulele savante ale lui Dosoftei de sunetele răgușite ale poeziei "vulgare". Indus în eroare de structura metrică a unora dintre psalmi, pe care a crezut-o populară, deși ea era de origine cultă⁶⁶ ca și a celorlalte versuri din *Psaltire*, vestitul autor al cîntecelor de lume n-a ezitat să-i tipărească într-o

⁶⁵ Vezi Ion Breazu, *Versuri populare în manuscrisele ardelenne vechi*, în *Anuarul Arhivei de folclor*, V, 1939, p. 104-105.

⁶⁶ Relația dintre psalmii versificați și poezia populară a fost studiată pînă acum ca o singură problemă. La o privire mai atentă, vom observa că e vorba aici de două probleme. Căci una este asimilarea de către folclor a câtorva dintre psalmi, fapt deja documentat de multă vreme (vezi supra, notele 63, 64 și 65), și alta este influența poeziei populare asupra limbajului și prozodiei dosofteiene. Folclorul a fost adus așadar în discuție o dată cu privire la circulația psalmilor, iar a doua oară cu privire la geneza lor. Ar fi însă o greșală să tragem concluzii despre geneză pornind de la circulația de mai tîrziu a versurilor. Faptul că anumiți psalmi au fost atrași în circuitul oral nu înseamnă că ei s-au aflat de la început, din momentul creației, sub influența poeziei populare. Opiniile cercetătorilor în această privință sînt, totuși, împărțite. La sfîrșitul secolului trecut, Ion Bianu credea că "versificarea lui Dosoftei nu este pornită de la versificarea poeziei populare" (*Introducere*, în Dosofteiu, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. XXVI), iar în zilele noastre, Mihai Dinu este și el de aceeași părere: "autorul *Psaltirii* se îndepărtează de modelul poeziei populare (a cărei influență credem că a fost exagerată de istoricii noștri literari)" - op. cit., p. 336. Un alt curent de opinie, orientat în sens invers, a creat Sextil Pușcariu afirmînd că "n-a rămas fără influență asupra lui [Dosoftei] nici versul popular, pe care desigur îl cunoștea și pe care uneori se pare că îl imita" (*Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediție îngrijită de Magdalena Vulpe, postfață de Dan C. Mihăilescu, Editura Eminescu, București, 1987, p. 103). Cei ce îl urmează pe Sextil Pușcariu (Ladislau Galdi, Valentin Tașcu, Elvira Sorohan etc.) au o concepție dualistă asupra versificației dosofteiene, recunoscînd existența a două modele prozodice: unul cult și altul popular. Îndoiala noastră cu privire la influența culturii folclorice asupra lui Dosoftei se alimentează din niște constatări cu caracter mai general. Mai întîi să observăm că scriitorii creștini ai Evului Mediu, printre care și Sfîntul Ciprian și Sfîntul Ioan Gură de Aur, cunoscuți lui Dosoftei, au osîndit manifestările populare moștenite din antichitate (vezi M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere*, în românește de S. Recevski, Editura Univers, București, 1974, p. 84). Pe urmele lor, mitropolitul moldovean condamnă și el, în [*Domnii țării Moldovei*], obiceiurile populare carnavalești, considerîndu-le "din păgîni tocmelile". Atacul va fi reluat cu mai multă virulență în *Viața și petrecerea svinșilor*, unde, vorbind despre Sfîntul Timotei, va menționa cu dezgust și acle "pozne rele și spurcate" ce aveau loc în antichitate în Efes (apud N. A. Ursu, *Note și Variante*, în Dosoftei, *Opere*, I, ed. cit., p. 397). Este puțin probabil, prin urmare, ca un poet care a respins în repetate rînduri cultura populară să se lase influențat, tocmai el, de metrica folclorică. Avea dreptate N. Cartoian cînd observa că, la acea vreme, poezia populară "nu ajunsese încă să regenereze literatura cîntarilor" (*Istoria literaturii române vechi*, postfață și bibliografia finale de Dan Simionescu, prefață de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, 1980, p. 208). Versul hexasilab și cel octosilab, specifice poeziei populare românești, se află și la Kochanowski, de unde Dosoftei ar fi putut, desigur, să le împrumute (vezi Ladislau Galdi, op. cit., p. 82-83).

culegere de poezie "minoră". În cîrduț sãu de rațe sălbatice s-au rãtãcit și cîteva lebede. "Eroarea" lui Anton Pann, explicabilã cum s-a vãzut, a dus însã la o rãstãlmãcire, extrem de rezistentã, a poeziei dosofteiene. Atragerea, favorizatã de coincidențe prozodice, a citorva dintre psalmi în cuprinsul unei alte tradiții decît cea cultã l-a determinat, probabil, pe Nicolae Iorga sã-l așeze pe Dosoftei într-un "curent popular"⁶⁷, chiar franciscan, ce s-ar fi manifestat în țãrile romãne în a doua jumãtate a secolului al XVII-lea. Pãrerea marelui istoric e cã mitropolitul "a înfãțșat așa psaltirea pentru orice sãtean, pentru orice minte, oricît de umilã, care se dorește aproape de Dumnezeu"⁶⁸. "Eroarea" lui Anton Pann a lãsat însã urme și în conștiința unor istorici literari de mai tîrziu⁶⁹. Și aceștia au luat versurile lui Dosoftei drept ceea ce nu sînt și nici nu puteau fi dacã ținem seama de modul de-a concepe poezia al învãțatului mitropolit. Numai viziunea întregului ne poate ajuta sã înțelegem corect fiecare psalm în parte, cãci e puțîn probabil ca versurile în discuție sã fi fost scrise dupã alte principii decît fuseserã scrise celelalte. Dimpotrivã, credem cã întreaga *Psaltire*, deși a cunoscut un proces îndelungat de elaborare ("cinci ai"⁷⁰), a fost versificatã într-o viziune unitarã. Și aceasta aparține tradiției culte.

Cînd aflã în spatele sãu o tradiție poeticã romãneascã deja constituitã, cum ar fi aceea a versurilor la stemã, inițiatã în 1643 de mitropolitul Varlaam⁷¹, Dosoftei cautã sã i se integreze și sã o îmbogãțeascã, fãrã a-i schimba cursul. Dorința de a-și împleti versurile proprii cu versurile înaintașilor, amintind oarecum de tehnica modernã a citatului, poate fi descifratã, spre exemplu, în *Stihuri la luminatul herb a Țãrii Moldovei*, una din puținele sale poezii originale. Imaginea heraldicã din primele douã versuri:

Capul cel de buor, a fiarã vestitã

Sãmneazã puterea țãrii nesmintitã

a fost încercatã mai înainte atît de Varlaam în *Carte romãneascã de învățaturã*, cît și de

⁶⁷ N. Iorga, *Istoria literaturii romãnești*. Introducere sinteticã, ediție îngrijitã, note și indici de Roxica Rotaru, prefatã de Ion Rotaru, Editura Minerva, București, 1985, p. 68.

⁶⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 70.

⁶⁹ Cf. I. C. Chițimia, *Folclorul în substanța literaturii romãne vechi, în Probleme de bazã ale literaturii romãne vechi*, Editura Academiei RSR, București, 1972, p. 441; *Id.*, *Psaltirea în versuri*, în *Crestomafic de literaturã romãndã veche*, II, ed. cit., p. 161. Vezi și G. Ivașcu, op. cit., p. 199.

⁷⁰ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. cit., p. 3.

⁷¹ Versurile la stemã au fost studiate de Dan Horia Mazilu în *Barocul în literatura romãndã din secolul al XVII-lea*, Editura Minerva, București, 1976; vezi de asemenea Mircea Scarlat, op. cit., p. 110-120 (considerațiile de aici vor fi reluate în *Postfața* volumului *Poezie veche romãneascã*, antologie, postfațã, bibliografie și glosar de Mircea Scarlat, Editura Minerva, București, 1985, p. 218-220).

autorul anonim al versurilor la stemă publicate în 1644 la începutul pravilei bisericești intitulată *Șapte talne*⁷². A scrie în limbajul unei tradiții nu înseamnă însă pentru Dosoftei o simplă reluare, căci versurile lui adâncesc întotdeauna albia săpată de înaintași. Imaginea următoare:

Pre cîtu-i de mare fiara și buică

Coarnele-n pășune la pămînt își pleacă

e deja o noutate, lipsește din herb și din stihurile predecesorilor, trebuie deci s-o considerăm în întregime o creație a lui Dosoftei. Ea va fi primită deîndată de către tradiția versurilor la stemă, astfel încît o vom regăsi pînă în secolul al XVIII-lea la începutul unor tipărituri din Moldova, dar și din Țara Românească⁷³. Se verifică încă o dată că și atunci cînd taie un drum nou în poezia română, cum s-a întîmplat prin versificarea psalmilor, și atunci cînd se înscrie în prelungirea unei direcții deja consacrate, ca în aceste *Stihuri la luminatul herb al Țării Moldovei*, Dosoftei nu iese nicodată din sfera unei mentalități culte.

Ar fi o greșeală, de exemplu, să vedem în poezia pe care o discutăm o simplă descriere a Moldovei. Căci aproape nu există, în aceste versuri, imagine care să nu provină din tradiția literară. Dacă începutul este scris, cum am văzut, în genul poeziei emblematice, de largă răspîndire în epoca barocului⁷⁴, partea doua respectă, în linii mari, cîteva din cerințele

⁷² Vezi N. A. Ursu, *Note și variante*, în *Dosoftei, Opere*, I, ed. cit., p. 392.

⁷³ *Id.*, *Ibid.*, p. 392.

⁷⁴ Problema barocului în opera lui Dosoftei, pe care am atins-o în treacăt cînd am discutat despre *Prorocia sibilei Eritreia* (vezi supra, nota 31), s-a pus în critica noastră literară cu puțină vreme în urmă. Ea a fost pregătită însă de o lungă și savantă discuție cu privire la orientarea mai generală a poetului în spațiul culturii europene. Părerăa lui Ion Bîanu era că, versificînd psalmii după modelul lui Jan Kochanowski, mitropolitul moldovean s-a așezat în linia unui curent de gândire occidental și protestant. Fără a face vreo concesie dogmatică protestantismului (pe Luther și pe soții lui li considera niște "tălhari"), el a acceptat două dintre inițiativele acestuia: folosirea limbii naționale în cultul religios și versificarea psalmilor (vezi *Despre introducerea limbii românești în biserică românilor*, discurs de recepție la Academia Română rostit la 21 martie/ 3 aprilie 1904, Institutul de arte grafice Carol Gobl, București, 1904, p. 19). În sprijinul ideii occidentalismului au adus, mai tirziu, noi argumente N. Iorga (*Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, ed. cit., p. 183-184) și George Pascu (op. cit., p. 128). Dar deschiderile apusene ale lui Dosoftei au primit o confirmare substanțială în 1967, cînd Al. Elian a făcut cunoscută descoperirea unui miscelaneu cuprinzînd mai multe versuri ale lui Dosoftei, între care și traducerea prologului tragediei *Eroffli* a scriitorului cretan George Chortatzis, tipărită la Veneția în 1637. Chortatzis imită, de fapt, o piesă a italianului Gian Battista Giraldi-Cinthio intitulată *L'Orbecche* și reprezentată la Ferrara în 1541. Orientarea înspre Occident a preocupărilor literare ale lui Dosoftei, dovedită încă o dată, constituie pentru Al. Elian o bună premisă de-a vorbi, cel dintîi în critica noastră, de prezența barocului în poezia mitropolitului moldovean. El observă că în prologul *Erofflei* apare un personaj ce "împrumută înfățișarea morții, așa cum aceasta apărea în reprezentările plastice baroce" (*Dosoftei, poet latin*, în loc. cit., p. 3) și că autorul versurilor operează cu "procedeele unei retorici baroce" (*Dosoftei poetul*, în loc. cit., p. 104). Odată enunțată, teza barocului se va bucura de o tot mai largă audiență, fiind amplu argumentată de istorici literari de prestigiu, precum Doina Curticpeanu (op. cit., p. 53-65), Dan Horia Mazilu (op. cit., p. 283-304), Edgar Papu (*Barocul ca tip de existență*, în *Despre stiluri*, Editura Eminescu, București, 1986,

poeziei georgice. Obosit parcă de rigorismul vieții religioase, Dosoftei adoptă acum, departe de țară⁷⁵, o nouă convenție poetică, scriind despre roadele pământului și despre exultanța îndestulării:

Din ce să-nalțamează țara că rodește
 În tot fel de hrană, de le prisosește.
 Și pre vreme de pace omenii zburdează
 În agonistă, oi pot de-și lucrează.
 Vieal și cu grâu și cu de tot viptai,
 Cu cirezi și turme, coplăc pământul.
 Dară miere dulce! Cine poate spune
 Ce-au miluit Domnul din ceri, că-s tot bune!

În tradiția panegiricului antic și medieval, care includea între altele și lauda țărilor și cetăților (*laudes Italiae, laudes Romae*)⁷⁶, mitropolitul exiliet încheie și el cu o laudă a Moldovei:

p. 287-289). Fără să știe că această încredere a lui Dosoftei într-un curent occidental și baroc n-a împiedicat renașterea legăturilor pe care le-a păstrat până în sfârșitul vieții cu tradiția bizantină. Chiar Al. Elian a vorbit, cu un câțel prea, despre orientarea mitropolitului de-a lungul căreia terminologia dogmatică bizantină și despre tradițiile pe care le-a lăsat în scrierile sale din perioada acestor teologi răsăriteni (vezi *Simbologia în preocupările teologice ortodoxe românești*, în loc. cit., p. 147). În Mircea Mișu a situat, mai recent, problema vestită în scrierile "poetului ecumenic bizantin", argumentând prin tradiția, tipic răsăriteană, de-a scrie despre divinitate de către omul omniștiac, prin tradiția inusită a scrierilor din psalmi, prin literatură și prin imagini, propriu "artelor literare din răsărit" (*Dosoftei răsăriteanul*, în *La marginea geometriei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 96-97). O altă dovadă că Dosoftei nu s-a rupt cu totul de modelul bizantin, deși în secolul al XVI-lea, aflăm în *Vieți și povestiri românești*, unde, vorbind despre cine, mitropolitul se conștientizează și el "poetului de conștient" ("apud loc. cit., *Barocul literar românesc*, Editura Minerva, București, 1982, p. 241). De câte ori că scrierile de stilistică, răsăriteană și icon, conștient e o specie a literaturii bizantine. De mai adăugăm, tot aici, că Mircea Mișu însuși, fără a se referi la tradiția bizantină, și-a exprimat toată convingerea că conștient secolului al XVII-lea, deci și Dosoftei, "un scriitor în domeniul de cultură apăsătoare" (*istoria critică a literaturii române*, I, Editura Minerva, București, 1978, p. 11). Acesta deosebit de plină privind încrederea epocii dosofteiene într-un orient al epocii se vor raporta, deși, asupra încredinței ei în teoria literaturii: Aceptând "barocul stil generic" al poeziei răsăriteană, Mircea Mișu însuși și-a conștientizat, totuși, "medievalismul lui Dosoftei", deosebit în scrierile unei cronici răsărite (*Dosoftei și Mircea Mișu*) și în traducerea, în 1989, a unui anonim al lui Matei Cigales (op. cit., p. 93, 96). Pe lângă, încredințarea încredințarea tradițiilor medievale și cele baroce, Nicolae Mișu însuși crede că "argumentele sale în apărarea barocului" nu sânt convingătoare și că mitropolitul este, de fapt, "un medievalist conștient, înțelept, rezistent și competent lipsit de spirit tragic" (op. cit., p. 12).

⁷⁵ Printr-o șosea versuri ale acestei poezii au fost tipărite pentru prima dată în începutul *Psaltirii în versuri*, Unleu, 1873. În scrierile de-al doilea scriitor român, Dosoftei a mai scris, în continuare lor, încă douăzeci de versuri, din care am desprins și citatele noastre (vezi Al. Elian, *Dosoftei, poet laic*, în loc. cit., p. 3).

⁷⁶ Vezi Ernst Robert Curtius, op. cit., p. 186.

Cine poate scrie toate de-amănuntul,
 Că știută este țara-n tot pământul!
 Și-mbogățesc lesne, fără de zăbavă,
 Creștinii Moldovei, dînd Domnului slavă.

Modelele lui Dosoftei fiind, așadar, de origine savantă și adesea livrescă, zadarnic vom căuta în versurile lui o imagine a realității. Moldova elogiată de el e o țară iluzorie, un pseudonim al Arcadiiei.

Respectul față de tradiția literară se îmbină, în poemul intitulat */Domnii țării Moldovei*, cu respectul față de tradiția istorică, cunoscută tot pe cale livrescă, din cronici și "a țării urice". Deși a criticat, cum am văzut, dorința unora dintre contemporanii săi de a-și inventa o ascendență cât mai glorioasă, Dosoftei a scris el însuși, în spirit medieval, un poem genealogic, evocînd figurile domnitorilor moldoveni de la Dragoș Vodă pînă la Constantin Cantemir. Oricît de mare ar fi însă respectul poetului pentru trecut, el nu ezită să-i aducă unele corecții, trecînd, de exemplu, sub tăcere numele unor domnitori aflați în afara sau în conflict cu religia ortodoxă⁷⁷.

Pus în legătură cu moda *sinopsisurilor* din literatura ucraineană a timpului⁷⁸, poemul genealogic e important fiindcă reprezintă cel dintîi model de poezie eroică în limba română. Atașate, ca stil, panegirismului, versurile ilustrează un *topos* antic și medieval, cel al laudei suveranilor⁷⁹, scoțînd în evidență două din trăsăturile cele mai apreciate, pe atunci, ale domnitorilor: pietatea și spiritul războinic. Pe linia unei tradiții hesiodice, reactivată în Evul Mediu, care spunea că eroii se bucură de viață veșnică pe insulele fericirilor de la marginea pământului, Dosoftei ne dă de înțeles că eroizarea înseamnă, în esență, nemurire. În poemul său, domnitorii Moldovei sînt adeseori înălțați printre sfinți, atături de Hristos. După moarte, Bogdan Vodă are fericirea "de-aproape să prăvască pre Hristos în față", Ștefăniță Vodă "este-n ceri cu svinții depreună", Vasile Vodă poate și el, după moarte să privească "pre Hristos în față", iar Ghica Vodă "de-a rîndul cu svinții trăiește-n ferice". Nici hieratizarea domnitorilor nu este, ca procedeu, o creație a lui Dosoftei; apoteoza provine și ea din literatura cultă europeană, la care mitropolitul poet se aliniază încă o dată.

Prin tot ceea ce a scris, inclusiv prin */Domnii Țării Moldovei*, el a dorit să se integreze în sfera culturii oficiale, a unei culturi susținute de către stat și biserică, respingînd inițiativele

⁷⁷ Vezi Nicolae Grigoraș, *op. cit.*, p. 1491.

⁷⁸ Vezi Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 299.

⁷⁹ Vezi Ernst Robert Curtius, *op. cit.*, p. 189.

venite de jos, faptele de cultură ale celor cu puțină știință de carte. În poemul pe care-l analizăm, autorul trage de altfel, pentru prima dată în termeni expliți, un hotar între cultura ecleziastică oficială și manifestările folclorice. Elogiile sale se îndreaptă, toate, către realizările culturale majore, inițiate sau numai sprijinite de către curtea domnească. Alexandru cel Bun, de exemplu, e lăudat

C-au împodobit țara cu beserici late,
 Cu mănăstiri vestite-n frimșet luminate,
 Bistrița, Rădăuții și cu Moldovița,
 Ș-alte multe bătrîne ce-ș da cuviința.

Ștefan cel Mare se bucură și el de stima poetului din motive asemănătoare:

Că nu numai prin sate și pre la orașe,
 Ce și prin munț și-n codri lui Hristos sălaşe
 Ce-au făcut zugrăvite de dau strălucoare,
 Să-i trăiască-n bun nume pomana supț soare.

Ca promotor de cultură, Bogdan are meritul de-a fi făcut "Svinta mitropolie cea noavă-n Suceavă", iar Rareș "C-au fapt beserici multe, di-ntreg și-nnoite,/ La țară și la munte mari mănăstiri svinte". Pe urmele Sfinților Părinți ai Bisericii (Ioan Gură de Aur, Ciprian), Dosoftei condamnă cultura populară, carnavalescă, în care vede o expresie a păgînismului:

Avem și pentru farmeci la Dumnezeu ură
 Și ce omul să schimbă dint-a sa făptură,
 Cu ghidușuri, cu turcă, cuci și cu geamale,
 Tras în vale ș-alte din păgîni tocmele.

Disociind formele populare ale culturii de formele oficiale și adeseori savante, autorul își exprimă fără echivoc opțiunea pentru acestea din urmă, străduindu-se totodată să urnească poezia română, aflată pe atunci în momentul ei auroral, într-o direcție cultă. Pe drumul deschis de el vor înainta, pînă astăzi, serii lungi de poeți, sfuriind prin timp o tradiție, marea tradiție a poeziei noastre.

FAUST - EINE PERSÖNLICHKEIT ZWISCHEN REFORMATION UND RENAISSANCE

BARBARA BIRKHOLZ

ABSTRACT. The lecture on "Faust - a personality between Reformation and Renaissance" was given on the occasion of the days of Renaissance-culture in Cluj-Napoca between February, the 24th and March, the 4th.

The author tried to exhibit the ideas of both movements in the time of Middle Ages in Germany with regard to the development of human personality.

It is shown that "Faust" incarnates not only the classical human picture but also the promotion of the Reformation of Luther. On the other side, it becomes evident that the Renaissance declines him and the Reformation employs him, in order to acquitt their own ideas.

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steh ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug als wie zuvor;
Heiße Magister, heiße Doktor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr
Herauf, herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nase herum -
Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen;
Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel -
Dafür ist mir auch alle Freud entrissen,
Bilde mir nicht ein, was Rechts zu wissen,
Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,
Die Menschen zu bessern und zu bekehren.
Auch hab ich weder Gut noch Geld,
Noch Ehr und Herrlichkeit der Welt;
Es möchte kein Hund so länger leben!
Drum hab ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund

Nicht manch Geheimnis würde kund;
Daß ich nicht mehr mit sauerm Schweiß
zu sagen brauche, was ich nicht weiß:
Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen
Und tu nicht mehr in Worten kramen.

(Goethe, Faust 4: 153-154)

Es geht eine eigenartige Faszination aus von dieser Persönlichkeit, von diesem Doktor Faust, dem Johann Wolfgang Goethe diese Worte gibt, um seinem psychischen Zustand Ausdruck zu verleihen.

Schon mehr als vier Jahrhunderte lang bewegt sich die Gestalt des Doktor Faust - oder Faustus - oder Fausten - oder auch mit anderen Namen - durch die Literatur der Deutschen und der Engländer. Wir finden sie auch bei den Franzosen, den Italienern und in der russischen Literatur.

Faust trägt die Züge der jeweiligen literarischen Epoche, und seine Persönlichkeit entwickelt sich entsprechend den gesellschaftlichen Verhältnissen. Er verkörpert Ideen, Wünsche und Ängste seiner Zeit und wird benutzt - von den einen, um abzuschrecken, von den anderen, um Antworten zu finden, sich selbst zu finden oder um ein für die Zeit charakteristisches Menschenbild zu zeichnen.

Der Humanismus als die wissenschaftlich-geistige Haltung der Renaissance schafft die Basis für ein neues Menschenbild. Im Sinne der antiken Freiheit, Demokratie und Selbstverantwortlichkeit wollte man den Einzelmenschen aus den festen Gemeinschaftsformen des christlichen Mittelalters herauslösen und die Persönlichkeit im Sinne der antiken "humanitas" bilden. (Vgl. Bertelsmann, Universallexikon 8: 177-178)

In diese Zeit hinein fällt die Geburt des historischen Faust, der sich wahrscheinlich selbst den Namen Faustus (der Glückhafte) zugelegt hat - weder ist bekannt, wie sein wirklicher Name war, noch wo und wann genau er geboren wurde. Dafür gibt es aber Zeugnisse seiner Wanderschaft und seines Tuns, und schon zu Lebzeiten existieren Erzählungen und Sagen über ihn. Von dem Humanisten und Benediktinerabt Johann Trithemius stammt die erste überlieferte Erwähnung Faustens, den er Georg Sabellus Faustus junior nennt.

In einem Brief vom 20. August 1507 schreibt er an den Astronomen Johann Virdung, der den Besuch von Faust erwartet, daß dieser als Magister, Gaukler und Scharlatan im Land umhergezogen sei und sich als "fons necromanticorum" (Quelle

Geisterbeschwörung) ausgegeben habe. Außerdem soll Faust behauptet haben, die Werke von Plato und Aristoteles im Falle eines Verlustes aus dem Gedächtnis wiederherstellen zu können, und überhaupt wisse und vermöchte er alles, was die Menschen wünschten. (Vgl. Goethe, Über seinen Faust 252-254)

In einem Brief des Humanisten und Kanonikers Mutianus Rufus aus Gotha vom 3. Oktober 1513 heißt es: "Vor acht Tagen kam ein Chiromantiker nach Erfurt namens Georgius Faustus Helmithens von Heidelberg, ein reiner Prahlhans und Narr." Er nennt ihn "fatuus", einen albernen Burschen, und spricht von seinem Galgenvogelgesicht. Mit Verachtung berichtet der Verfasser davon, daß der Pöbel ihn bewundere. (Vgl. ebenda)

Übereinstimmung erreichen die Überlieferungen darin, daß Faust als Astrologe umherzog, was zu jener Zeit ein häufig ausgeübter und in Anspruch gehommener Beruf war. Weitere Zeugnisse verdeutlichen sowohl die Widersprüchlichkeit der Persönlichkeit des Johannes Faust als auch unterschiedliche Einstellungen anderer zu seiner Person.

So wurde er auf Empfehlung Franz von Sickingens Schullehrer in Kreuznach, mußte aber wegen sittlichen Verfehlungen von dort fliehen. Im Jahre 1520 läßt sich der Fürstbischof von Bamberg, Georg III., ein Horoskop von Faust erstellen, wofür er 10 Gulden zahlt. Aus einem Brief des Veters von Ulrich v. Hutten aus dem Jahre 1540 geht hervor, daß sie in diesem Jahr in Amerika nur Unglück gehabt hätten und der "Philosophus Faust" beinahe richtig prophezeit hätte, denn er hatte vor dem Jahr 1540 gewarnt. (Vgl. ebenda)

Aus den Städten Ingolstadt und Nürnberg wird er laut städtischem Protokollbuch ausgewiesen. In der Gesundheitslehre des Wormser Stadtarztes Philipp Begardi wird über Fausts große Gelehrsamkeit berichtet, gleichzeitig wird er aber zu den schlechten Ärzten gerechnet, da die Zahl der von ihm Betrogenen sehr groß gewesen sei. (Vgl. ebenda)

Was für ein Bild ergeben diese Splitter aus dem Leben eines Zeitgenossen von Martin Luther in einer Periode, die als Übergang zur Neuzeit bezeichnet wird?

Sie zeichnen die Umrise eines für den Humanismus und die Renaissance charakteristischen Menschentyps. Er war gelehrt in den Wissenschaften und Sprachen, praktizierte als Astrologe und Arzt, gab vor, ein Geisterbeschwörer zu sein, suchte den Kontakt zu allen Schichten der Bevölkerung und schien sich nicht immer an Recht und Gesetz zu halten. - Eigentlich kein sehr ungewöhnliches Charakterbild?! Und doch muß dieser Doktor Johann Faustus ohne Frage eine außergewöhnliche Persönlichkeit gewesen sein. Wie wäre es sonst zu erklären, daß seine Person von der ersten historisch belegten Existenz bis in die heutige Zeit Generationen von Künstlern und Rezipienten beschäftigt und fasziniert.

Ich habe nun versucht herauszufinden, was Faust zu dieser "mythischen" Gestalt werden ließ. Dabei konnte ich auf keine historisch belegten Tatsachen aus seinem Leben zurückgreifen. Meine Erklärung basiert auf der Auseinandersetzung mit den Zielen und der Wirkungsweise der Renaissance und der Reformation in Deutschland und dem Zusammenhang zwischen beiden Richtungen.

Es waren die Humanisten, die das klassische Altertum wieder zum Leben erweckten und dadurch dem Entstehen eines neuen Lebensgefühls Vorschub leisteten. Welches waren die wesentlichsten Ideen ihrer Philosophie? Ich gebe hier nur einige Punkte an:

1. die Abkehr von den Autoritäten
 2. die Hinwendung zur Erfahrung
 3. das Vertrauen auf die eigene Vernunft
 4. eine Ausweitung des Weltbildes zum unendlichen Kosmos
 5. die Disziplinierung der Phantasie
 6. die Vorstellung von einer einheitlichen Natur
- und 7. die Idee von einer Diesseitskultur. (Vgl. Philosophisches WB 614-615)

Leider war die humanistische Bewegung im Deutschland des ausgehenden Mittelalters eine mehr oder weniger isolierte Erscheinung. Ihre Gedanken und Ideen konnten nicht auf breite Bevölkerungskreise übertragen werden, da die deutschen Humanisten dem Gebrauch der toten Sprache Latein neuen Aufschwung gaben. Und es wäre mehr als notwendig gewesen, sich von der lateinischen Schriftsprache zu befreien, um eine breite Bildung zu ermöglichen und den Beweis anzutreten, daß die Volkssprache sich auch als Sprache für Literatur eignet.

Die Idee von der Freiheit der Persönlichkeit fand ihren Eingang auch in Luthers theoretische Schriften, wie z. B. in "Von der Freiheit eines Christenmenschen", aber auch Luthers Absage an die herrschende Ordnung des geistlichen und politischen Lebens schlug Brücken zwischen den Humanisten und der aufkeimenden Reformationsbewegung.

Spätestens 1519 nach einer Disputation in Leipzig zwischen dem Ingolstädter Theologieprofessor Johann Eck und den Wittenbergern Karlstadt und Luther wurde Luther von den humanistischen Reformern der Wissenschaften und den national deutschen, ständisch gesinnten Gegnern des Papsttums als Bundesgenosse angesehen.

Diese Auseinandersetzung hatte gezeigt, daß das Grundproblem beider Parteien die Frage nach der Freiheit des Willens mit Blick auf das ewige Heil war, und vor allem war deutlich gemacht worden, daß der päpstliche Primat nicht göttlichen Rechts sei und die

Konzilien nicht als irrtumslos gelten können. (Vgl. Luther, Schriften 5) Bis hierhin paßt die Figur des historischen Faust sowohl in die humanistische als auch die reformatorische Anschauung. Aber dann stoßen wir auch schon an die Grenzen beider Bewegungen.

Luther nutzte die von den Humanisten aufgeworfenen brennenden Zeitfragen, indem er sie als nationale Parolen mit seiner Reformationsbewegung verband. Er hatte den Nerv der Zeit getroffen. Als es aber zu gewaltsamen Reformen kam, versuchte er, diese zu bremsen. Auch die gewaltsame Durchsetzung der berechtigten Ansprüche der Bauern im Namen Christi im Jahre 1525 verstand er als Versuch Satans, das Evangelium und die politische Ordnung zugleich zu stürzen. (Vgl. Luther, Schriften 7) Diese ablehnende Einstellung zum Bauernkrieg brachte ihn um seine Volkstümlichkeit. Er hatte in der Sprache des Volkes geschrieben, Bildung und freien Willen für das Volk gefordert und zog sich zurück, als seine Ideen sich gewaltsam einen Weg bahnen wollten.

Die Humanisten setzten sich von der Reformation ab, als die Glaubensstreitigkeiten zunahmen und die Volkssprache gegenüber dem Lateinischen an Bedeutung gewann.

Aber das "Kind" dieser Zeit, Johann Faust, von dem niemand genau wußte, woher er kam und wohin er ging, konnte unerfüllte Träume und Wünsche, aber auch die Ängste des Volkes aufnehmen. Er verkörperte das Verlangen der Menschen nach Wahrheit - ein Verlangen, das bleibt, trotz kirchlichen und feudalen Drucks.

Es sind Humanisten, die sich abwertend zu Faust äußern, ihn einen Prahler und fragwürdigen Charakter nennen. Aber ist das nicht verständlich? Handelt es sich doch bei ihnen um Personen, die aufgrund ihrer Stellung und ihres Standes eingenommen sein müssen gegen Menschen, die nicht in das übliche, geforderte Schema passen.

Und es sind lutherische Verfasser, die 1587 das erste Volksbuch über Faust anonym bei Johann Spieß in Frankfurt herausgeben lassen. Ihre Absicht fassen sie schon im Titel zusammen:

Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten (*bekanntem*) Zauberer und Schwarzkünstler, wie er sich gegen den Teufel auf eine benannte (*bestimmte*) Zeit verschrieben, was er hierzwischen für seltsame Abenteuer gesehen, selbst angerichtet und getrieben, bis er endlich seinen wohlverdienten Lohn empfangen.

Mehrereils aus seinen eigenen hinterlassenen Schriften allen hochtragenden (*eingebildeten*), fürwitzigen (*vorlauten*) und gottlosen Menschen zum schrecklichen Beispiel, abscheulichen Exempel und treuherziger Warnung zusammengezogen und in den Druck verfertigt. (Historia Titelblatt)

Und die Verfasser des Volksbuches geben dem Leser im Titel außerdem noch die

Empfehlung:

Seid Gott untertänig, widerstehet dem Teufel, so fleuhet (*flieht*) er von Euch (Historia Titelblatt)

Als sei es nicht wirksam genug, die Leser durch Ermahnungen und den tragischen Ausgang des Faustbuchs auf den rechten Weg zu führen, wird sogar der Teufel zum Verkünder eines tendenziell strengen Luthertums, indem er selbst seinem Opfer kurz vor dessen Tode vor Augen führt, warum Fausts Leben auf diese Art enden muß:

... Dieweil du aus der Heiligen Schrift wohl gewußt hast, daß du Gott allein anbeten, ihm dienen und keine andern Götter, weder zur Linken noch zur Rechten, neben ihm haben sollest, daselbig aber nicht getan, sondern deinen Gott versucht, von ihm abgefallen, ihn verleugnet und dich hierher (dem Teufel - Anm. d. Verfassers) versprochen mit Leib und Seel, so mußt du diese deine Versprechung leisten, und merke meine Reimen:

Weißt du was, so schweig,

Ist dir wohl, so bleib,

Hast du was, so behalt,

Unglück kommt bald..." (Historia 199-200)

... du hast die Kunst, so dir Gott gegeben,

verachtet, dich nicht mit begnügen lassen ... (Historia 200)

... wer zuviel will haben, dem wird zu wenig ... (Historia 202)

Diese Zitate sind ein eindeutiger Beleg dafür, daß somit die Reformation die Ansprüche der Renaissance an die Entwicklung des Menschen wieder zurücknimmt.

Wenn dieses erste Volksbuch auch dazu gedacht war, Faust zu verteufeln und schlecht zu machen, um die Menschen auf den rechten Weg zu bringen, so konnte doch der Verfasser nicht umhin, die historisch belegten Fakten mit in sein Werk aufzunehmen. Und die beschreiben Faust als guten Astronomen und Astrologen, berichten über das Lob der Mathematiker, schätzen seine zutreffenden Wahrsagungen und loben seine Kalender und Almanache vor allen anderen.

"Wie nahe der Typus Faust dem Geist der Zeit war, zeigt das Mitleid, das bei allem Grauen und aller Entrüstung in der jammervollen Schlußszene mitschwingt, in der die Tragödie des modernen Menschen aufgezeigt ist, den seine Freiheit und seine Schwäche dem Bösen ausgeliefert haben." (Frenzel, Stoffe d. Weltliteratur 220)

So war es die Idee des Humanismus, die dieses Menschenbild der Renaissance geschaffen hat, es war aber auch ein Ergebnis der Reformation, diese Persönlichkeit aus den Notwendigkeiten der Zeit heraus in den Pakt mit dem Bösen einzubinden; und der

Reformationsgedanke hat es möglich gemacht, daß das Leben des Johann Faust im Volksbuch festgehalten und so den Generationen zugänglich wurde. Wenn auch eine Identität mit der historisch belegten Person nicht mehr nachweisbar ist, so war doch diese Gestalt wie keine andere geeignet, durch Legenden und Sagen des Volkes geformt zu werden. Damit wurde ein bis heute andauerndes Interesse an diesem literarischen Stoff ins Leben gerufen, das weit über den deutschen Sprachraum hinausgeht. Zu wünschen bleibt, daß diese durch Individualität und Erkenntnisdrang gekennzeichnete Persönlichkeit, die furchtlos neue Wege beschreitet, sowohl in der Literatur als auch im realen Leben, existent bleibt.

BIBLIOGRAPHIE

- Bertelsmann Universallexikon in zwölf Bänden.* Band 8. Gütersloh: Bertelsmann Lexicon, 1993.
- Frenzel, Elisabeth. *Stoffe d. Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgesch.* Längsschnitte. 8. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner, 1992.
- Goethes Werke in zwölf Bänden.* Vierter Band. Berlin und Weimar: Aufbau, 1966.
- Goethe über seinen Faust.* Kleine Bibliothek. Berlin: Verlag der Nation. Lizenz Nr. 29.400/61/58. Gesamtherstellung: Leipzig: Reclam jun.
- Historia von D. Johann Fausten.* Kleine Bibliothek. Hg. Albert Klöckner. Berlin: Verlag der Nation. Lizenz Nr. 29.400/61/58. Gesamtherstellung: Leipzig: Reclam jun.
- Luther, Martin. *Schriften.* "An den christl. Adel deutscher Nation u.a." Hg. Ernst Kähler. Stuttgart: Reclam, Ditzingen, 1984.
- Philosophisches Wörterbuch.* Begr. von Heinrich Schmidt. Neu bearb. von Georgie Schischkof. 22. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner 1991.

ION CREANGA - ASUMAREA BIOGRAFIEI

GEORGE IRIMIAS

ABSTRACT. Ion Creangă is considered to be one of the greatest Romanian story-tellers. His literary work, full of humour and genuine wisdom has delighted both young and adult readers. The paper points out this particular charm, based on an original philosophy of life, using relevant passages from two wellknown tales: "Harap Alb" and "Ivan Turbincă".

Probabil, unul dintre pasajele în care scriitorul ni se dezvăluie pe de-a-ntregul este de descoperit în basmul Harap Alb. Să urmărim acest nucleu narativ:

"Poate ți-i deșant de una ca aceasta, zise baba. Hei, luminate crăișor! Cel de sus varsă harul său și peste cei neputincioși; se vede că așa place sfinției sale. Nu căuta că mă vezi gârbovă și stremțaroasă, dar, prin puterea ce-mi este dată, știu dinainte ceea ce au de gând să izvodească puternicii pământului și adeseori râd cu hohot de nepriceperea și slăbiciunile lor. Așa-i că nu-ți vine a crede dar să te ferească Dumnezeu de ispită! Căci multe au mai văzut ochii mei de atâta amar de veacuri câte port pe umerele acestea. Ofi crăișorule! crede-mă, ca să aibi tu puterea mea, ai vântura țările și mările, pământul l-ai da de-a dura, lumea aceasta ai purta-o, uite așa, pe degete și toate ar fi după gândul tău. Dar uite ce vorbește gârbova și neputincioasa! Iartă-mă Doamne, că nu știu ce mi-a ieșit din gură! Luminate crăișor, miluiește baba cu ceva."

Înainte de a argumenta demersul nostru, să ne oprim un moment la reacția fiului de crai: "Fiul craiului, fermecat de vorbele babei, scoate atunci un ban." Bătrâna și-a atins prin "prostiile" povestite scopul.

Ne propunem să detașăm din acest nucleu două propoziții semnificative pentru întreaga operă și firește, păstrând proporțiile, să căutăm, inspirați și de corespondența scriitorului, noi fațete ale acestei fermecătoare "uitări de sine" a povestitorului, căci, așa cum afirma Garabet Ibrăileanu, "basmul, povestea, valorează cât valorează talentul celui ce povestește".

1. "Iartă-mă, Doamne că nu știu ce mi-a ieșit din gură," spune baba către sfârșitul argumentației sale în speranța că va primi un ban. O formulare aproape identică vom descoperi de această dată în corespondență, într-o scrisoare datată 19 septembrie 1887 către Maiorescu:

"... Dar vă rog! multe prostii, în vreo două, trei rânduri în viața mea, de când am avut norocirea a vă cunoaște, chiar grosolăni am îndrăznit a spune către d-voastră, nu însă din răutate, ci din prostie; *m-a luat gura pe dinainte.* (s.n.)"

Oare? Autoironia și falsa spășire acționează în ambele cazuri cu puterea unui narcotic pentru că cel păcălit, păcălește, cel umilit, câștigă și baba în dialogul cu fiul craiului, și scriitorul în epistola către Maiorescu, știu perfect ce spun, sunt conștienți de "puterea" lor. Deci, una din condițiile receptării reale a scriitorului este aceea să nu crezi, sub nici un chip, ce spune ci cum anume spune. Majoritatea criticii, dar mai cu seamă cea contemporană, a subliniat caracterul scenic al creației humuleșteanului, dubla fațetă ca personaj și ca actor proprie eroilor săi:

"... suprema iscusință la care apelează povestitorul e de a muta interesul de la epic la dramatic prin dialogizarea peripețiilor."¹ în care "el, comentatorul, creatorul, în fond demiurgul, e mai cu șart prin ceea ce spune și cum spune decât creaturile sale luate laolaltă."²

Deși personajele prezintă o oarecare biografie, evoluția reală începe o dată cu apariția lor în scenă. S-a vorbit, poate exagerat, despre caracterul inițiativ al călătoriei în opera lui Creangă, dar credem că trebuie insistat asupra momentelor ei, nu atât asupra spațiului străbătut (de multe ori irelevant), ci asupra dialogului, a clipei: "clipa, fermentul de viață trăit, poartă în sine germenele eternității"³ sau cum, plastic, spunea Jorge Luis Borges "țelul există în fiecare din pașii tăi"⁴.

Jocul actorilor, plăcerea rostirii, continua dedublare pot susține afirmația că scriitorul nu trebuie "crezut" în ceea ce spune, ci cum anume spune. Textul cel mai potrivit este povestea lui Dănilă Prepeleac unde, ca în majoritatea poveștilor, apare "actorul" care inițiază și "actorul" care este inițiat: "- Apăi, dă, măi frate, zise istălalt, scărpinându-se în cap, ce să fac?

- Ce să faci? Să te învăț eu." Învățătura nu prea se prinde de păgubosul Dănilă, schimbarea boilor pe o pungă goală înlăturând comentariile. Până în acest moment scenariul inițial este respectat. Dar din nou: oare?

Înainte de a încerca un răspuns, să ne întoarcem la memorialistica, respectiv la imaginea lăsată de Th.D. Speranția posterității:

¹ Holban Ion, *Spațiul memoriei*, Editura Junimea, Iași, 1981, p. 37

² Idem, p. 57

³ Idem, p. 82

⁴ Borges Jorge Luis, *Cartea de nisip*, Editura Univers, 1983, p. 344

"- Hei, poi ce să fie? Vorba ceea, cum și-o face omul, nu-i face nici dracul.

- Dar ce ce?

- Mă rog, zice că șoaricele când nu-ncap în bortă, își mai leagă și-o tidvă de coadă!

Așa și eu..." și ba plângându-se de lipsă de învățătură, ba de neștiința într-ale limbilor străine, humuleșteanul continuă:

"Nu știu: ceea ce scriu eu, este ceva? Samănă chiar a scris de om, ori fi vreo prostie, să rădă și curcile de mine?" și urmând, înșiră o serie de personalități ilustre cărora le-a fost cerută opinia: d. Melic, d. Culiănu, d. Alecu Xenopol, cuconu V. Pogor, d. Nicu Ganea, d. Emilian, etc, etc, și din nou: "seamănă ceea cu ce scriu alții, ori e o gogomănie, ca să știu să mă astâmpăr, să nu-mi bat capul cu împărăția cerului."

Cât de mult se aseamănă plângerile celor doi și cât de păcăliți sunt "păcălitorii". Partea a doua a povestii nu va putea fi înțeleasă, credem, pe deplin, fără această alăturare - păcălitul Dănilă va deveni păcălitorul și spaima dracilor. Creangă nu o va face niciodată fățiș, dar nu rezistă ispitei să o facă cu complicitatea personajului său:

"Tot mănăstiri să croiești, dacă vrei să te bage dracii în seamă, să-ți vie cu banii de-a gata la picioare..."

De ce această apropiere între umiliința nevolnicei babe din Harap Alb și "umiliința" celui "de care numai în răposata Junime se putea râde mai cu haz"³ Pentru că la stimuli identici, reacțiile ni se par a fi identice, pentru că autoironia și disimularea au în ambele cazuri aceleași funcții, pentru că în sfârșit, ceea ce este evident pentru unul, este de presupus și pentru celălalt:

"...să aibi puterea mea, ai vântura țările și mările, pământul l-ai da de-a dura...și toate ar fi după gândul tău."

Raportul pe scena lumii între cel care inițiază și cel care este inițiat este prin excelență unul dinamic, supus total plăcerii jocului. Există, totuși, o deosebire de fond în atitudinea celor două "personaje", deosebire pe care vom încerca să o definim prin următoarea propoziție detașată din nucleul stabilit inițial.

2. "și adeseori râd cu hohot de nepriceperea și slăbiciunile lor..."

Dobândind asemenea prerogative, mulți ar fi râs în adevăr cu hohot și toate ar fi fost după gândul lor. Dar, să ne fie permis să nu credem ca și Creangă. El alege zâmbetul. Zoe Dumitrescu Bușulenga afirmă despre râsul lui Creangă că este "nu râsul cu gust amar al lui Caragiale sau Gogol, ci râsul tonic al țaranului, cu concepție optimistă de viață, pe care toată tradiția înțelepciunii populare l-a învățat că forțele răului vor fi întotdeauna înfrânte până la

³ Holban Ion, idem, p. 94

sfârșit."⁶

Se impune însă o ierarhizare a acestor forțe "malefice". Prostia, înșelăciunea, duplicitatea, lăcomia, lașitatea și prea multe alte păcate omenești sunt într-adevăr anulate de hohotul devastator al scriitorului. În acest perimetru acționează răsul sănătos, țărănesc subliniat de critic. Dar Creangă vine de prea departe, trecutul său nu poate fi măsurat cu unitățile obișnuite, în acest sens înțelegând momentul de "genială expansiune" intuit de George Călinescu. Hotărât, nu hohotul de răs este ultima baricădă în fața timpului, a trecerii, a uitării. Dacă baba exhibă, chiar într-o proporție minimă, puterile-i ascunse, pentru a veni în ajutorul fiului de crai, scriitorul rămâne în continuare cel "păcălit". Oare?

"... am fost nevoit să las cea mai veselă petrecere, aniversarea, și să nu vă pot vede pe d-voastră, cel mai dragălaș profesor și mai bun voitor ce am avut în viața mea."⁷

Scrisoarea este redactată într-un moment critic apărut între scriitor și criticul literar și totuși resortul textului este zâmbetul și nu hohotul, insolitul epitet înlăturând comentariile.

Reluând. Ce nu poate face baba? Vântură țările și mările, poartă lumea pe degete, dă pământul de-a dura, râde cu hohot...și totuși, ce nu poate? Nu se poate pune de-a curmezișul timpului. Hohotul ei nu poate subjugă moartea. Și totuși, ceva sau mai bine spus cineva o poate face. Se poate împotrivi morții : "Era odată un rus, pe care îl chema Ivan." începe scriitorul în una din cele mai încântătoare povești ale sale, poveste care, descifrată, poate fi considerată crezul artistic al lui Ion Creangă. Având, cum am arătat, conștiința acută a misiunii și valorii scriitorului în general, având conștiința orgolioasă a propriei sale valori, așa cum reiese dintr-o superbă parabolă a demersului artistic: "Eu atâta știu numai că am scris lung pentru că n-am avut timp să scriu scurt", Creangă definește într-o pagină antologică funcționalitatea și efectele benefice ale răsului, atribut ce aparține în exclusivitate ființei umane, deziderat de la care scriitorul pornește în edificarea întregii sale opere. Spre deosebire de alți scriitori, Ion Creangă o face însă mult mai nuanțat și, implicit, mult mai greu de fixat în diferite formule. Că se va numi metaforă ori resort de acțiune, că este armă sau act de rezistență, nu prezintă o foarte mare importanță. Fapt este că moartea a fost biruită:

"- Ei, Ivane, gata ești?

- Gata, răspunse el, zâmbind."

⁶Bușulenga Zoe Dumitrescu, *Ion Creangă*, Editura pentru literatură, București, 1963, p. 157

⁷Holban Ion, *idem*, p. 97

DIALOG EPISTOLAR M. GASTER - TAKE IONESCU

VIRGILIU FLOREA

ABSTRACT. - An Epistolary Dialogue: M.Gaster-Take Ionescu. This paper gives an account of the friendship and cultural co-operation between two great Romanian personalities of the 19th century: Dr. M. Gaster (1856-1939), a renowned philologist, literary historian and folklorist, and Take Ionescu (1858-1922), a famous lawyer, politician and orator, "the golden mouth", as he was called by his contemporaries. Their correspondence, as well as Dr. Gaster's memoirs, refers to the publication by Gaster, under the aegis of the Romanian Ministry of Education led by Take Ionescu, of an old Romanian gospel, *Tetraevanghelul lui Radu de la Mănăcești, din 1574*, preserved, as a manuscript, at the British Museum.

Cel puțin trei la număr sînt împrejurările favorabile care au prilejuit și întreținut, vreme de cîteva decenii, strînsele relații prietenești și de colaborare dintre M. Gaster (1856-1939) și Take Ionescu (1858-1922).

1. Apreciat încă de tînar ca un mare filolog, lingvist, istoric literar și folclorist¹, M. Gaster, proaspăt doctor al Universității din Lipsca, cu renumitul romanist Gustav Gröber, era cultivat, îndată după întoarcerea sa acasă, de principalele cercuri științifice și culturale din țară², din București cu precădere. Membru al Societății "Junimea"³, M. Gaster a devenit și membru al cenaclului literar pe care îl înjghebase Take Ionescu, chiar dacă aici discuțiile literare lăsau, de îndată, locul celor politice, amfitrionul fiind, întîi de toate, un mare om politic și orator și abia în al doilea rînd scriitor. Era însă frecventat și de înalte personalități ale literaturii române, Gaster întîlnindu-i aici, în afară de membrii permanenți ai cenaclului (C. Arion și Nicu Xenopol)⁴, pe Barbu Ștefănescu Delavrancea și pe Duiliu Zamfirescu, după cum rezultă dintr-o scrisoare din 6 februarie 1885 a soților Ionescu.

2. În chip paradoxal, expulzarea din țară, în 1885, a lui M. Gaster n-a dus nicidecum la întreruperea, ci, mai degrabă, la amplificarea relațiilor sale cu Take Ionescu, acestea căpătînd chiar forma mai concretă a unor însărcinări de ordin cultural și științific, pe alocuri chiar politic, cum vom vedea.

3. A contribuit la menținerea și perpetuarea relațiilor de prietenie dintre M. Gaster și

¹ Cf., în special, lucrarea noastră: *Dr. M. Gaster: "I am a bit of a Romanian scholar"*, în *Studia Judaica*, I(1991), p.61-74.

² Cf. M. Schwarzfeld, *Povestea vieții mele*, în *Egalitatea*, 1925, nr.20 din 15 mai, p.70.

³ Cf. lucrarea noastră *Titu Maiorescu. Dialog epistolar cu Moses Gaster (I)*, în *Manuscriptum*, XXI (1990), nr.3-4, p.305-321.

⁴ Cf. M. Gaster, *Things that were* [Lucruri care au fost], Mss. C: [Reminiscences II] [Reminiscențe II], 1932, p.18, pe care le și reproducem în finalul lucrării de față.

Take Ionescu existența unui permanent element de legătură, în persoana lui Max Gaster, avocat de profesie⁵, frate mai mic al lui Gaster, care, încă student fiind, a lucrat, la intervenția tatălui lor, cavalerul A.E. Gaster⁶, ca asistent al lui Take Ionescu⁷ (care spăra, cum se va vedea din corespondența anexată, și cauze evreiești), pregătind pentru tipar cunoscutele *Discursuri parlamentare*⁸ ale acestuia. Din ianuarie 1892, Max Gaster a fost asistentul lui C. Dissescu⁹, un alt avocat celebru și ministru din epocă.

Dar să revenim la colaborarea de la distanță dintre Gaster, acum la Londra, și Take Ionescu, colaborare care a început în toamna lui 1891, o dată cu numirea acestuia din urmă ca ministru al cultelor și instrucțiunii publice. (Până la acea dată, Take Ionescu îi ceruse doar unele servicii politice, folosindu-se de înalta poziție socială și politică pe care Gaster o deținea la Londra, pentru a-i facilita politicianului român contactul cu importante ziare din Berlin, Viena și Londra, în care să publice, ca reprezentant al partidului conservator, articole împotriva guvernului liberal și, implicit, să împiedice apariția articolelor trimise de reprezentanții acestui partid, autorul, în treacănt fie zis, al expulzării din țară a lui M. Gaster.)

⁵ Teza sa de licență se intitula: *Despre stingerea obligațiunelor prin plată și despre cambie*, București, Tipografia Modernă Gregorie Luis, 1889, 74 p.

⁶ Cf., în Arhiva Gaster de la Londra, *Scrisoare a lui A.E. Gaster către M. Gaster, din 3/15 mai 1892*.

⁷ Cu ajutorul căruia spera să obțină un tratament privilegiat în armată, căci Take Ionescu, acum deputat de Craiova - îi scria Max Gaster lui M. Gaster la 31/12 februarie 1888 - avea un frate în armată, care era "adjutantul" generalului Cernat. Tot prin intermediul lui Take Ionescu urma să obțină Max Gaster și indigenatul, temă care revine adesea în corespondența lui Max, dar și a altor membri de familie către M. Gaster: "De altfel sunt bine, lucrez toată ziua pentru Take, sper că și dinsul e mulțumit de mine și că-și va face și el, la rândul lui, datoria, știi, la Cameră" (*Scrisoare din 15/27 octombrie 1889*); "Am primit o scrisoare de la Take că probabil te va vedea în curând [în Anglia - n.n., V.F.I.]. De-l vezi, dragă Moses, te rog vorbește-i mai mult de mine și ambiționează-l să stăruie mai mult acum la Cameră și să se ocupe mai serios..." (*Scrisoare din 25 august 1890*); "Trec acum la părți mai vesele și în primul rang am să vă anunț [de la Zürich, unde se afla la studii - n.n., V.F.I.], poate că știți deja, că D-ru Take Ionescu a fost numit ministrul instrucțiunii publice și cultelor, deci acum cred că ar fi momentul favorabil pentru Max, ca să-și poată câștiga indigenatul și atunci ar putea fi și el liber. Ceea ce și sper că o va face Take, punându-și toate puterile, după cum îi și promisese s-o facă când va fi ocazie favorabilă" (*Scrisoare a lui Leon Gaster [un alt frate - n.n., V.F.I.] către M. Gaster, din 19 decembrie 1891*). Problema e însă dificilă (cf. *Scrisori ale lui Max Gaster către M. Gaster, din 9/21 decembrie 1891 și 3/15 decembrie 1892; Scrisoare a lui Leon Gaster către M. Gaster, din 14 mai 1892*), dar se rezolvă totuși, după mai multe tentative, cu ajutorul generalului Manu, președinte al Camerei (pe care Gaster îl cunoștea de la Societatea Geografică Română și căruia îi și scrisese în acest scop la 16/28 martie 1895, cu scrisoarea de răspuns a generalului Manu datată 24 martie 1895), dar și al lui Take Ionescu, astfel încât Max Gaster, care spera să treacă și de Senat, era foarte fericit că primise indigenatul (*Scrisoare către M. Gaster, din 28 aprilie/10 mai 1895*). De fapt, între Take Ionescu și Gasteri era o prețuire reciprocă: "Am spus ieri lui Take Ionescu de numirea ta [a lui Anghel Gaster, un alt frate, ca medic la City of London Hospital - n.n., V.F.I.] și a fost surprins, apoi m-a felicitat și s-a bucurat și el, căci ține la noi" (*Scrisoare a lui Max Gaster către Anghel Gaster, din 11 noiembrie 1890*).

⁸ "Îți voi trimite, de asemenea, un volum din *Discursuri parlamentare* de Take, am lucrat foarte mult la această carte" (*Scrisoare a lui Max Gaster către M. Gaster, din 17/29 ianuarie 1888*); "În ceea ce privește tiparul tezei [de licență - n.n., V.F.L.], apoi mă cam pricep și eu, căci am tipărit aci toate discursurile lui Take și am avut multe daraveri cu tipograful și pot să-mi fac socoteala foarte bine" (*Scrisoare a lui Max Gaster către M. Gaster [care se oferise să-l ajute - n.n., V.F.L.], din 13/25 februarie 1889*).

⁹ *Scrisoare a lui Max Gaster către M. Gaster, din 3 iulie 1892*.

Aflînd de numirea ca ministru a lui Take Ionescu, Gaster se grăbește să-l felicite printr-o telegramă din 11 decembrie 1891, la numai două zile de la eveniment, căci aflase știrea prin intermediul celebrului *Times*. Într-un fel, era interesat s-o facă, întrucît se străduia să strămute hotărîrea vechiului ministru¹⁰ de a nu respecta promisiunea mai veche a guvernului român, constînd din a cumpăra, cum făgăduise anterior, prin Ministerul Învățămîntului, o sută de exemplare din faimoasa *Chrestomatie română* a lui Gaster, care tocmai apăruse la nu mai puțin faimoasa editură Brockhaus¹¹ din Leipzig, cu toate că "regele a priimit dedicațiunea acelei cărți", considerată, "în lumea științifică, ca publicațiunea cea mai importantă ce a apărut în Europa, în cei din urmă 20 de ani, pe tărîmul filologiei romanice" (*Scrisoare a lui M. Gaster către Take Ionescu, din 15 decembrie 1891*).

Onorînd, cum era de așteptat, promisiunea vechiului ministru (*Scrisoare din 11 decembrie 1891, stil nou*)¹², Take Ionescu, care, însurat cu o englezoaică, își petrecea verile în Anglia, îi vizitează acasă pe Gaster, care pare a-i fi propus noului ministru să publice, în țară, celebrul *Evangheliar* românesc de la British Museum. Operațiunea presupunea aprobarea Bucureștilor, astfel încît Take Ionescu îl roagă pe Gaster să înfăptuiască, mai întîi, o lucrare pentru ministerul său, anume un raport asupra învățămîntului britanic, întrucît noul ministru era hotărît să reformeze, treptat, învățămîntul românesc de toate gradele (*Scrisoare din 18 iulie 1892*). Cu toată marea varietate a învățămîntului britanic și a dificultăților ce decurgeau de aici, Gaster face "tot posibilul" pentru a-i "satisface dorința" (*Scrisoare din 19 iulie 1892*) și astfel s-a născut *Instrucțiunea în Englitera*¹³, publicată ca "blue book" (carte albastră), cum spune Gaster în amintirile sale englezești, deja menționate. Gaster nu renunță însă nici la publicarea *Evangheliarului*, din care tocmai se pregătea să-i trimită și regelui o copie, probabil fotografică (*Scrisoare din 19 iulie 1892*). La cererea lui Take Ionescu, exprimată într-o scrisoare din 22 august 1892, Gaster se grăbește să-i trimită "întregul manuscris al *Evangheliarului*, împreună cu textul tipărit al *Evangheliei lui Matheu*" (*Scrisoare din 12*

¹⁰ Era vorba de Petru Poni, căruiua Gaster îi scrisese la 7 septembrie 1891.

¹¹ Însuși editorul, F.A. Brockhaus, îi sugera lui Gaster, printr-o scrisoare din 16 decembrie 1891, să i se adreseze, în această chestiune, proaspăt-numitului ministru.

¹² Ceea ce i se comunicase și de către familie: "Take o acum la Viena, mi-a spus de ceea ce ți-a scris și că primește cele 100 de exemplare pe prețul de 15 lei, cum s-a angajat Ministerul" (*Scrisoare a lui Max Gaster, din 29 decembrie 1891*), dar și de Grigore G. Tocilescu, cel care aprobase, în numele ministrului, respectiva tranzacție: "În chestiunea *Chrestomattiei*, știu numai ceea ce mi-a spus d. Take Ionescu, că a dat curs unei rezoluțiuni a mele, de pe cînd eram secretar general la Minister și-a cumpărat numărul de exemplare angajat de către Minister" (*Scrisoare din Paris, datată 23 iulie 1893*).

¹³ Cf. *Instrucțiunea în Englitera*. Raport către D. Ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice de Dr. Gaster, București, 1893.

septembrie 1892), pe care Gaster o publicase în "Archivio Glottologico Italiano"¹⁴, editată de G.I. Ascoli, unul din cei doi regi ai filologiei, celălalt fiind Franz Miklosich (aprecierea aparţinea marelui învăţat Fr. Max Müller¹⁵), prieteni amândoi ai lui M. Gaster. Dădea şi unele instrucţiuni în legătură cu tipărirea cărţii, cu aparatul ştiinţific cu care urma s-o prevadă: glosar comparativ etc. (*Scrisoare din 12 septembrie 1892*), instrucţiuni pe care le repeta, la cererea ministrului (*Scrisoare din 14 septembrie 1892*), şi pentru tipografie, într-o formă încă şi mai amănunţită (*Scrisoare din 6 decembrie 1892*). Gaster îl încunoaştea pe ministru şi de o importantă inovaţie pe care avea de gând s-o facă: adăugarea, la publicaţie, a *Actelor apostolilor*, "după un manuscris de cea mai înaltă valoare pentru filologia română", aflat în posesia sa (*aceeaşi scrisoare*). Şi tot acum îl roagă pe Take Ionescu să primească "dedicaţiunea acestei publicaţiuni", propunere acceptată "voios" de către ministru, care spera să poată publica *Evangeliarul* "cu tot luxul cuvenit" (*Scrisoare din 11 ianuarie 1893*), cum de altfel sperase şi Gaster: "Să se cunoască că a fost o publicaţiune a Guvernului român" (*Scrisoare din 6 decembrie 1892*). Spre zisul scop, Gaster, ca un mare specialist şi colecţionar în materie de vechi manuscrise româneşti, propune ca publicaţia să fie însoţită de un număr de reproduceri (inclusiv "iscălitura autografă" a "vodei Petru Cercel", căruiia îi aparţinuse manuscrisul), în număr, "peste tot, [de] vro 30-40 pagini fotografiate", ceea ce îi va scuti "şi de necesitatea unei a 2-a reproduceri a textului cu cirilice şi vom creşte valoarea istorică şi filologică a publicaţiunei noastre" (*Scrisoare din 19 iulie 1893*), propunere acceptată de către oficialii români¹⁶. Graba era însă mare, căci între timp apăruse şi o concurenţă: Grigore G. Tocilescu, şi el prieten de tinereţe al lui M. Gaster, fusese la Londra, văzuse manuscrisul, de care rămase încântat, astfel încît avea de gând "să ceară de la Academie un vot, să-l trimeată pe dânsul să fotografieze manuscriptul", spre marea nemulţumire a lui Gaster: "Ar fi o ruşine pentru noi, după ce am apucat să-l scoatem la lumină cum trebuie, să lăşăm pe alţii să facă ceea ce noi am putut face şi mai bine, şi mai ieftin, şi într-un mod mai ştiinţific" (*Scrisoare din 19 iulie 1893*).

Spre surpriza noastră, corespondenţa se opreşte aici, cu toate că ministeriatul lui Take Ionescu durează pînă în 1895. Se pare că, acuzat de opoziţie că l-a plătit pe Gaster pentru

¹⁴ Cf. M. Gaster, *La Versione Rumena del Vangelo di Matteo*, în "Archivio Glottologico Italiano", XII (1891), p. 197-251.

¹⁵ Cf. M. Gaster, *Things that were, Ms. C: [Reminiscences!]*, 1932, p. 103.

¹⁶ Cf., în Arhiva Gaster de la Londra, *Scrisoare a lui Constantin Arlon* [director în Ministerul Cultelor şi al Instrucţiunii Publice - n.n., V.Fl.] către M. Gaster, din 23 iulie 1893.

*Instrucțiune*¹⁷, Take Ionescu a amânat publicarea *Evangheliarului*, în ciuda faptului că lucrarea era deja imprimată, beneficiind chiar de cea de a doua corectură. Dezamăgit, Gaster nu mai continuă studiul introductiv și nici glosarul, cu toate că le dorea astfel făcute încât să constituie veritabile modele pentru editorii textelor vechi. Regretul este cu atât mai mare, cu cât, cu timpul, s-au ivit alte posibilități de tipărire a *Evangheliarului*, când reprezentanți ai Ministerului Învățământului i-au cerut lui Gaster să trimită restul aparatului științific auxiliar¹⁸. Cum acesta nu fusese și n-avea să mai fie trimis, un conșcut librar bucureștean, Pavel Suru, profită de împrejurare și difuzează exemplarele tipărite din *Evangheliar*, sub titlul greșit (întrucât Gaster nu trimisese nici foaia de titlu), fără introducere și fără glosar, ceea ce a stîrnit nemulțumirea lui M. Gaster¹⁹. Paguba pentru cultura românească este însă mult mai mare (chiar dacă acest *Evangheliar* avea să fie utilizat, mai târziu, la publicarea, de către Florica Dimitrescu, a *Evangheliarului* lui Coresi²⁰), Gaster fiind, pentru vremea lui, un mare cunoscător al vechilor manuscrise românești.

ANEXE

I. M. Gaster și Take Ionescu. Scrisori inedite

1.

Iubite D-le Gaster,

Era să ne vedem azi după prînz, dar sunt silit să nu mă întorc acasă decît prea tîrziu. Mîine însă, pe la 5 1/2, sunt al D-tale. Venit-a d. Gaster pater²¹? Vorbit-a ceva cu prietenul?

Al D-tale,
D. Ionescu

2.

Iubite domnule și coleg,

Permiteți-mi să vă anunț că, dintr-o cauză binecuvîntată, întrunirea noastră de vineri, 16 curent, s-a amînat pe luni seara, 19 curent. Ca și în serile precedente, vom avea ocaziunea

¹⁷ Cf., pe lângă amintirile lui Gaster, pe care le reproducem la sfîrșitul acestei lucrări, Barbu Lăzăreanu, *Take Ionescu în cultura românească. Evangheliarul de la British Museum. Raportul doctorului Gaster. Dicționarele. Note bibliografice de...*, în "Adevărul literar și artistic", Seria III. Anul III(1922), nr. 84 din 2 iulie, p. 6. ("Însemnări").

¹⁸ Cf., pentru amănuntele referitoare la publicarea *Evangheliarului*, lucrarea noastră *Din istoricul editării unui vechi manuscris românesc: "Evangheliarul" de la British Museum (1574)*, în "Biblioteca și cercetarea" (Cluj-Napoca), XI (1987), p. 213-232.

¹⁹ *Ibidem*, p.223, unde reproducem o scrisoare a lui Gaster, datată 8 iulie 1930, către Jacques Byck.

²⁰ Cf. *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1560-1561, comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăstiri 1574*. Ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, Editura Academiei Române, 1963.

²¹ Era vorba de cavalerul A.E. Gaster, tatăl lui M. Gaster, care s-a aflat, multă vreme, în serviciul diplomatic al Olandei la București, în calitate de secretar, consul, și chiar însărcinat cu afaceri.

să ascultăm un domn conferențiar.

Al D-tale devotat,
D. Ionescu

Buc[urești], 15 noiembrie [18]84

3.

D-I și D-na Dumitru Ionescu vă roagă să binevoiți a lua ceaiul la dînșii vineri seara, la orele nouă. D-nii Barbu Ștefănescu și Duiliu Zamfirescu vor citi opere inedite.

6 februarie 1885

4.

Brookhill Hall,
Alfreton,
(Derbyshire),
13 august [18]85

Iubite domnule Gaster,

Scrisoarea d-tale mi-a făcut o mare plăcere. Sunt în mijlocul Angliei, într-un castel care datează de sub Iacob al doilea, măninc de cinci ori pe zi, mă trudesc cu luntrea pe lacul din fața casei, dorm cît o marmotă și citesc. Ba am căpătuit și o corespondență pentru *Voința* lui Xenopol, iscălită *Dyo*, și sper să mai făuresc vreo 5-6.

Hărțile evreilor din Botoșani le-am luat. Dacă nu le-am dat lor, ceea ce nu-mi aduc aminte, atunci ori le-am dat lui Lorentz și sunt *la el*, ori sunt nu în biroul meu, ci în biblioteca mea, sau între pachetele de jurnale, sau între polițele bibliotecelor și cărțile. Parcă le văd dasupra lui Dalloz, înghesuite de polița de postav roșu. Ele sunt toate făcute teanc, legate cu sfoară și învăluite într-o hîrtie pe care scrisesem o mică recapitulare a faptelor, ca să expun celui în drept. Sper că le veți găsi lesne.

Ce se face cu Brumăr din Bacău? S-a schimbat ori nu termenul, și cînd?

Îți trimet astă scrisoare la legațiune, am uitat adresa. Cred că o vei avea.

La revedere.

Al D-tale devotat,
D. Ionescu

5.

2, Sussex Gardens,
Hyde Park,
23 iulie [1886]

Iubite d-le Gaster,

Sunt la Londra pentru cîteva zile (adecă pînă joi) și aş dori mult să te văd. Aş fi venit să te caut, dar ştiu că trebuie să fii toată ziua la British Museum. Eşti bun să-mi spui cînd te pot vedea mîine? Pe la 5 1/2-6 după prînz ar fi ora care mi-ar conveni mai bine. Aşteptînd plăcerea d-a te vedea, rămîn

Devotat,
D. Ionescu

6.

București, 11/23 febr[uarie] |18|88,
14, Strada Știrbei-Vodă,*Dragă Doctore,*

Îți scriu în grabă și îți scriu să-ți cer un serviciu. Așa sunt amicii: le ceri mereu. Iată de ce e vorba. Știi ce luptă am încins contra guvernului, în disperarea lui, ne acuză de vînduți rușilor. Ca să-i combat, am obținut pe *Times* încă de mult. Îmi lipsește un bun jurnal la Berlin și unul la Viena. Nu cumva ai putea să mă pui în corespondență cu unul sau două jurnale din Berlin sau Viena, care să primească *gratis* corespondențe din România? Dacă ai face-o, ai face un bine țării, la care știu că îți.

Încă un serviciu. Azi aflai că d-aiici un colectivist a trimis o corespondență la *Daily Telegraph*, contra opoziției, cu acuzații de bani rusești. Sunt sigur că cunoști pe Levy Lawson și că ai putea să obții pentru mine de la el ospitalitate pentru un răspuns măcar, dacă nu pentru mai mult.

Iartă-mă că te supăr și primește mulțumirile mele anticipate. Max lucrează la mine și văd că se va ține după urma celui mai mare.

Știi că scrisoarea colectivistului merge la *Daily Telegraph* prin Dl. Kingston. Poate chiar că ai putea să previi publicarea ei²².

Al D-tale devotat,
Tache Ionescu

7.

13 Upper Westbourne Villas,
West-Brighton,
18 sept[embrie] |18|90*Iubite amice,*

Sunt așa de nenorocit că am fost în Anglia și nu te-am putut vedea. Cînd am fost eu în Londra, știam de la Max că ești la Margate²³, și, în urmă, am trecut numai prin Londra, fără a sta niciodată.

Voiam să viu săptămîna asta să te văd și n-am putut.

Sper că mă vei scuza, în baza unei vechi prietenii. La anul voi fi, desigur, mai norocos.

Sînt sigur că ești bine și vesel, așa că, ducînd acasă cele mai bune nuvele, nu voi fi în risc d-a nu oglindi adevărul cel mai adevărat.

Sărutări de mini doamnei, și d-tale, o prietenească strîngere de mînă.

Take Ionescu

²² Scop în care Gaster îi și scria, la 27 februarie 1888, lui Levy Lawson, editorul lui *Daily Telegraph*, lăudîndu-i pe conservatori și respingînd atacurile ce se aduceau acestora de către coruptul partid liberal de guvernămînt (autor, cum am spus, al expulzării din țară a lui Gaster), care spera să se salveze, în acest fel, de la o iminentă cădere.

²³ Mai probabil la Ramsgate, unde Gaster ocupa, începînd cu 1890, funcția de director (rector) la "Judith Lady Montefiore College", fiind îndepartat, prin intrigi, de către invidioșii și ignoranții săi coreligionari englezi (cum îi considera), în 1896, după ce marile învățat izbutise, în numai cîțiva ani, să ridice acest institut de învățămînt la înălțimea celor mai bune institute evreiești de pe Continent. Fără îndoială, nici posibilitatea unei vizite la Margate, în calitatea sa de haham (rabin-șef) al Comunității evreiești de rit spaniol și portughez nu trebuie exclusă.

8.

[copie]

11.XII.[18]91

Ionescu, ministrul cultelor,
Bucharest

Felicitările mele.

Gaster

9.

[copie]

Londra, 15.XII.[18]91

Prea onor[ate] d-le Ionescu,

Îndată ce am cetit în *Times* intrarea d-tale în Minister, m-am grăbit a te felicita, ceea ce repet acuma cu toată inima. D-ta ți-ai ajuns ținta dorită și țara se va bucura de munca d-tale ridoitoare pe tărîmul propășirii intelectuale. Îți urez un trai lung ca ministru.

Viu acuma a te ruga să faci un serviciu, nu mie, ci țării, și lucrul stă numai în mîna d-tale. Iată de ce este vorba, și, cînd vei fi citit tot, vei vedea cum că onoarea ministerului român este angajată și pe cale de a fi compromisată în străinătate.

Cînd îmi pregăteam *Chrestomatia română*, Ministerul Cultelor se obligă, printr-un act formal, de a cumpăra 100 exemplare. Brockhaus, editorul, carele, precum știi, este editorul cel mai mare din lume, a și trimis acele 100 de exemplare îndată ce apărură cartea, cînd se pomenește cu un răspuns oficial, de care mi-e rușine mie chiar. Iscălitura ministrului și obligațiunea formală nu se poate repudia pe niște motive ridicule. Nu pot să-ți descriu uimirea casei Brockhaus la primirea acelu răspuns. Eu l-am liniștit, zicîndu-i că nu se poate să fie decît o greșeală, care se va îndrepta cum voi atrage atențiunea ministrului asupra acelei chestiuni. Știi cum că regele a priimit dedicațiunea acelei cărți, că se consideră, în lumea științifică, ca publicațiunea cea mai importantă ce a apărut în Europa în cei din urmă 20 de ani pe tărîmul filologiei romanice. Te rog deci, în interesul țării, care să nu ajungă de bațjocură prin influența cea mare a lui Brockhaus, și, într-o chestiune de dreptate și demnitate, a face ca iscălitura ministrului să fie respectată și cărțile primite și plătite. Așteptînd un răspuns favorabil și grabnic, rămîi al d-tale devotat.

M. Gaster

10.

Ministerul Cultelor
și al
Instucțiunei Publice
Cabinetul Ministrului
Seria A nr. 15802/11dec[embrie] [18]91
[antet tipărit]

Domnule,

Ministerul, hotărînd să cumpere 100 exemplare din opera Dv. *Christomatia română* pe prețul de 15 lei exemplarul, cum se abonase la această operă încă din anul 1882, subsemnatul are onoare a vă invita să ne arătați dacă puteți a ni le da cu acest preț. În caz afirmativ, comunicați librarului Brockhaus să le expedieze la Minister.

Ministru,

Take Ionescu

D-lui Dr. M. Gaster,
34 Warwick Road, Maida Vale, W.,
London

11.

[copie]

34 Warwick Road,
Maida Hill, W.,
Londra, 19/31 dechemvrie [18]91

D-le Ministru,

Am onoarea a vă înștiința că d-nu F. A. Brockhaus, în urma insistenței mele²⁴, se declară gata a da *Chrestomatia română* pe prețul de 15 lei noi, cum se abonase Ministerul la 1882. El a și înaintat 100 (una sută) exemplare Ministerului și vă rog să binevoiți a ordona achitarea imediată a sumei de 1.500 lei noi către d-nu F.A. Brockhaus, Lipsca.

Priimiți, d-le Ministru, asigurarea deosebitei mele considerațiuni.

M. Gaster

D-niei sale

D-lui Ministru al Cultelor și al Instrucțiunii Publice

12.

West-Brighton, 18 iulie [18]92,
13 Upper Westbourne Villas

Iubite d-le Gaster,

Înainte de a putea regula la București cestia manuscriptului din British Museum, îmi dai voie să te rog să întreprinzi o altă lucrare pentru ministerul meu? Știu că vei sta vara asta în Londra și, prin urmare, ești disponibil, pe cât un om așa de ocupat poate fi disponibil.

Știi că reformăm acum toată instrucția noastră și avem rapoarte din multe țări, afară de Anglia. Viu să te însărcinez cu facerea unui raport asupra acestei cestiuni, pe care, desigur, de când ești aici ai studiat-o continuu.

Lucrul trebuie făcut cât mai repede și succint. Natural că munca d-tale va fi recompensată.

Aș dori o mică introducere asupra instrucției în genere aici, împărțirea ei în diferite grade și diferite feluri de școli, cu programele acestor diferite grade. Știu că aici nu este uniformitate și programele se deosebesc, dar așa cum sunt, în medie generală.

În special asupra universităților, ceva asupra împărțirii materiilor, modului de recrutare al profesorilor și disciplinei corpului profesoral.

În special asupra învățământului secundar, programele de la Eton sau alte colegie, modul de recrutare al profesorilor.

Ceea ce este mai important este școala primară, pentru noi. Cum și ce fel este azi organizată aici școala primară, fie cea din orașe mari, fie cea de la țară. Câți ani de obligativitate, ce program obligator, ce studii facultative, programele, în câți ani se împarte materia, cum se recrutează corpul profesoral, ce disciplină posibilă, cine-i pedepsește, ce drepturi are inspectorul asupra dascălilor, câți copii într-o clasă, ce deosebiri între studiile

²⁴ Aceasta intrucit Brockhaus încercase, între timp, să sporească prețul la 18 mărci, căci lucrarea apăruse în două volume (și nu în unul, cum se preconizase inițial), iar "tipărirea ei [fusese] anevoioasă și de lungă durată" (*Scrisore a lui F.A. Brockhaus către M. Gaster, din 30 decembrie 1891*).

băieților și fetelor, întrucât s-a introdus lucrul manual în școlile de băieți, cam cu ce cunoștințe iese copiii din aceste școli elementare? Într-un cuvânt, toate chestiile care pot avea vreun raport cu chestia reformei învățământului în România, raport direct sau indirect. Dacă accepți, te rog răspunde-mi cât mai neîntârziat. Scuză deranjarea și crede-mă

Al D-tale devotat,
Take Ionescu

13.
[copie]

34 Warwick Road,
Maida Hill, W.,
Londra, 19.VII.1892

Prea onor[ate] d-le Ionescu,

Mă grăbesc a răspunde imediat la scrisoarea d-tale prin care mi propui a pregăti un raport asupra învățământului primar, superior și universitar din Anglittera. Precum știi, nu există o țară în care învățământul să fie așa de puțin sistematizat ca Anglittera. Afară de "Board-schools", adică școlile guvernamentale, mai există nenumărate "voluntary" și "denominational schools", apoi instituțiuni ale diferitelor corporațiuni, fundațiuni caritabile etc., toate bucurându-se de o independență absolută, cu programele lor speciale, cu statute adesea din evul mediu; fundațiuni bogate. Apoi, universitățile, încă și mai curioase în sistemele lor, jumătate clericale, jumătate bursiere, unde statul n-are *nici* un amestec.

Dacă dorești un raport detaliat asupra tuturor acestor chestiuni, va fi vorba de un volum foarte considerabil și nu crez că vremea mă va ierta a întreprinde o lucrare așa de uriașă, care n-are seamăn nici în literatura engleză. Nici nu crez că sistemul școalelor *superioare* va fi de vreun folos pentru țară. Mult mai important ar fi un raport mai deslușit asupra învățământului *primar*, urban și rural, scolastic și tehnic.

Dacă crezi că ajunge a da un rezumat clar asupra celor dintii, dar numai pe *scurt*, pentru a da o idee asupra școalelor superioare, și un raport deslușit asupra celor din urmă, voi face tot posibilul pentru a-ți satisface dorința. Crez că un atare raport poate să fie de o importanță capitală, mai ales dacă voi adăuga și descrierea școalelor tehnice și a pepinierelor pentru creșterea de dascăli. Se înțelege că toate punctele pomenite de d-ta vor fi tratate în acel raport. Aș voi să știu pînă cînd am vreme a-l face? Și cît de mare (sau mic) să fie?

Fără îndoială, asta n-are nimica a face cu manuscrisul din Brit[ish] Museum. Peste cîteva zile, trimet exemplarul regelui la București, și nu mă îndoiesc că și d-ta vei căuta a-l tipări și a-l face accesibil învățaților.

Așteptînd răspunsul d-tale,
rămîi, devotat,
M. Gaster

14.

[Brighton], 21 iulie 1892

Iubite d-le Gaster,

Sarcina pe care voiam să ți-o dau tocmai așa o înțelesesem și eu, cum ai înțeles-o și d-ta. Este vorba de o mică introducere asupra școlilor superioare, cît se poate de sumară, și de un studiu asupra învățământului primar. Natural, cu pepinierele pentru dascăli.

Am uitat a-ți atrage atenția asupra desenului și a jocurilor. Ca timp, îți dau voios o lună și jumătate, și ca volum, vei căuta a face cît mai scurt, fără, bineînțeles, a neglija nimic care poate fi interesant.

Încolo, mă remit, în totul, cunoscutei d-tale sîrguințe și inteligente și puțințel și

amiciției noastre.

Eu plec mâine în țară; din București îți voi scrie.

Îți mulțumesc de o mie de ori pentru gentilețea cu care accepți astă belea și crede-mă

Al D-tale devotat,

Take Ionescu

15.

Sinaia, 22 august [18]92

Iubite d-le Gaster,

Ești bun, te rog, să-mi spui dacă ai primit scrisoarea mea din Brighton și ai acceptat însărcinarea despre care te-am rugat. Bineînțeles, este vorba de a doua scrisoare, în răspuns la a d-tale?

Cînd voi avea manuscrisul bibliei de la British Museum? Și ce ortografie propui să adoptăm? Scuză deranjarea și crede-mă

Al D-tale devotat,

Take Ionescu

16.

[copie]

Londra, 12.IX.[18]92

Prea onor[ate] d-le Ionescu,

Cum am priimit scrisoarea d-tale din Sinaia, 22 aug[ust], m-am grăbit a-ți trimite întregul manuscris al *Evangheliarului*, împreună cu textul tipărit al *Evangheliei lui Matheu*. Raportul asupra instrucțiunii publice în Englitera va urma peste câteva zile.

Cauza că n-am răspuns imediat este că scrisoarea d-tale a colindat, mai întii, prin toată Londra, pînă a ajunge la mine. Sînt aci vro 5-6 Warwick Road și pe la toate a fost. Trebuie să adaugi și "Maida Vale" pe adresă.

Evangheliarul să se tipărească cu slova ordinară *garmond*, nu *cursivă*, precum s-a tipărit în Italia. Semnul *b* poate să-l înlocuiască printr-un *d* întors, dacă n-ar avea acea slovă cirilică în Tipografia Statului. Împărțirea în capitole și versuri o voi face la a 2-a corectură, cînd voi controla și originalul la British Museum. Introducerea și glosarul vor urma la sfîrșit. În loc de un simplu glosar, am intențiunea de a face un comparativ, adică culegînd cuvintele și formele corespunzătoare din *Noul test[ament]* de Belgrad din 1648 și dintr-un m[anuscris] foarte prețios, ce se află în colecțiunea mea (Codex Gaster nr.90). Printr-o atare grupare paralelă a formelor arhaice, voi aduce un folos îndoit filologiei române.

Raportul cu care m-ai însărcinat este mult mai greu de făcut decît îmi închipuisem. Nu ajunge a-ți trimite o simplă listă de școli și orare etc., ci a da oareșicum o descriere asupra sistemului foarte complicat. Principiile fundamentale pe care se bazează învățămîntul englez sînt cu desăvîrșire altele decît acele din țările continentale. Dacă ar fi vorba de a desluși toate aceste principii și de [a] arăta modul în care se pun în aplicațiune, aș trebui să scriu o carte foarte voluminoasă. Greutatea mea începe acolo cînd caut a tăia din raport. Nădăjduiesc însă că va fi o oglindă vie a vieții scolastice din Englitera.

Mă mir că n-a fost aci nici un delegat al țării la Congresul orientaliștilor. Lumea învățată s-a mirat cu atît mai mult de această lipsă, cu cît regele manifestase dorința de a vedea congresul o dată în București. Eu spuneam tuturor că Hășdeu a fost însărcinat să vie și să reprezinte țara. Se vede însă că trebuie să se fi bolnăvit imediat înaintea Congresului și că numai din pricina aceea țara n-a fost reprezentată.

Al d-tale devotat,

M. Gaster

17.

Sinaia, 14 sept[embrie] [18]92

Iubite d-le Gaster,

Am primit azi manuscrisul *Evangeliarului* din British Museum. Ești bun să-mi dai câteva explicațiuni pentru tipărirea lui?

Întîi, ai de gînd să-i pui o altă prefață, sau este destul să traduc pe cea din extrasul italian? Ai ceva note sau glosar de adaus sau nu?

Cu facerea corecturelor și supravegherea imprimării pe cine să însărcinez aici?

Șăineanu ar fi bun pentru asta, sau te gîndești la altcineva, sau, mai bine, corecturile să-ți fie trimese la Londra?

Cînd voi avea raportul cel[ă]lalt? Sunt sigur că trebuie să fie pe gătatele.

Aștept răspunsul d-tale și te rog ca, cu mulțumirile mele, să mă crezi

Devotatul d-tale,
Take Ionescu

18.

[Telegramă]

[October 12, 1892]

May I ask when will have report?

Minister,
Take Ionescu

19.

[copie]

Londra, 19/31 oct[ombrie] [18]92

Prea onor[ate] d-le Ionescu,

În sfîrșit, am ajuns la cîpătîi cu *Raportul*. Nu poți să-ți închipuiești ce muncă am avut. Mai bine de 2 luni am alergat pretutindenea, am cules informațiuni directe, am sacrificat zile întregi pentru a aduna materialul colosal de care m-am folosit la alcătuirea *Raportului* alăturat.

Cînd am avut materialul strîns, abia atunci a început greutatea cea mai mare, adică de a coordona datele, a aduce oarecare ordine în chaos, a elimina tot ce am crezut de prisos, și de a prezinta restul într-o formă nu prea tehnică și totuși exactă. Am avut mereu în vedere importanța *practică* a *Raportului*, întrucît te-ar putea îndruma spre o reformă rațională a instrucțiunii din Țara Românească.

Eu de aceea am tras singur concluziunile mele din studiul instrucțiunii aci, și am formulat, la sfîrșitul *Raportului*, câteva recomandări, pe cari, dacă le vei accepta și le vei realiza, vei fi întemeietorul unei ordine mai perfecte în sistemul școlar din țară. De numele d-tale se va lega una din reformele cele mai importante și cele mai folositoare. Pînă acuma, modelele pentru instrucțiunea au fost franceze și germane, ambele unilaterale. Acuma, d-ta ai și cele englezești, cari dau o soluțiune cu totul independentă și *practică* problemelor pedagogice. Dacă vei aplica acest sistem englezesc în parte (sau în întreg), nu mă îndoiesc că vei inaugura o eră nouă de propășire în țară.

Cu toate că raportul meu este de 90 pagini în 4°, totuși am fost adesea nevoit a prescurta. Dacă voiești să aibi informațiuni mai detaliate asupra unui punct sau celalt, n-ai decît să-mi scrii și voi căuta a te satisface. Vremea mea este foarte prețioasă, totuși mă bucur că am fost în stare a-mi împlini sarcina. Regret că lucrul s-a trîgănit mai mult decît mă așteptam, dar ori era să fac lucrul conștiincios, or[i] nu-l făceam deloc.

Te rog a mă înștiința, prin telegramă, de primirea *Raportului*. Asperitățile de limbă le vei ierta și îndrepta. Am început să resimt fărîngirea limbei englezești.

Corecturile *Evangheliei* n-au sosit. Dă ordin, te rog, să mi se trimeată *recomandate* și să fie învelite în hîrtie vîrtoasă și legate cu sfoară; altfel se pierd pe drum.

Aștept cu nerăbdare răspunsul d-tale și împlinirea făgăduinței.

Devotat,
M. Gaster

D-niei sale
D-lui Tache Ionescu, ministru

20.
[Telegramă]

[November 8, 1892]

Rêcus rapport merci epreuves déjà expédiées.

Ministre,
Take Ionescu
no. 1128

21.
[copie]

Londra, 6.XII.[18]92

Prea onor[ate] d-le Ionescu,

Înainte de toate, mă grăbesc a-ți mulțumi pentru cecul ce ai binevoit a face să mi se transmită, pentru raportul asupra instituțiilor scolastice din Anglîtera. Nu știu ce va fi rezultatul aceluî raport, dacă va duce la o modificare a învățămîntului în Țara Românească au ba. În orice chip, crez că are meritul originalității, și că concluziunile și propunerile ce am adaus la schița faptelor descrise prezintă o alternativă cu totul deosebită de aceea a sistemului ce s-a urmat pînă azi. Nu m-am ținut de făgașul urmat de toți ceilalți și am apucat o cărare independentă. Dacă și d-ta vezi lucrurile astfel și te încerci a da instrucțiunei în țară un caracter practic și util, nu mă îndoiesc că epoca stării d-tale la Ministerul Instrucțiunei va deveni foarte marcantă și prețioasă.

Am făcut corectura celor patru coli din *Tetraevanghelul* și alăturez aci cîteva observări, pe cari te rog să dai porunca a se transmite directorului tipografiei. Dacă se va ține de acele observări și le va împlini, mă va scîpa și pe mine și pe lucrătorii săi de o bună parte de lucru prisoselnic.

Pentru a face această edițiune cît se poate de perfectă și de prețuită, voi mai adăuga, la sfîrșit, și *Actele apostolilor*, după un manuscris de cea mai înaltă valoare pentru filologia română, care m[anusc]ri]s se află în posesiunea mea și care pare a sta într-o relațiune cam misterioasă cu *Praxiul* lui Coresi și cu așa-numitul *Codice voronetean*.

Sper că tiparul va continua neîntrerupt, așa ca să pot vedea tiparul textului gata cît se poate de curînd. Lucrez deja la o introducere critică și filologică și la notele lexicale, cu cari se va încheia publicațiunea.

Aș dori ca formatul cărții să fie întocmai cu formatul colilor de corectură, tot cu astfel de margini largi, dar hîrtia mai bună. Să se cunoască că a fost o publicațiune a Guvernului român.

"Last not least", am o cerere: *Te rog să primești dedicațiunea acestei publicațiuni.* Zelul ce l-ai arătat, interesul ce porți și aprecierea înaltă ce-ai dovedit pentru acest tezaur al literaturii române, mă fac să-ți dedic d-tale această carte. Nu mă îndoiesc că vei priimi și vei iadatora [pe]

al d-tale devotat,
M. Gaster

21a. Note privitoare la tiparul "Evangeliiarului":

1) Să se omită toate tipicalele slavonești ce (se află în paranteză).

2) Să se însemneze, dacă se poate acolo, capitolele și verseturile, înlocuind precum sînt însemnate la Matei și la coala din Marcu, ce am avut-o aci, așa ca să nu trebuie să schimb rîndurile și pagina. Dacă e cu putință, ar fi mai bine să se intercalceze numărul capitulelor și al verseturilor, cînd materia se mai află în *șpalțuri* sau chiar în manuscris, înainte de a se culege. Orice evanghelie modernă poate sluji de model. Eu le voi controla apoi aci.

3) Să se puie în capul paginei: Numele evangelistului, cap[itolul] și vers[eturile], așa cum am făcut-o la cele patru coale ce am avut aci. Paginația să se puie în colț și nu la mijloc de pagină.

4) Corecturile, împreună cu manuscris, mi se pot trimite supt bandă, legate bine cu o sfoară și recomandate. Le capăt atuncea în vro 5-6 zile.

5) Să se tipărescă cartea în același format cum au corecturile, adică cu margini foarte late, dar pe hîrtie bună, nu de lemn.

6) După ce se va trage numărul de exemplare hotărîte de d-nu Ministru, să mi se trimeată cîte 3 exemplare de fiecare coală, îndată, nu după terminarea cărții întregi.

Londra,
6.XII.[18]92

M. Gaster

D-nei sale
D-lui Director al Tipografiei Statului,
București

22.

Sinaia, miercuri, (11.I.[18]93)

Iubite d-le Gaster,

Iartă-mă, te rog, că-ți răspund așa de tîrziu. O samă de ocupații, care de care mai plictisitoare și mai grele. Am avut de redactat legea clerului, legea învățămîntului primar (deja depuse la Cameră) și legea învățămîntului secundar, care este deja gata și pe care cred a o depune mai tîrziu.

Îți mulțumesc foarte mult pentru raport. O să-l public în curînd. Te-am rugat, de asemenea, pentru mai multe cărți didactice engleze de curs primar.

Primesc voios dedicarea ce-mi propui, și sper să pot imprima cartea d-tale cu tot luxul cuvenit.

În legea învățămîntului primar (în curînd ți-o voi trimite), vei vedea că n-am schimbat lucrurile mult. Reforma cea adevărată va fi la legea învățămîntului secundar și superior. Acolo, mult englezism.

Al D-tale devotat,
Take Ionescu

P.S. Sper că corecturile ți s-au trimes regulat. Cînd vine *Apostolul*?

23.

[copie]

Montefiore College,
Ramsgate, 19.VII.[18]93

Prea on[orate] d-le Ionescu

Acu 3-4 săptămîni am trimis d-lui Arion toate corecturile, împreună cu manuscrisul *Apostolului*. Sper că voi primi, în curînd, a II-a corectură din coalele din urmă ale *Evangheliarului* și a I-a din *Apostol*.

Mai bine de 3 luni, am fost suferind, abia m-am putut ține în picioare. Am trebuit să las mai toate lucrările literare. Asta a fost pricina întîrzierii, ce m-a făcut de am ținut corecturile atîta amar de vreme. Nădăjduiesc că de acuma înainte le voi întoarce în grabă. Tocilescu a fost pe aicea, a văzut manuscrisul la British Museum și este încîntat de dînsul. Și cum să nu fie? E scris foarte elegant și aparținea odată vodei Petru Cercel, a cărui iscălitură autografă se află pe ultima-i pagină.

Eu crez că ar fi aproape o necesitate absolută a reproduce fotograficește atît acea iscălitură, cît și acele 4-5 foi slavonești ale copistului, un român din Ruși de Vede, apoi florile și miniaturile la începutul celor 4 evanghelii, și cîteva foi de pe la mijloc, ce sînt de o importanță specială. Peste tot, vro 30-40 pagini fotografiate. Astfel ne vom scuti și de necesitatea unei a 2-a reproduceri a textului cu cirilice și vom crește valoarea istorică și filologică a publicațiunei noastre.

Întrebarea mea acuma este dacă mă autorizezi d-ta a face acele fotografii în 500 exemplare și pînă la ce sumă îmi dai voie să cheltuiesc pe contul d-tale. Din vorbele lui Tocilescu, înțeleg că el are de gînd să ceară de la Academie un vot să-l trimeată pe dînsul să fotografieze manuscriptul. Ar fi o rușine pentru noi, după ce am apucat să-l scoatem la lumină cum trebuie, să lășăm pe alții să facă ceea ce noi am putut face și mai bine, și mai ieftin, și într-un mod mai științific. Numele d-tale este legat de publicațiunea, și vreau să-ți fac onoare numelui.

Aștept cu nerăbdare răspunsul d-tale, aci, la adresa mea din Ramsgate și rămîi,
al d-tale devotat,
M. Gaster

D-niei sale
D-lui Tache Ionescu,
Ministrul Instrucțiunei Publice etc.

24.
[copie]

Take Ionescu, Ministre,
Bukarest

Hearty congratulations²⁵.

Gaster

M. Gaster, Maida Vale, W.

25.

București, 29 dec[embrie] 1904

Iubite amice,

Mii de mulțumiri pentru buna amintire. Mi-ai făcut o deosebită plăcere. Mi-am amintit atîtea lucruri din tinerețele noastre. Sper că, într-o zi, te voi revedea, fie acolo, fie aici.

²⁵ Telegramă nedată, trimisă probabil (cum se poate deduce și din răspuns), cu ocazia Crăciunului 1904, dar, poate, și a nunții sale, în 22 decembrie 1904, ca ministru al finanțelor.

II. [M.Gaster, *Amintiri despre Take Ionescu*]

...Ei bine, în timp ce eram la București, m-am împrietenit cu toată lumea. Obişnuiam să mă duc la seratele de la Maiorescu. Apoi a apărut pe scenă Take Ionescu. Mama sa avea o reputație extraordinară. Era numită cucoana Ghiță²⁶ cu șapte pantaloni. Take Ionescu era un om rafinat și un orator extraordinar, o minte ascuțită, deștept într-o măsură considerabilă, un avocat minunat, un om care promitea și care și-a împlinit, mai târziu, promisiunea. Pe cită vreme Maiorescu îi avea pe așa-numiții boieri, a încercat și el să aibă un fel de serată, la care venea altă lume, ca Arion, Xenopol și alții. M-a invitat și pe mine. Fratele meu Max îi era ajutor și ei au încercat, de asemenea, să înființeze un fel de societate literară similară. Aceasta n-a reușit, pentru că totul se transforma, imediat, în politică.

Take Ionescu se căsătorise cu o englezoaică, despre care se spunea că fusese călăreată la circ, înaltă, elegantă, cu o față încântătoare, dar în privința moralității nici un român nu putea să-i găsească perechea. Obişnuia să călărească cu unii dintre atașajii diplomați, secretari și alte persoane, dar nimeni nu se simțea jignit. A murit aici, la Londra, mulți ani după aceea. Eu m-am dus la înmormântare. A avut loc la Hove²⁷, dar soțul n-a putut să ia parte. Guvernul român a fost reprezentat prin Beza²⁸. Pe vremea aceea, eu eram în relații proaste cu Legația română. Pe atunci, făceam tot ceea ce puteam împotriva României, și ei o știau²⁹. Cu toate acestea, el nu putea să facă abstracție de mine și să nu-mi aprecieze prezența.

Cu toate că nu era o femeie scrupuloasă, Take Ionescu nu s-a lăsat tîrît în mocirlă de către ea. Ea a mers pe calea ei, iar el pe a lui. Take Ionescu a ajuns să fie o mare autoritate în Parlament. Era numit gură de aur. Ion Brătianu, care avea fler pentru toți oamenii de talent, a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a-l convinge să intre în partidul său. Noi discutăm adesea politică și l-am prevenit că Brătianu o să-l stoarcă pînă la ultima picătură, dar el era foarte ambițios și a devenit, astfel, ministrul învățămîntului. Într-o zi m-am dus să-l vizitez la minister. Pe vremea aceea devenise foarte important. S-a întîmplat că, pe atunci, fusese votată legea reprezentării proporționale (Numerus Clausus), prin excluderea evreilor, practic vorbind, de la toate funcțiile publice. M-am dus la el și am protestat. El a spus: "Ce pot să fac? A fost moțiunea unui simplu membru și s-a obținut majoritatea". Am răspuns: "Nu e nevoie să vă spun ce să faceți. Dacă v-ați simțit atît de tare, trebuia să-i fi amenințat că demisionați".

Cîtva timp înainte de asta, în cursul unei vizite la Londra, a venit să mă vadă și mi-a cerut să pregătesc, pentru el, un studiu despre cel mai bun sistem de învățămînt, în special pe baza învățămîntului englezesc. Eu m-am conformat cererii sale, am adunat întregul material, am întocmit un raport întins, care a fost publicat, după aceea, ca o "carte albastră"; am elaborat, de asemenea, un program pentru învățămîntul primar și universitar, iar informația adusă de mine a fost folosită, de atunci încolo, în mare măsură. Am luat, ca model,

²⁶ Acesta fiind prenumele soțului, numele lor de familie fiind Ioan. Prin mamă, Eufrosina, Demetriu (Take) Ioan (devenit Ionescu) se înrudea cu I. Heliade Rădulescu.

²⁷ Hove, modernă stațiune de pe litoralul englezesc, așezată în comitatul Sussex-ului de Est, din sud-estul Angliei.

²⁸ Marcu Beza, folclorist, scriitor și traducător, consul general al României în Anglia, titular al catedrei de limba și literatura română (1920-1932) de la King's College al Universității din Londra.

²⁹ Cu timpul, Gaster avea să devină unul dintre cei mai fervenți apărători ai României în Anglia. Cf. V. Florea, *Cărturari englezi în apărarea Marii Uniri*, în "Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj", 29 (1989), p.543-551 și, respectiv, M. Gaster și amintirile sale manuscrise, în "Adevărul literar și artistic", Serie nouă, IV(1993), nr.157, p.7; 158, p.9.

învăţămîntul primar din Anglia de atunci, cu elasticitatea şi adaptabilitatea lui, pentru cel secundar l-am luat, ca model, pe cel francez şi elveţian, iar pentru universitate am luat, ca model, sistemul german şi se pare că au funcţionat bine.

În acelaşi timp, i-am oferit, în mod gratuit, pentru publicare, o copie, pe care o făcusem eu, a manuscrisului vechii evanghelii româneşti de la British Museum, *Evanghelia lui Matei*, pe care o publicasem în revista lui Ascoli, dar literele *ş*, *ț*, *ci* și *gi* au fost marcate, acolo, într-o manieră nesatisfăcătoare, cu puncte și nu cu virgule, și aceasta a fost preluată de tipografia guvernului și evanghelia a fost tipărită. Dar soarta evangheliei este semnificativă. Cu excepția unui singur exemplar, pe care l-am păstrat eu, și a unui singur exemplar, care a intrat în posesia Bibliotecii Academiei Române, întreaga ediție a dispărut. Sint informat că, de curînd, au ieșit la lumină încă cinci sau șase exemplare. Nici măcar n-a căzut guvernul, că, evident, publicația a fost distrusă. Take a fost criticat vehement pentru că onorariul pe care mi-l trimisese pentru raport fusese prea mare, numai 70 de lire sterline, dar atunci el a respins atacul, invocînd importanța publicației pe care le-o dădusem pe de gratis¹⁰.

(Din M.Gaster, *Things that were*[Lucruri care au fost], Mss. C:[*ReminiscencesII*] [*Reminiscențe II*], 1932 p.17-20)

¹⁰ Traducerea din limba engleză a amintirilor lui M. Gaster ne aparține.

ZAMOLXE - DRAMĂ PSIHICĂ

CORIN BRAGA

ABSTRACT. - *Zamolxe-Mental drama.* Under the influence of Expressionism, Lucian Blaga conceived the theatre as a space where the writer can display his inner conflicts as mythological confrontations between cosmic forces. Zamolxe, the main character of the first drama written by Blaga, impersonates the essential destiny of the author himself. The split of the poetic and the philosophic creative drives is reproduced by the opposition between the chthonian cult brought by Zamolxe and the Olympian religion of the Thracians.

În preajma lui 1919, destinul creator al lui Blaga cunoaște un punct de inflexiune. Frenezia dionysiacă care inspirase *Poemele luminii* se stinge treptat, pe măsură ce în personalitatea scriitorului se fortifică structurile unui eu socratic, rațional. Dorința de afirmare socială, activarea principiului realității, determină o obiectivare și o impersonalizare a conținuturilor mentale. Poetul nu-și va mai privi de acum înaintea fantasmelor dintr-un punct submers în inconștient, cum este eul dionysiac, ci le va pune în lumina apolinică a eului rațional. El refuză de acum "exhibiționismul" sentimental, "freneziile de-o clipă" și violentele "sfișieri lăuntrice": "Să evadez într-un gen mai obiectiv! Într-o zi am închipuit mitul lui Zamolxe. Subiectul era susceptibil de o realizare în forma unui poem dramatic".¹

Prin inaugurarea genului dramatic, numărul actorilor mitici care "joacă" pe ecranul interior al poetului se multiplică. Încetînd să se mai identifice cîte unui singur complex imaginar (Dionysos sau Pan), Blaga își propune să dispună aceste măști lirice într-o "situație" mentală, într-o *dramă*. Eului liric, personificat de Dionysos, îi este opus un eu rațional, cele două dispoziții creatoare fiind pentru prima oară reunite în cadrul aceluiași spațiu imaginar. Acest spațiu nu va mai fi însă cel liric, ci unul teatral. Dispunerea conflictuală a celor două euri care și-l dispută pe Blaga va configura în mare întreaga sa creație dramatică. Conștientizînd funcția personajelor sale de corelativi teatrali ai unor personalități autonome, scriitorul își va numi piesele "drame de idei".

Zamolxe este singura dintre dramele lui Blaga unde "ideile" antagonice nu se află în scenă dinainte de ridicarea cortinei, ci se constituie din mers. Dacă în celelalte piese acțiunea se va desfășura pe fondul unui conflict între "puteri" preexistente, aici poate fi urmărită geneza și sedimentarea acestora. Cele două puteri în conflict sînt o divinitate chthoniană immanentă și una uraniană transcendentă; profetul celei dintîi e Zamolxe, hierofantul celei de a doua - Magul-preot. Zamolxe este profetul unui cult orgiastic panteist închinat unei divinități

¹ Lucian Blaga, *Ironicul și cîntecul virstelor*, București, Editura Tineretului, 1965, p. 250.

numite Marele Orb. Învățătura sa cere alungarea tuturor zeilor din panteonul dac și de aceea Magul-preot îi așază pe oameni să-l lapideze. Alungat din comunitate, Zamolxe se retrage pentru șapte ani într-o peșteră, unde, din profet orgiastic, devine profet extatic. Întors în comunitate, descoperă că dacii îl zeificaseră. Mînios, își sparge statuia și este ucis de către oameni.

Zamolxe este o mască lirică a poetului, care își transferă în personaj experiențele intime. Mai exact, în personaj sînt suprapuse, în palimpsest, cele două atitudini creatoare încercate de Blaga pînă la acea dată, cea dionysiacă și cea panică. *Zamolxe* - profetul de dinainte de alungarea din comunitate - este un *bacchos*, adept al lui Pan. Cel de după șapte ani de izolare este un *orb*, un extatic contemplativ. Privindu-și retrospectiv trecutul, personajul pare a da glas înseși aprecierii poetului asupra elanului entuziast sub impulsul căruia a început să scrie poezie. Prin Zamolxe orgiastic, Blaga evocă propria sa frenezie nestăvilită, capabilă a mișca munții din loc, provocată de emergența din inconștient a *puterii*: "A fost o vreme cînd urlam. Voiam să răzvrătesc și munții împotriva ta și le strigam: rostogoliți-vă cerurile, nebulia și apele/ peste mîndria neamului meu trac,-/ ci azi veninul mi s-a potolit,/ și-n zilele-mi făr' de sfîrșit s-a așezat / un prund de-nțelepciune".²

Trăită din interior, nebulia bachică fusese resimțită în *Poemele luminii* doar sub aspectul de expansiune nelimitată a energiilor. Privită cu detașare, acum, ea își dezvăluie și cealaltă față, de demonizare și dezechilibru, de adversitate și răzvrătire. Blaga conștientizează ambiguitatea conceptului nietzscheean al dionysiacului, în care dorința de construcție e malign contopită cu instinctul de distrugere. "Veacul nostru, susține un aforism din *Pietre pentru templul meu*, are profeți cari vorbesc despre viață cu entuziasmul unor holnavi. Puterea, ce pulsează în opera lor, nu seamănă cu vigoarea omului sănătos, ci cu forța nebulului delirant".³ Blaga este pe cale de a deveni conștient de faptul că entuziasmul "profeților" moderni nu este la fel de spontan și de direct precum cel antic. Ritul grec era axat pe o funcție pozitivă, aceea a trezirii lui Dionysos în om. Ritul modern propus de Nietzsche are întii de toate o funcție negatoare. El se definește prin opoziție, prin respingere a unui complex cultural și mental și de aceea, în esență, este de natură nevrotică. Sentimentul adversității este o componentă centrală în conceptul dionysiac formulat de Nietzsche, jucînd rolul unui reactiv. "Unii oameni sînt astfel alcătuiți, scrie Blaga, încît puterile lor cer un adversar, cum plămîinii cer aer".⁴

² *Zamolxe*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 4, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, București, Editura Minerva, 1977, p. 7.

³ *Pietre pentru templul meu*, în Lucian Blaga, *Zărt și etape*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 15.

⁴ *Pietre pentru templul meu*, p. 14.

Desigur, pot fi invocate argumente socio-culturale, conform cărora orice întemeiere doctrinară trebuie să învingă rezistența instituțiilor și concepțiilor în funcțiune, care se manifestă conservator. Explicația ar putea da o acoperire și piesei lui Blaga, rezistența dacilor la noua religie a lui Zamolxe apărând ca efect al unei inerții cultice. Dar rezistența pe care se întemeiază conceptul dionysiac modern are și o accentuată componentă psihanalitică, și anume lupta unui refulat cu o cenzură. După E. R. Dodds, care judecă religia greacă prin prisma unui *Zeitgeist* contemporan, orgiile antice aveau un scop preventiv și curativ, ele preluau o tensiune colectivă nevrotică și o decărau printr-un ritual controlat. Inconștientul modern nu mai dispune de o instituție liturgică, de aceea riscă să se manifeste ca o explozie devastatoare. Sistemul lui Nietzsche pare să fi fost o tentativă de a întemeia o "religie" moderatoare, fiind în orice caz simptomatic pentru evoluția spiritului german în prima jumătate a secolului nostru. La fel de simptomatică este și atitudinea lui Blaga și a tinerilor de la *Gîndirea* în raport cu curentul fascist din România deceniului patru. Nu îmi propun însă o analiză psiho-sociologică a influențelor reciproce dintre personalitatea "nietzscheeană" a lui Blaga și istoria societății românești interbelice. Dacă la nivel social isteria "dionysiacă" risca să se impună sub aspectul nefast al unei decompensări colective tocmai datorită absenței unei instituții liturgice care să o modereze, la nivelul individului creator care era Blaga ea se ritualiza prin însuși faptul de a fi trăită ca experiență de creație. Conștiința de sine a unei decompensări trăite cu o finalitate artistică transformă această decompensare din natură în cultură, din fenomen psihiatric în fenomen spiritual.

Am făcut această paranteză pentru a sublinia latura distructivă a conceptului nietzscheean asumat de Blaga. Religia dionysiacă a primului Zamolxe este "răzvrătită" pentru că ea împărtășește condiția unui refulat care trebuie să zdrobească cenzura conștiinței. Eul bahic se alimentează dintr-un inconștient atavic, colorat magic la Blaga, venind dintr-o poziție ex-centrică, de dedesubt. Religia dionysiacă propovăduită de primul Zamolxe este religia *celuilalt*, a străinului, a "dușmanului". Divinitatea sa subterană vrea să se substituie divinităților apolinice ale Magului-preot. Eșecul dramatic al primului Zamolxe traduce eșecul percepției magice infantile de a acapara integral personalitatea lui Blaga, la revenirea ei în conștiință sub masca entuziasmului dionysiac. Soarele negru al eului mistic nu a putut

E evidentă distanța pe care scriitorul român a luat-o față de Nietzsche, aforismul citat fiind parcă o replică la pasaje din *Nașterea tragediei* precum: "Există oameni care, din lipsă de experiență sau din stupiditate, disprețuiesc asemenea fenomene, considerându-le «boli ale popoarelor»; ei își bat joc de ele sau le depling, niindri de propria lor sănătate: slămanii! Ei nu bănuiesc cît de lividă și de spectrală apare această «sănătate» a lor, atunci cînd trece urînd pe lângă ei viața înfocată a exaltaților dionysiaci."

(În orice despărțire, și despărțirea lui Blaga de Nietzsche presupune, în primul rînd, depășirea unui model comportamental.

filocui integral eul rațional-socratic, fiind nevoit să se anastomozeze cu acesta în simbolul lui Pan. Aceasta este metamorfoza pe care o va trăi Zamolxe în izolarea de șapte ani în peșteră.

Deși primul Zamolxe, corespunzând primei perioade de creație a lui Blaga, stă sub semnul lui Dionysos, de astă dată poetul nu mai folosește drept fundal imaginea unei Grecii abstracte, ci pe aceea a Thraciei mitice. Pe bună dreptate, critica interbelică a văzut în drama *Zamolxe* o încercare de autohtonizare a categoriei nietzscheene a dionysiacului. "Dl. Lucian Blaga, scrie Tudor Vianu în *Masca timpului*, a înscris în literatura noastră un interesant capitol al influenței nietzscheene... Laolaltă cu o mare parte din tineretul modern al lumii, d-l Lucian Blaga a vibrat cu filosoful din *Nașterea tragediei*, cu poetul care a produs accentele din *Ditirambii lui Dionysos* și cu noua învățătură profetică a lui Zarathustra, dănuitorul. Ce se poate desprinde din această influență este acel sentiment frenetic al vieții în care constatăm cu groază și voluptate fragilitatea tiparelor individualității, mai întii amenințate, îndată apoi resorbite în curentul eliberator al energiei universale."⁵

Demersul autohtonizant al lui Blaga era coerent cu opinia majorității istoricilor religiilor din epocă, în frunte cu Edwin Rohde, care considerau că religia lui Dionysos era de origine tracă.⁶ Tradițiile antice localizau în Thracia sau în Frigia patria lui Dionysos, numele trac al zeului fiind Sabos sau Sabazios. Herodot afirmă că tracii îi adorau pe Ares, Dionysos și Artemis. E posibil să fie vorba doar de o *interpretatio graeca*, prin care unor zei străini li se dă numele zeilor celor mai asemănători din panteonul grec. Indiferent însă dacă Sabazios și Dionysos sînt sau nu înrudiți genetic, rămîne faptul că în Thracia exista un cult orgiastic. "Mai ales femeile erau acelea care se dedau acestor dansuri dezordonate și epuizante; costumul lor era straniu; ele purtau «bessaros», lungi veșminte fluturînde, făcute, pare-se, din piei de vulpe; deasupra acestora piei de căprioare și, probabil, pe cap, coarne."⁷ În mîini țineau șerpi consacrați lui Sabazios sau thysuri; prin sfișierea și omofagia rituală a animalelor de sacrificiu, ele intrau în comuniune cu zeul, devenind *saboi*. În drama sa, Lucian Blaga reconstituie un asemenea ritual orgiastic, transplantînd bacantele în spațiul trac. Procesiunea de fecioare apare ca o thysă: "O ceată de bacante vine din stînga, sălbatic jucînd în livadă. Fețele verzii. Pletele în vînt. Cîteva bacante învîrtesc șerpi deasupra capetelor, ca niște bice. Altele suflă în coarne de bouri. Chiote. Joc. (...) Culegători curg din vii".⁸ Nu lipsește ritualul theban al zdrobirii strugurilor și libației cu must: "Ugerii lumii sînt plini,/ prindeți-i,

⁵ Tudor Vianu, *Masca timpului* (Schite de critică literară), Arad, Editura librăriei diecezane, 1926, p. 119

⁶ Mai tîrziu, Walter Otto va demonstra caracterul panhellenic al lui Dionysos, văzînd în cultul său o reaparitie în cadrul mitologiei clasice grecești, a unor vechi culte orgiastice aborigene.

⁷ Edwin Rohde, *Psyché*, București, Editura Meridiane, 1985, p. 274.

⁸ Coarnele de bour sunt un atribut dionysiac. Zeii cinștiți de daci, observă "ostașul străin" au "coarne bourești"

stoarceți-i". Euripide (în *Bacantele*) și Aristofan (în *Broaștele*) notează strigătul prin care bacantele îl conjurau pe Dionysos: Evoc! Blaga inventează o onomatopee asemănătoare, punând fecioarele și culegătorii să strige : E-ha! E-ha! Ehave, ehove, ehove! Sonorității grecești, poetul român pare să-i fi adăugat sonoritatea numelui ebraic al lui Dumnezeu: lahve, Ichova.

Substratul mistic al ritualului imaginat de Blaga nu mai coincide însă cu cel theban. La greci, Dionysos este zeul naturii care moare iarna și, prin extensie, zeul morților, stăpîn peste sufletele din Hades. Strigătele bacantelor sînt o invocare magică a naturii adormite, dar și a morților coborîți sub pămînt. Într-una din sărbătorile funerare, *Phitoigia*, se deschid amforele de vin. Aceste amfore, *phitoi*, serviseră însă multă vreme drept sicrie în care morții erau înmormîntați cu capul în jos, în poziție fetală. Sărbătoarea vinului este deci și o libație funebră și o *nekya*, o invocare a morților.⁹

Or, ritualul desfășurat de bacantele lui Blaga nu este o conjurare a morților, ci a copiilor nenăscuți: "Din urnă împăștiu/ cenușă de morți pe cărări-/ vîntul s-o piardă spre mări./ Cenușa celor ce nu mai sînt/ o presar pe pămînt/ în calea voastră,/ copii, cari încă nu v-ați născut./ Din coarne de zimbri - eha -/ vă chemăm,/ coborîți-vă toți cei de mîine,/ voi prunci, luați-vă soarta de lut!.../ Spre azi, nenăscuților, curgeți spre azi!/ Miroș de moarte adie din brazi,/ lăpteze-vă soarele-/ treceți prin somn,/ strugurii-s copți,/ și pămîntul întreabă: Sunteți pe drum?/ E-ha! E-ho!".

Firele de cenușă provoacă întruparea sufletelor în lumea terestră, obligîndu-le, adesea împotriva voinței lor, să părăsească starea de increat; altfel, lumea ar rămîne pustie. Viziunea pe care Blaga o atribuie tracilor este anticosmică și antisomatică. Alte amănunte din dramă susțin această idee. În discuția cu Magul, cioplitorul grec observă cu perplexitate că, pentru daci, nașterea este un prilej de tristețe, iar viața este lipsită de preț, pierderea ei neprovocînd nici o durere: "Cioplitorul: Pe-nicea se bocește nașterea și totuși-/ eu cunosc atîtea țări și pot s-o spun-/ nu este-un alt popor să-și mistuie/ viața ca al tău, înalte Preot!/ Ieri am văzut un joc. Flăcăi săreau peste o suliță./ Se sprijineau de o prăjină și zburau/ -numai așa: u-hai-hop!/ Cînd unul dintre ei rămase mort/ cu burta spintecată-n țeapă,/ ceilalți începură-a ride-n hohote de stîngăcia lui./ Și totul fu numai un joc".

La fel de semnificativă este moartea cîntărețului Madura, pe care Zemora i-o povestește lui Zamolxe. Retras într-o cetățuie, cîntărețul sfîrșise prin a-și "ucide sufletul" în singurătate. El dispare purtat de un cal cu "copite de-argint", care se va întoarce singur la castel. E vorba de aceeași călătorie în lumea de dincolo ca și cea din *Tinerete fără hătrînete*.

⁹ Apud Auguste Dies, *Le Cycle Mystique*, Paris, Felix Alcan, 1909, p. 200 și passim

În basm, însă, protagonistul se reîntoarce în cele din urmă pe pământ, atras de dorul locurilor natale. Cîntărețul dac refuză întoarcerea; nimic nu îl atrage în lumea aceasta. "Nu-ți pare că auzi amarul rîs/ al celui care nu mai vrea să se întoarcă în viață/ și-și trimite calul singur înapoi?", întreabă Zemora.

Pentru a delimita dimensiunile anticosmismului atribuit de Blaga tracilor, se cuvine a distinge între indiferența față de viață și repulsia față de viață. Comportamentul religios al tracilor, atît cît a putut fi el reconstituit, pare să se subsumeze primei atitudini. Indiferența față de viață implică o anumită concepție escatologică. "Geții cred în nemurirea lor", scrie Herodot. "Credința geților e că ei nu mor și că cel care piere se duce la Zamolxe". Pentru traci se pare că există o continuitate între lumea aceasta și lumea cealaltă, existența după moarte fiind identică celei pămîntești. Prin moarte, geții "se mută" în împărăția de dincolo, spre a duce mai departe o viață asemănătoare celei de pînă acum, cu deosebirea că e lipsită de griji, fericită, îndestulată cu "toate bunătățile".¹⁰ Ideea unei supraviețuiri în trup e diferită de ideea greacă a metempsihozei, care presupune o supraviețuire în spirit. De altfel, se pare că în general concepțiile indoeuropene primitive nu au în vedere imortalitatea sufletului, ci continuarea vieții ca atare, întrupate, la un banchet etern cu zeii.¹¹ Înaintea lui Edwin Rohde, în 1880, Gr. Tocilescu observa deja că tracii aveau credința unei "adevărate învieri dincolo de această lume în reală continuare în altă lume a vieții duse pe pământ".¹² La începutul secolului nostru, însă, Vasile Pîrvan și discipolii săi vor susține ipoteza opusă, aceea că tracii credeau în nemurirea sufletului. Lucian Blaga, Mircea Eliade, I. I. Russu vor combate sau vor nuanța această interpretare "spiritualistă". În 1943, într-un articol din *Insula lui Euthanasius*, Mircea Eliade distinge între două forme de existență post-mortem: supraviețuirea și nemurirea.¹³ În același an, Lucian Blaga critică studiul lui Pîrvan, definind concepția escatologică a tracilor prin termenul de *post-existență*, înțeleasă ca un "mod de trăire trupească".¹⁴ Opțiunea scriitorului pentru această variantă trebuie fără îndoială pusă în legătură cu intuițiile sale personale, el alegînd acea teorie care rezonază cu fondul său aperceptiv. Căci, dacă e să dăm crezare mărturisirilor din *Hronic*, prima impresie pe care copilul Blaga o are asupra morții sună așa : "Mort trebuie să fie ca și viu... Cînd ești mort, trăiești mai departe și nu știi că ai

¹⁰ Ion I. Russu, *Religia geto-dacilor*, Cluj, Tipografia "Cartea Românească", 1947, p. 118-119

¹¹ Ganimede devine pașarnic al zeilor, Heracle benchetuieste alături de aceștia în Olimp. La nordici, eroii cuceresc dreptul de a trăi în Walthala, alături de zei, la un banchet care va dura pînă la sfîrșitul lumii.

¹² Gr. G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p. 685-686.

¹³ Mircea Eliade, "Locum refrigerii", în *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, București, Editura Univers, 1991, p. 216.

¹⁴ Lucian Blaga, *Getica*, p. 82.

murit".¹⁵ Atît poziția teoretică din *Getica*, cît și viziunea din *Zamolxe*, vin în continuarea acestei intuiții originare.

Dacii din drama lui Blaga nu se tem deci de moarte deoarece ea nu reprezintă o ruptură existențială iremediabilă. Cele două planuri ale lumii fiind echivalente, accidentul tinărului căzut în țepă nu poate fi decît o întimplare ne semnificativă, chiar amuzantă. Și, totuși, personajele dramei nu sînt numai indiferente față de viață, ci manifestă o anumită repulsie față de ea. Cîntărețul trac refuză să revină în lume, copiii nenăscuți trebuie conjurați spre a se naște. Chiar dacă nu acceptă teoria spiritualistă a lui Pîrvan, Blaga asumă totuși atitudinea anticosmică subiacentă acestei teorii. Pentru dacii săi, ca și pentru Platon, lumea reprezintă o închisoare, un loc al suferinței și al iluzionării.

O mărturie istorică tîrzie, a lui Pomponius Mela, susține că printre traci existau trei credințe referitoare la moarte: 1. Morții se reîntorc după o vreme pe pămînt. 2. Morții nu se întorc, totuși nu mor, ci încep o viață fericită. 3. Prin moarte, oamenii dispar, dar e preferabil să mori decît să trăiești.¹⁶ Blaga face de fapt o sinteză: obiceiurile funerare ale personajelor sale îmbină ideea întoarcerii morților cu cea a fericirii post-mortem. Prin compararea celor două lumi apare pesimismul filosofic al celei de-a treia credințe și deprecierea ideii de "întoarcere". Credința "pesimistă" e, foarte probabil, o influență tîrzie, de sorginte orfică, ceea ce înseamnă că, în piesa sa, Blaga a lăsat ca mitologia tracă "originară" să fie contaminată de mistică orfico-pitagoreică. Imaginea șirului de copii nenăscuți pe care bacantele îi ademenesc în viață ține neîndoielnic de escatologia populară orfică. Prototipul imaginii e de căutat la Vergiliu, în *Eneida*, unde, în cursul coborîrii în Hades, Enea are prilejul să contemple șirul nesfîrșit al tuturor urmașilor (adică întreaga gintă latină), care așteaptă să se întorze.

Indiferența față de viață, bemolată de un anticosmism mistic, se regăsește în *Zamolxe*, personajul lui Blaga. Prima atitudine ține de etapa dionysiacă a profetului și se datorează tonusului vital exuberant, trăirii frenetice. "Dac-ar trăi cum a rîvnit Zamolxe, spune Magul, ei s-ar mistui ca focul". Puterea interioară trezită prin hieromanie conferă certitudinea imortalității, a indestructibilității, ceea ce face ca existența terestră să devină ne semnificativă și indiferentă. Repulsia față de viață și lume, încercată de cel de-al doilea Zamolxe, ascetul reclus, se datorează în schimb unei căderi a tonusului vital. Viața își pierde consistența și puterea de atracție, făcînd loc oboselii și de zgustului. Înlocuirea frenezicii dionysiace - pe care Magul o numește "furtună oarbă" - cu ataraxia orfică - pe care Cioplitorul o numește "liniște" - schițează traseul interior pe care evoluează protagonistul, de la profetul dinamic la

¹⁵ Lucian Blaga, *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, p. 34.

¹⁶ Apud Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Gengis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 47.

contemplativul panic.

În această schemă se înscrie și personajul numit Ciobanul. Acesta fusese unul dintre cei care, incitați de către preot, îl alungaseră pe Zamolxe din comunitate, lovindu-l cu pietre. În urma lapidării, fusese cuprins de o maladie stranie. Când luna, spunea el "mă atinge pe pleoape, cad trăsniți/ ca de-o măciucă-n frunte, și mă schimb/ în priculici. Oriunde-aș fi, în munți/ pe-o muche așteptînd, sau fluierînd în stîină,/ cad - și-n chip de fiară neagră-mi sfișiu oile din turmă". Transformat în lup, el rătăcește prin pădure pînă dă peste o picătură din singele pierdut de Zamolxe. Bînd din acest sînge, redevine om. Ciobanul face parte din familia de personaje posedate al căror model este Găman din *Hronic*, țărănul despre care copilul Blaga auzise că se transformă noaptea în priculici și seacă izvoarele. Din decorul superstițios folcloric al copilăriei, cazul de lycantropie este adus în decorul mitologic trac al dramei. Împrumutul nu este însă forțat, Blaga intuind din nou legăturile de adîncime dintre cele două viziuni. Într-adevăr, atît în folclorul românesc, cît și în religia dacilor, lycantropia pare să fie o reminiscență a unor credințe totemice. Mircea Eliade a relevat faptul că ritualurile războinice ale dacilor, în care luptătorii se asimilează lupilor, presupun credința într-un strămoș mitic lycomorf, însuși numele de *dac* proveind dintr-o rădăcină indoeuropeană legată de lup.¹⁷ Ritualurile de inițiere războinică ale "oamenilor-lupi" ar sta la baza credințelor populare în priculici.

În piesa lui Blaga, Ciobanul este un om posedat de lup, un *zânat*¹⁸, care, mai tîrziu, va conduce procesiunile de bacante. El nu este deci un șaman sau un războinic care se transformă deliberat, ritualic, în lup, ci un profan, un neinițiat cuprins spontan de accese de posesie. Starea sa nu e o comuniune dorită, ci o pedeapsă. S-a discutat mult în istoriografia religiei grecești asupra diferenței între bacantele voluntare și cele involuntare, asupra nebuniei trimise de Dionysos ca o pedeapsă celor ce se împotrivesc cultului său. E. R. Dodds sustine, cum am arătat, că ritualurile orgiastice au un rol cathartic preventiv, eliberînd în mod controlat unele energii inconștiente rebele. Refuzul de a deschide această supapă psihică poate provoca psihoze și seisme sociale. E ceea ce se întîmplă cu Ciobanul. Alungarea lui Zamolxe are semnificația unei refulări a forțelor subterane propovăduite de acesta. Dar refularea distruge echilibrul mental al ciobanului, provocîndu-i psihoza lycantropică. Ca totuși dusmanul lui Dionysos, loviți de nebunie, el înfăptuiește gesturile caracteristice posesiei dionysiace

¹⁷ *Ibidem*, p. 21-37.

¹⁸ Cuvîntul românesc *zânat* (=nebuni, rătăciți) provine din cuvîntul latin *dianatici* (stăpîniți de Diana). Sub numele roman al Dianei, zeita pădurilor și a vînătorii, a fecioarelor și a lunii, se pare că se află, în spațiul dac, o zeitate locală de tip Artemis-Bendis. Numele zeiței Diana se regăsește în cuvîntul popular *zma*, în Sancta Diana a devenit Sînziana. E. Lozovan, "*Dacia sacra*", p. 230. În curentele mistice, Artemis e asimilată lui Dionysos și lui Apollo, "dianatismul" puțină reprezenta, ca și menadismul și coribantismul, o formă de posesie de către divinitățile nocturne.

sparagmos - sfîrtecarea taurului ritual, aici a oilor - și *omofagia* - devorarea animalului viu, ftrupare a zeului, aici băutul singelui pierdut de Zamolxe. Prin miel și prin sîngele eucharistic, Blaga creștinează oarecum simbolul dionysiac. Respingîndu-l pe Zamolxe - vraciul sufletului - Ciobanul cade periodic pradă *lupului* ascuns în el. Lycantropul este omul care, sub semnul lunii - deci al inconștientului - redevine fiară și nu se poate transforma în om decît dacă se împărtășește din sîngele lui Zamolxe. Magul și vrăjitorul vor reuși să-l vindec printr-un exorcism: ei îi inoculează sugestia că profetul nu ar fi fost om, ci zeu. Ei sugerează, de fapt, puterii care îl posedă pe Cioban să urce din lumea terestră în cea divină. Ritualul urmărește sublimarea complexului dionysiac, conștientizarea lui, transformarea "orbului" într-un "văzător". Prin aceasta energia refulată și haotică reprezentată de lup se domesticește, Ciobanul devenind unul din "copiii" care îl duc de mină pe Marele Orb. Zeul refulat iese în lumină și urcă în panteonul rațiunii, hieromania făcînd loc adorației cultice conștiente.

Între timp, retras într-o peșteră în munți, Zamolxe trece și el de la "mișcare" la "liniște", de la frenezia dionysiacă la ataraxia panică. După explozia entuziastă din *Poemele luminii*, cu *Pașii profetului* poetul intră într-o altă dispoziție sufletească, într-un fel de torpoare. În *Liniște între lucrurile bătrîne*, el se vede "înconjurat de lucruri bătrîne/ acoperite cu mușchi din zilele facerii,/ în seara cu cei șapte sori negri/ cari aduc întunericul bun". Izolat de lumea fenomenală, el e bîntuit de "amintirile" unei lumi esențiale prenatale: "Dar mi-aduc aminte de vremea cînd încă nu eram,/ ca de-o copilărie depărtată,/ și-mi pare-așa de rău că n-am rămas/ în țara fără de nume". Aspirația poetului către increat e în rezonanță cu pesimismul mistic al cîntărețului dac ce refuză să se întoarcă pe pămînt. Starea de introversiune trăită de Blaga alunecă de la tipologia dionysiacă la cea orfică. "Amintirile" care îi vin din lumea prenatală fac parte din *anamneza* platoniciană, exercițiu "filosofic" de redobîndire a memoriei esențiale. În escatologia orfică, sufletele care urmează să se reîncarneze beau apa rîului Lethe, uitînd totul. Cei pentru care uitarea nu e completă vor fi bîntuiți de nostalgia lumii celeilalte, a "țării fără nume", simțîndu-se exilați în lumea aceasta.

Nemișcarea contemplativă generează senzația de mineralizare a trupului. Zeul Pan, simbolul acestei stări, se dizolvă corporal în natură: "Acoperit de frunze vestește pe-o stîncă zace Pan./ E orb și e bătrîn./ Pleoapele-i sunt cremene,/ zadarnic cearc-a mai clipi,/ căci ochii-i s-au închis - ca melcii - peste iarnă" (*Pan*). "O, stînci, de mult ce v-am privit/ m-am prefăcut și eu în stîncă", spune Zamolxe, închis în peșteră. Imaginea bătrînului înțelept-vrăjitor topit în stîncă e o obsesie a imaginarului colectiv, avîndu-și probabil originea în asemenea recluziuni mistice cum erau cele practicate de traci. A. H. Krappe amintește, în acest sens, de "legenda răsîndită în Asia și Europa, despre un demiurg sau erou adormit în

interiorul unui munte, de unde va ieși într-o zi pentru a reinnoi lucrurile sublunare".¹⁹ Mircea Muthu arată că "în cadrul sud-estic «demiurgul» trimite la o constantă etnică străromână: magul lui Sadoveanu sau Voiculescu coboară în linie dreaptă din Zamolxe, investit cu valoare paradigmatică". "În poemele lui Blaga, scrie în continuare criticul, Pan devine profet sau mag, asemănător tipului clasic, după cum omul-lup sau Berevoiuil lui V. Voiculescu se plasează în aceeași categorie, de mari inițiați". Toate aceste figuri apar la trecerea de la vârsta pastorală la cea agrară, când legătura magică a omului cu animalul se rupe și *totemul* animal este înlocuit cu *strămoșul* legendar semiantropomorf.²⁰

La o scară redusă, a procesului de creație, se poate spune că Lucian Blaga a parcurs un traseu simbolic asemănător. Găman - țărănul lycantrop din copilărie - era perceput printr-o grilă magică; Ciobanul, Pan, Zamolxe reprezintă niște raționalizări mitico-poetice ale imaginii inițiale. Sihastrul din poemul *Călugărul bătrîn îmi șoptește din prag* urmărește și el mortificarea trupului. El nu este atît un ascet creștin, cît un contemplativ păgîn cu o credință panteistă²¹. Botezul cu apă sau eucharistia cu vin sînt înlocuite în cazul său de un ciudat botez cu țărînă, care are semnificația reîntoarcerii trupului în pămînt: "Aștept în prag răcoarea sfișitului./ Mai este mult? Vino tinere,/ ia țărînă un pumn/ și mi-o presară pe cap în loc de apă și vin./ Botează-mă cu pămînt". Dacii, așa cum îi descrie cioplitorul grec din drama lui Blaga, sînt cu toții niște ființe aproape reificate: "Ești ispitit să crezi că dacii nu nasc din om./ Natura-i plăsmuiește singură, ea însăși dintr-o dată/ cum își face munții'ori izvoarele".

Așa cum Zamolxe dionysiac are un corespondent în Cioban - devenit bacant involuntar al profetului -, Zamolxe panic are și el un corespondent: Ghebosul. Acest Ghebos este un cultivator al viței de vie; totuși, credința sa nu e legată de hieromania babilonică. Despre el, culegătorii spun că dobîndește recolte bogate deoarece "a îngropat sub fiecare viță cite-un stîrv de om/ găsit pe drumuri ori pe ape". Acuzei de imoralitate și profanare el îi opune o altă viziune asupra morții: "De ce? Fiindcă ei își încălzesc la soare sîngele/ urcîndu-se-n lăstarii viei mele?" Concepția populară consideră de obicei morții niște prezențe malefice și, în consecință, își propune să restrîngă, prin ritualuri purificatoare și apotropaice, contactul cu ei. Ghebosul nu gîndește însă din punctul de vedere al sufletului - duh infernal, ci al trupului. Pentru el, moartea nu e decît o mineralizare a ființei, o redoluție a cărnii în țărînă. Nu există

¹⁹ A. H. Krappe, *La genese des mythes*, Payot, Paris, 1952, p. 216.

²⁰ Mircea Muthu, *op. cit.*, p. 18-19.

²¹ După Constantin Daniel, numeroasele vetre de sihăstrie din România nu au o origine creștină, ci provin din practicile păgîne ale tracilor. "Acești sihăstriați nu acceptau viața în obște organizată și vroiau să trăiască izolați după propriile lor rînduiri. Ba chiar în obște, unii sihăstriați se zideau în chiliile lor spre a fi cît mai izolați de lume. Această claustrare constituia fără îndoială o continuitate incontestabilă cu spiritualitatea discipolilor lui Zamolxe, de trăire însingurată." *Zamolxis, ucenicii săi și claustrarea*, Luceafărul, nr. 6, 1984, p. 8.

dispariție propriu-zisă, ci doar o trecere a substanței dintr-o formă într-alta; morții nu dispar în neant, ci "se mută" în plantele care se hrănesc din stîrvul lor. Forma aceasta de metempsihoză panteistă, în care nu sufletul, ci materia corporală migrează, face și ea parte din credințele primitive asupra nemuririi, de factură materialistă și nu spiritualistă. În *Elogiul satului românesc*, vorbind despre "presimțirile" care se nasc în mod spontan în mediul rural, scriitorul își amintește cum "o fetiță, prietenă de joacă, se cățăra în prunii cimitirului, crescute din morminte. Spunea sărind, că vrea să vadă «ce gust au morții», și încerca prunele. Când mușca dintr-o prună amară, spunea că mortul de la rădăcină, trebuie să fi fost rău. Când nimerea în alt pom o prună dulce, zicea că mortul de la rădăcină, trebuie să fi fost om bun".²² Ca și băieții din *Ironic* care presupun că "Mort trebuie să fie ca și viu. E așa că nici nu știi că ești mort"²³, fetița nu conștientizează faptul că ar exista o ruptură de destin provocată de moarte. Viziunea ingenuă a unui continuum al ființei e raționalizată de Blaga, omul matur, și atribuită personajelor "panice". Unul din ostașii de strajă la templu, care se consideră a fi un discipol al lui Zamolxe, se răzvrătește împotriva dogmei religioase oficiale, după care moartea e o plecare definitivă, conjurîndu-i pe cei dispăruți: "Ieșiți îngropații de vii în pămînt-/ și voi azvîrliți pe rîuri!/ Eu, unul din cei ce rămîn credincioși/ lui Zamolxe, vă chem din adînc:/ prăbușiți sanctuarul!". În aceasta constă conflictul adînc dintre religia Magului-preot și mistica lui Zamolxe: în timp ce prima e o religie a morții, a doua e o religie a vieții, Blaga transpunînd în spațiul trac opoziția dintre escatologia clasică homerică și escatologia orfică. În timp ce prima considera că sufletele morților dispar definitiv în Hades, unde devin umbre inconștiente larvare, misterele și orfismul propovăduiau credința în supraviețuirea conștientă a sufletului și revenirea lui pe pămînt. De altfel, cultul trac al lui Zamolxe este și el unul de tip mistic, în care au loc inișeri pentru dobîndirea imortalității "fericite"²⁴, Blaga subscriind, în *Getica*, la această ipoteză.

Cele cîteva trăsături prin care este portretizat Ghebosul îi desenează profilul unui vrăjitor semiantropomorf, la limita inferioară a condiției umane. El stăpînește elementele, comunică magic cu ele, face să crească "strugurii din cale-afară mari", "știe deochia și pitigoi de pe ramuri". Tipologic, el este un șaman, chiar dacă Blaga îi vulgarizează figura, dorind să-l integreze colectivității dacilor. Spre deosebire de Ciobanul lycantrop, posedat peste voința lui, Ghebosul e perfect stăpîn peste puterile întunericului. Sufletul său nu e răpit de duhuri, stăpînul său știind să-l apere: "fiecare cu soarta lui. Eu mi-o port/ ascunsă sub cocoșă,/ iar

²² *Elogiul satului românesc*, în Lucian Blaga, *Izvoade*, București, Editura Minerva, 1972, p. 38

²³ *Ibidem*, p. 37.

²⁴ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986, p. 172-176.

alții-n lună". Se știe că, în general, în mediul vrăjitoresc, infirmitățile fizice sînt un însemn al inițierii. Schiopătatul, cocoșa, lipsa unui ochi sau urechi, a părului etc., malformațiile trădează o vocație pentru disciplinele oculte, ce a cerut renunțarea sau sacrificarea abilităților fizice. Stăpîn peste lumea spiritului, șamanul poate influența sau răpi sufletele semenilor săi: "Nici n-o să moară așa curînd./ De-l părăsește sufletul, el fură pe-al vecinului./ Cu sufletul furat - îlharul/ mai trăiește-apoi un veac de om". Astfel de puteri psihice vampiroide fac din el o ființă de temut, ce trebuie evitată. Dorința de a-i pătrunde secretele poate aduce orbirea: "Nu-i bine să-l privești prea mult./ Îți putrezesc ochii". În sfîrșit, grație puterii sale vizionare care pătrunde dincolo de aparențe, Ghebosul este singurul care îl recunoaște pe Zamolxe la întoarcerea acestuia în cetate.

Divinitatea căreia i se închină profetul lui Blaga este Marele Orb. Deși sînt de regăsit în el atît atribute ale lui Dionysos, cît și ale lui Pan, Marele Orb reprezintă o sinteză imaginară nouă. Imaginea sa este contaminată de cea a Dumnezeului biblic, însă în variantă populară românească. În unele legende folclorice religioase, apare imaginea lui Dumnezeu rătăcind împreună cu Sfințul Petru pe pămînt. Amîndoi au înfățișarea unor bătrîni înțelepți și călătoresc incognito, cel mai adesea pentru a pune la încercare calitățile oamenilor (ospetia dărnica etc) și a-i pedepsi pe cei răi, respectiv a-i răsplăti pe cei merituoși. Într-un poem care ar fi trebuit să facă parte din *Pașii profetului*, Marele Orb e înfățișat ca un pelerin condus prin lume de poet. Deși păstrează atributul de creator, el se deosebește de Dumnezeul biblic prin ideea - păgînă - a întrupării sale în ipostaza de Tată. Este probabil vorba de o *interpretatio* a unui vechi mit local, a cărui travestire în haine creștine a dat naștere unei erezii. Coborîrea pe pămînt a Tatălui nu are semnificația "întrupării" creștine a Fiului. Dumnezeu-Fiul asumă complet natura umană, fiind o persoană în două naturi (divină și umană). Dumnezeu-Tatăl din legendele românești își păstrează integral natura divină, chiar dacă o ascunde în spațiile unui chip omenesc. De aceea, Marele Orb din poemul lui Blaga trebuie să se abțină de la cuvînt, căci logosul său și-a păstrat intactă puterea creatoare: "El tace - pentru că-i e frică de cuvinte. El tace - fiindcă orice vorbă la el se schimbă-n faptă" (*De mină cu Marele Orb. Variantă*).²⁵

Într-unul din manuscrisele din seria *Minciunile lui Dumnezeu*, intitulat *Marele orb*, Blaga dă drept sursă a divinității sale una din cunoscutele legende specific românești despre creația lumii. Legenda spune că Dumnezeu a "greșit" creația, făcînd pămîntul prea întins, încît nu încăpea sub bolta cerului. În criză de soluții, el cere sfatul ariciului, de la care află, printr-

²⁵ În termeni de ereziologie, divinitatea lui Blaga ar putea fi caracterizată drept monofizită. Definind pe Christos ca pe o persoană în două naturi, Conciliul de la Chalcedon a anatemitizat două eruzii complementare: aceea a monofiziților (Christos are doar natura divină) și cea adoptionistă (Christos are doar natura umană, fiind un om "adoptat" de Dumnezeu, sau un om în care a pătruns o energie divină impersonală, făcîndu-l "semizeu"). Profilul Marelui Orb este însă mult mai radical păgîn decît cel monofizit.

un viclesug, că trebuie să încrețească suprafața pământului. E o legendă etiologică, ce "motivează" apariția formelor de relief; ea pare a proveni dintr-un substrat religios de tip totemic, unde ariciul este un zeu întemeietor zoomorf.²⁶ Blaga subliniază faptul că, în această legendă "Dumnezeu n-a fost în stare să îndrepte singur ceea ce ratase. A avut, zice-se, nevoie, de un sfetnic cosmogonic"²⁷. Ariciul este, evident, o divinitate mai *venerabilă*, avînd un anumit ascendent de înțelepciune asupra mai tînărului Dumnezeu creștin, ceea ce sugerează că e vorba de asimilarea a două tradiții cosmogonice, una mai veche, de substrat, cealaltă mai prestigioasă dar mai nouă. Blaga nu preia din legendă decît ideea de imperfecțiune a lui Dumnezeu pentru ca, în funcția de sfetnic cosmogonic, să-l poată numi pe om. Este prima eboșă a mării teorii pe care filozoful o va dezvolta mai tîrziu, aceea a funcției creatoare concurențiale a omului în raport cu divinitatea.

În rolurile lui Dumnezeu și al ariciului, drama lui Blaga îi distribuie pe Marele Orb, respectiv pe Zamolxe și discipolii săi. Imaginea Marelui Orb nu este de natură creștină, ci panteist păgînă, el preluînd atribuțiile lui Pan din poezia blagiană de pînă acum. Lumea nu este o creație diferită de creatorul ei, ci o formă de manifestare a acestuia: "Despre Dumnezeu nu poți vorbi decît așa:/ [spune Zamolxe]/ îl intrupezi în floare și-l ridici în palme,/ îl prefaci în gînd și-l tănuiești în suflet,/ îl asemeni c-un izvor și-l lași să curgă lin/ peste picioare,/ îl prefaci în soare și-l aduni în ochi,/ îl închipui om și-l rogi să vie-n sat". În esul *Marele Orb*, Blaga sublimează astfel de metafore panteiste în concepte neoplatonice. În neoplatonism, existența lumii se datorează acțiunii unui principiu spiritual - *Anima mundi* - asupra materiei amorfe. El asigură coeziunea și, deci, viața ființelor și a întregului univers. Marele Orb este descris de Blaga ca un *Anima mundi*: "Să admitem (...) că în lume lucrează un spirit divin, ca sufletul într-un corp. (...) se pare că adesea însuși principiuul «tătonează» în căutarea unor soluții pe care nu le găsește. S-ar spune că spiritul lumii se căznește, se frămîntă, încearcă, își părăsește proiectele, înaintează treptat, dibuind de multe ori ca un orb, care dispune de unele elemente de orientare, dar care e lipsit de vederea clară, solară. În comparație cu spiritul divin, care animă și organizează pe dinăuntru lumea, noi oamenii suntem desigur foarte neputincioși. Este însă de bănuț că în noi s-a aprins o anume «intelență», de larg orizont, care sondează tainele existenței într-alt chip decît o face Marele Spirit, și într-un mod ce ar putea să fie de folos acestui Mare Spirit. Intelența ar putea să ne aducă pe noi oamenii în situația de a vedea uneori absurdul, contra-sensul, care se furișează în atîtea alcătuirii ale lumii. Nu înseamnă aceasta că noi, bieteze creaturi, am putea să fim uneori de ajutor Spiritului

²⁶ Vezi și Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, I, Viețuitoarele pământului și ale apei, București, Editura Minerva, 1986, Cap. Ariciul.

²⁷ *Marele Orb*, în Lucian Blaga, *Izvoade*, p. 225.

cosmic? Poate că Dumnezeu este marele orb, care așteaptă ca noi, fiii săi, să-l ducem de mână, întrucât noi avem vederea solară, pe care el n-o are.²⁸ Marele Orb combină deci conceptul filosofic al lui *anima mundi* cu ideea folcloric-păgînă a unui Dumnezeu imperfect, care are nevoie de "sfetnici cosmogonici". Metafizica pe cale de a se contura este de factură romantică, ea părînd a extrapola conștiința la rang de principiu ontologic ultim, față de care oamenii reprezintă emergente insulare ale conștiinței. "Parabola cu Orbul" povestită de Zamolxe are aceeași structură: "Le-am spus: Noi suntem văzători,/ iar Dumnezeu e-un orb bătrîn./ Fiecare e copilul lui/ și fiecare îl purtăm de mână./ Căci nu ești tu Dumnezeire nențelesul orb,/ ce-și pipăie cărarea printre spini?".

Ucenicii care urmează învățătura profetului sunt numiți "orbii" lui Zamolxe. Blaga imită modul antic de a atribui însușirea definitorie a zeului, credincioșilor săi. Astfel, oficianții lui Sabazio devin *saboi*, ai lui Bacchus - *bacchoi* etc. Aceasta se întîmplă în special în credințele bazate pe "împărtășanie", în care zeul pătrunde în devot și îl ia în posesie. A fi "orb" înseamnă a împărtăși condiția panteistă a Marelui Orb, formulele inițiatice ale lui Zamolxe fiind: "Fii izvor!", "Fii fulger!", "Și oare Dumnezeul orb al său e altceva, se întrebă cioplitorul grec, decît ăst fel al firii și al dacilor - / sălbatic, chinuit, orb, straniu și veșnic frămîntat?".

Totuși, dacă omul poate fi asociat creației, înseamnă că el nu este doar o copie a demiurgului, că este purtătorul unui principiu ce completează puterile divine. Ca divinitate ce lucrează în materie, Marele Orb este legat de inconștient și de trup. Oamenii care îl duc de mână pot avea semnificația unor conștiințe incipiente, aurorale; ei nu posedă puterile stihiale ale Marelui Orb, dar pot în schimb să aducă o rază din lumina gîndirii, care să îndrume aceste puteri pe calea corectă, așa cum ariciul îl îndeamnă pe Atotputernic în modelarea lumii. Omul este deci o ființă duală, alcătuit dintr-un orb și un sfetnic. Ataraxia panică mortifică pe de o parte trupul, dizolvîndu-l în natură, dar pe de altă parte determină degajarea unei componente spirituale inteligente. Idealurile, ținînd de lumea Ideilor platoniciene, sunt partea cea mai subtilă a ființelor umane. Contemplația are drept scop sublimarea masei amorfe de gînduri în idealuri cristaline, care devin țintă a devenirii umane. "Cei mai aleși dintre oameni, scrie Blaga într-un aforism, se lasă conduși în viață de un ideal născut din ei înșiși: ei sunt ca orbii, cari se lasă purtați de mână de copiii lor."²⁹

Scindarea aceasta era scopul religiilor de mistere și al inițierilor mistice. Or, se știe că reforma religioasă săvîrșită de Zamolxe în Dacia se integrează în categoria misterelor, semănînd cu ritualurile eleusine și cu doctrinele orfico-pitagoreice. Comițînd un anacronism

²⁸ *Ibidem*, p. 227.

²⁹ Lucian Blaga, *Pietre pentru templul meu*, ed. cit., p. 23.

istoric, Herodot face din Zamolxe un discipol al lui Pytagora, subliniind astfel înrudirea lor cultică. Blaga își va construi piesa pe scheletul acestei tipologii antice. Retragera lui Zamolxe -personajul- într-o peșteră, după alungarea sa din comunitate, imită celebra recludiune a profetului dac așa cum a fost relatată de Herodot: Zamolxis "a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte; în timpul ospetelor, îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot timpul cât își ospăta oaspeții și le cuvînta astfel, puse să i se facă o locuință sub pământ. Cînd locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor coborînd în adîncul încăperilor subpămîntene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinși de părere de rău după el și-l jeliară ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăși în fața tracilor și așa îi făcu Zamolxis să creadă în toate spusele lui". Ca deosebiri, se poate menționa că, la Blaga, recludiunea nu este deliberată și nu urmărește un scop demonstrativ; ea nu are loc în încăperi subterane amenajate, ci într-o peșteră sălbatică; de asemenea, nu durează trei, ci șapte ani. Nu asemenea conjuncturi exterioare îl interesează însă pe scriitorul român, ci experiențele religioase trăite de personaj. Blaga încearcă parcă să refacă empatetic procesele de psihologie mistică presupuse de ritualul trac al recludiunii.

Torpoarea lui Pan devine acum catalepsă; locul lui Hypnos e luat de Thanatos, chiar dacă e vorba de o moarte inițiatică. Starea de somnolență letală se va accentua progresiv de la *Pașii profetului la Lauda somnului*, poetul transpunîndu-se tot mai adesea în simțurile anesteziate ale unui ataraxic: "De mînd-ăș prinde timpul ca să-i pipăi/ pulsul rar de clipe. / Ce-o fi acum pe pămînt/? Mai curg aceleași stele pe fruntea lui în stoluri/ și din stupii mei/ mai zboară roiuri de albine spre păduri? // [...]/ Gîndul meu și veșnicia seamănă/ ca niște gemeni./ Ce lume se va zbate azi în valurile zilei?" (*Gîndurile unui mort*). Eul poetic pare a cădea tot mai adînc într-un tunel vertical. El iese în afara categoriilor spațio-temporale, timpul se dilată și eul intră în rezonanță cu ritmurile astrale. Spațiul se resoarbe, locurile depărtate se apropie, obstacolele devin transparente. Zamolxe spune: "M-am coborît tot mai adînc în suflet/ Unde sunt, unde sunt ?/ Tot în peșteră ?/ Inima vrea să-mi sară din piept-/Văd prin munți/celateea nu se mișcă și totuși ne-apropiem/ de-acum./ [încet ca și cum ar invoca niște duhuri:]/ O frunză cade-n noapte,/ un veac se scurge-n mine./ Altă frunză cade-n noapte,/ alt veac trece-n mine".

Constantin Daniel face o profundă analiză psihologică a stărilor de deprivare senzorială caracteristice recludiunilor în întuneric.³⁰ Lipsa stimulilor senzoriali tulbură

³⁰ Cercetătorul este de părere că "misterele tracilor, sanctuarele de inițiere ale tracilor, misterele înșelăciunii" de care aminteste Clement din Alexandria, presupuneau izolarea inițiaților în camere subterane, pentru ca

sistemele de integrare în realitate, reprezentarea spațiului, a timpului, a mișcării, a formelor, și dă naștere la halucinații auditive și senzoriale. Anticii interpretau aceste apariții drept umbre ale morților, *eidola*, urcate din Hades. Protagonistul dramei lui Blaga se plinge și el că torpoarea panică îi este tot mai des bîntuită de figuri fantomatice: "Nălucile apar mai multe azi,/ sunt chinuri care mușcă-n pietre./ Altădată nopțile-mi erau un leagăn de odihnă,/ iar ziua lucrurile dimprejur se prefăceau în mine/ într-un vis atît de liniștit,/ că reci și jilave șopirle veneau/ să caute soarele/ pe picioarele mele goale." Zamolxe pare a fi ajuns "pe marginea aceluia lac, care se cheamă al morților/ și al acelora cari încă nu-s născuți", de unde "vin numai visurile". Așa cum Patroclu îi apare lui Ahile în somn sub formă de *oneiros*, trei apariții emblematice îl vizitează pe Zamolxe. Prima e un moșneag care ține în mîină o cupă cu cucută, a doua - un tînăr cu o coroană de spini pe frunte, a treia - un bărbat mai în vîrstă, legat pe un rug de flăcări. E de recunoscut în ele, cum face N. Tertulian, Socrate, Christ și Giordano Bruno.³¹ Toți trei îi anunță sfîrșitul reclusiunii și necesitatea întoarcerii în lume. Într-adevăr, la fel cu Zarathustra lui Nietzsche, Zamolxe va porni cu noua sa doctrină înapoi către oameni. Ce s-a maturizat însă în el în acești șapte ani de reclusiune, ce proces mistic a fost dus la împlinire?

Fiecare dintre cele trei apariții simbolizează un mod de mîntuire. Pentru Socrate, cel descris de Platon în *Phaidon*, cupa cu otravă nu reprezintă o pedeapsă, ci un mod de eliberare. Escatologiei pesimiste a ucenicilor săi, conform căreia la moarte sufletul iese din trup și se împrăștie ca un fum, el îi opune o escatologie mistică, după care la moarte sufletul "se adună pe sine în sine" și continuă să ființeze în Hades.³² Cel de-al doilea personaj invocat, Christ, este cel care acceptă să fie jertfit pe cruce pentru a mîntui natura umană. În sfîrșit, arderca pe rug reprezintă tot o modalitate de sacrificare a trupului pentru eliberarea sufletului (pentru ahei, cîtă vreme cadavrul nu era ars pe rug, umbra mortului rămîne legată de pămînt, neputînd trece Aheronul). În peșteră, Zamolxe trăiește un fenomen asemănător, adică o sciziune interioară.

Un poem din *În marea trecere* rezumă procesul de dedublare pe care îl acuză Blaga în această perioadă: "Fără de număr sunteți fii ai faptei/ pretutindeni pe drumuri, subt cer și prin case./ Numai eu stau aici fără folos, nemernic,/ bun doar de-nneecat în ape./Totuși aștept, de mult tot aștept/ vreun trecător atotbun și-atotdrept ca să-i spun:/ O, nu-ți întoarce privirea,/ O, nu-mi osîndi nemișcarea./ Cresc între voi, ci umbrît de mîinile mele/ misticul rod se

aici ei să trăiască, după modelul reclusiunii lui Zamolxe, experiența de deprivare senzorială. Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 8.

³¹ Criticul vede în ei "martiri ai eliberării umanității de forțele oprimate (simbolizate în personajul mistic al Cumpătătorului veșnic treaz)". N. Tertulian, *Éseuri*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 182.

³² Platon, *Phaidon*, 70 a-b.

rotunjește în altă parte./ Nu mă blestemați, nu mă blestemați !!! Prieten al adîncului,/ tovarăș al liniștei/ joc peste fapte./ Cîteodată prin fluier de os strămoșesc/ mă trimit în chip de cîntec spre moarte.// Întrebător fratele mă privește,/ mirată mă-ntîmpină sora,/ dar încolăcit la picioarele mele/ m-ascultă și mă pricepe prea bine/ șarpele cel cu ochii de-a pururi deschiși/ spre-nțelepciunea de dincolo."(*Fiu al faptei nu sunt*). Cel care se sustrage faptei, lumii fenomenale, nu se neantizează. Dimpotrivă, viața sa interioară se intensifică; în el se coace un "mistic rod", care e adevărata sa personalitate, cea esențială, cea divină. Șarpele care șade încolăcit la picioarele sale nu e altul decît șarpele *kundalini* al tantricilor, simbol al energiei latente de la baza coloanei vertebrale, a cărei trezire provoacă "eliberarea" misticului. Aceeași semnificație avea șarpele și în cultul dionisiac și în misterele Eleusine, fiind un simbol al lui Dionysos chthonian. "Coacerea", maturizarea lui atrage dobîndirea stării de supraconștiință ("ochii pururi deschiși") ce se împărtășește din "înțelepciunea de dincolo".

Ec-staza, decorporalizarea se obține și în cadrul freneziei orgiastice celebrate de Blaga în primul său volum. Nu e vorba însă de același fenomen. "Mișcarea" dionysiacă ducea la desfacerea sufletului de trup. Catalepsa panică radicalizează procesul, provocînd o a doua sciziune, a intelectului de suflet. Antroposofia europeană, de la gnostici și cabală pînă la Rudolf Steiner, cunoaște tripartiția ființei umane în trup, suflet și spirit (*nephesh, rouach, neschammah* - în cabală, oameni hylici, psihici și pneumatici - în gnosticism etc.). Originea ei se află însă în mistica greacă, la orfici, și în special la pitagoreici și neoplatonici. Dar iată, în cuvintele lui Blaga, care sunt cele "trei substanțe" ale ființei umane după mistica greacă: "corpul (*soma*), sufletul (*psyche*) și spiritul (*nous, pneuma, logos*)"³³; *psyche* combinat cu *nous* urcă în sfera sublunară după ce la moarte, trupul se transformă în țărîină. Aici are loc o a doua disociere, *nous* își părăsește vehicolul psihic și urcă în cerurile zeilor (Mercur-Hermes, Venus-Afrodita, Soarele-Apollo, Marte-Ares, Jupiter-Zeus, Saturn-Cronos) - personificări ale Ideilor, ale arhetipurilor.

Fenomenul mistic pe care îl traversează Zamolxe în peșteră nu este o simplă decorporalizare a sufletului (pe care se presupune că o stăpînea încă din etapa sa dionysiacă), ci o depsiizare a spiritului (sau a intelectului). El intră în rezonanță nu cu *Anima Mundi* (la care participa deja), ci cu Intelectul divin, conștiința absolută, "înțelepciunea de dincolo". "Ochii pururi deschiși" sugerează starea de trezie mistică, de supraconștiință. "Cel de pe rug" - dublu al lui Zamolxe, e aruncat în flăcări de "Cumpătul veșnic treaz". Zamolxe este pe cale de a se diviniza, de a intra în rîndul zeilor din Panteon - Ideile platoniciene.

³³ *Despre vîndirea magică*, în Opere, 10, Trilogia valorilor, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, București, Editura Minciva, 1987, p. 250.

E ceea ce se întâmplă și în cetate, în lipsa lui Zamolxe. Deși profetul a fost alungat, învățătura sa continuă să se răspândească. Asemenea creștinilor persecutați, ascunși în catacombele Romei, și în cetatea dacilor "ucenicii lui [Zamolxe] se tot sporesc de-atunci/ pe sub pământ ca iepurii de casă". În mitologia europeană e răspândită legenda regelui-profet (Arthur, Barbarossa) care se retrage pe o insulă necunoscută sau într-o peșteră în munte, unde va dormi un somn magic un număr mare de ani, după care se va întoarce ca mântuitor. Recluziunile lui Pythagora, Zamolxe sau Zarathustra implică aceeași așteptare soteriologică. Ei sunt singurii care dețin secretul *salvării*; în absența lor, răul se răspândește ca o boală incontrollabilă. În forma aceasta de așteptare mesianică funcționează uneori și un complex de vinovăție, față de cel alungat sau jertfit, deși era nevinovat. Ciobanul din piesa lui Boga devine un bacant involuntar în urma lapidării profetului; vinovăția îl predispune la căderea în posesia puterilor nocturne de sorginte dionysiacă. Întoarcerea profetului se leagă de ideea de judecată, pedeapsă și mântuire. Ceea ce Zamolxe nu a reușit prezent fiind - înlocuirea religiei uraniene cu învățătura sa chthoniană -, se împlinește în absența sa. Preotul e speriat deoarece tot mai mulți oameni "șoptesc că va să vie iarăși/ să-mi smulgă templul și să sfarme zeii."

Pentru a întrerupe proliferarea subconștientă a religiei lui Zamolxe, ce devine tot mai greu de stăpînit, Magul-preot, împreună cu Vrăjitorul, pun la cale un plan de exorcizare a ei. Puterea de iradiere se datorează complexului de vinovăție colectivă: "Sunt tocmai șapte ani de cînd ai îndîrjit/ mulțimea să-l alunge,/ [ii spune vrăjitorul magului]/ Eu nu te-am sfătuit, căci un profet/ nu e nimic, dar un profet lovit - e mult". Soluția ar fi vindecarea complexului de vinovăție, prin deturnarea energiei lui psihice asupra unui substitut al lui Zamolxe. Magul și vrăjitorul plănuiesc să-l divinizeze pe profet, transformîndu-l din *Pharmakos* în obiect de cult. "Să-ntindem în ascuns poporului o cursă?! Mulțimei să-i lăsăm năluca./ Religia lui Zamolxe- și face cuib acum/ și-n inimile cele mai statornice prin vechile orașe./ El nu s-a-ntors și totuși e aci./ El ne doboară zeii pentru Orbul său./ Ce-ar fi să răspîndim povestea în popor./ că Zamolxe a fost un zeu el însuși?! Ce pierdem?! Avem un zeu mai mult în primitorul nostru templu,/ dar astfel mîntuim întreg soborul zeilor./ Oamenii divinizînd pe Zamolxe/ îi vor uita învățătura." Religia lui Zamolxe este o religie vie, care țîșnește genuin din adîncul ființei. Marele Orb e o divinitate chthoniană, a înconștientului universal; emergența sa amenință întreg panteonul uranian. E ușor de identificat *patternul* pe care este construită intriga piesei: conflictul nietzschean între vitalitatea dionysiacă și luciditatea apolinică.

Religia lui Zamolxe și cea a Magului-preot sunt incompatibile. Prima e de natura mistică: făcînd din Marele orb o *putere* ce animă ființele din interior, ea pune omul mai presus decît zicii. *Puterea* sălășluiește în om, de aceea Zamolxe vrea ca, primindu-i învățătura, dacii să-l simtă ca-om, nu ca zeu. Religia Magului-preot e de natură teologică: zeii sunt

transcendenți față de oameni, distanța dintre unii și alții e de neștrăbătut. Proclamînd faptul că Zamolxe a fost zeu, nu om, preotul îi subminează baza mistică a învățăturii. Intrat în panteon, alături de ceilalți zei, Zamolxe nu mai poate oferi exemplul viu al omului care deține în el puterea sacră. Pentru a putea fi imitat, profetul trebuie să fie de o seamă cu oamenii. Dacă este însă perceput ca zeu, exemplul său devine de neurmat, natura divină fiind incompatibilă cu cea umană. "Cînd nu mai e nici o putere/ să-nfrîngă-nvățătura unui nou profet,/ un singur lucru e mai tare ca profetul:/ statuia lui!", spune Magul. Statuia este un ideal, un "chip cioplit", adică unul din acele substitute interzise de Dumnezeu-viu veterotestamentar. În Grecia antică, sculptura, înainte să se autonomizeze ca artă, avea un scop religios: acela de a fixa ființele spirituale, cum sunt sufletele morților sau zeii. Niște sculpturi primitive, vag antropomorfe, numite *colossoi*, erau folosite pentru a exorciza duhurile morților necunoscuți care bîntuiau cetățile. Printr-o conjurare magică, duhul era "legat" de dublul de piatră, iar statuia era dusă afară din oraș, la o răscruce de drumuri sau într-o pădure.¹⁴ Cerînd să se ridice o statuie lui Zamolxe, Magul-preot urmărește să "imobilizeze" duhul învățăturii profetului, care, altfel, pătrunde tot mai mult în cugetul dacilor. "El n-are-n nici un sanctuar un chip cioplit/ cum se cuvine unui zeu./ Cît nimenea nu i se-nchină,/Zamolxe e legat de lut./ Primejdii va trimite-n suflete,/ pămîntul va scrișni din stînci,/ iar mieii vor pieri ca strugurii din vii./ Ciopliți-i chip de piatră lui Zamolxe!/ Zeul strigă, cere jertfe!" Preotul vrea să-l "dezlege" de lut, să-i mortifice puterea vie, chthoniană, silindu-l să urce în cer.

De aici disperarea lui Zamolxe de a se vedea divinizat. Olimpul în care este "trimis" fără voie reprezintă un panteon mort. Față de învățătura sa telurică vitală, religia uraniană este complet devitalizată. Zeii olimpieni sunt izolați de lume, ei nu trăiesc în oameni. Lăcașurile lor de cult sunt: "viclene temple/ văduvite de credință", zeii înșiși fiind "ființe/ ce nu-s aievea/ și totuși omul le păzește de primejdii.". "Zeii se hrănesc cu suflet omenesc./ [spune vrăjitorul]/ Cînd se isprăvește acest nutreț,/ cînd nu mai crede nimenea în ei,/ s-adună triști și-și cheamă marea sfîrșit." Învățătura lui Zamolxe risca să deterneze ultimele elanuri de credință ale oamenilor către zei. Obligîndu-l pe profet să urce și el în panteon, Magul-preot ar reuși nu numai să închidă drumul spre Marele Orb, ci și să redirejze devoțiunea dacilor spre cer. Printr-un Zamolxe-zeu, panteonului mort i s-ar reinfuza energia vitală a credinței. Divinizarea lui Zamolxe se întoarce împotriva învățăturii acestuia, ridicîndu-l în cer, "dar fără-nvățătura mea". Transformată în statuie apolinică, revolta dionysiacă nu mai are împotriva cui să lupte. "Ai încercat să-l scapi de zei/ [ii spune magul despre poporul dac]/ și azi îți ai și tu/ un chip de piatră printre ei!/ (...) Pleacă înapoi! Altarul n-are trepte!/ Ești sus -

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Editions de la Découverte, Paris, 1988, cap. *Du double à l'image*.

zadarnic cerci - nu poți/ să-l mai cobori./ Răzvrătire?! împotriva cui?! Azi nu mai ai nici un vrăjmaș,/ poporul ți se-nchină -/ și eu-s preotul tău!"

Magul-preot a împlinit în realitate ceea ce începuse să se întâmple cu Zamolxe în peșteră: desprinderea lui *nous* de *psyche*. Învățătura lui Zamolxe era o credință în sufletul uman, ca *putere* chthoniană, ce strălucește în indivizi. Religia Magului-preot e o credință în *nous*, în Intelectul divin. Zeii din panteon sunt idei platoniciene, iar preotul care nu "doarme niciodată" este un simbol al conștiinței veșnic treze, al lucidității. Învățătura lui Zamolxe se cerea trăită, nu gândită, cerea participare, nu aderare și, de aceea, Zamolxe își sfârșimă, în final, statuia. Conflictul dintre profet și zeu, dintre om și statuie, este un conflict între *psyche* și *nous*. Blaga dramatizează una dintre cele mai răspândite teme ale epocii sale: opoziția instinct/rațiune, inconștient/conștiință. Dacă spiritul, rațiunea, fuseseră considerate secole de-a rândul ca un factor armonic în raport cu trupul și sufletul, odată cu romantismul ele intră în divorț. Goethe vorbea deja, în *Faust*, de cele "două suflete" opuse în om. Nietzsche, Bergson, Unamuno vor tematiza filosofic polarizarea celor două principii, considerând inconștientul un factor vital iar conștiința un factor letal, mortificant. Dar iată-l pe Blaga însuși descriind această situație, atunci când rezumă doctrina psihologică dualistă a lui Ludwig Klages: "Spiritul pătrunde viața ca o pană, avînd tendința să despartă corpul de suflet, adică să dezanimeze corpul și să dematerializeze sufletul, iar pe această cale să distrugă în cele din urmă însăși viața. Dar ce este spiritul și ce este sufletul în concepția lui Klages? Spiritul este în primul rînd inteligența, care utilizează concepte abstracte; spiritul este actul gîndirii și actul hotărîrii voliționale; spiritul este autorul faptelor deliberate. Sufletul este trăire în concret, viețuire emotivă în lumea simțită. [...] Spiritul este existență parazitară, cită vreme sufletul și-ajunge sieși, neavînd nevoie de spirit, ca să trăiască. Spiritul, cu alte cuvinte, este un intrus. Într-un asemenea cadru metafizic procesul istoric al omenirii apare ca o luptă progresivă și triumfătoare a «spiritului» împotriva vieții, și se va încheia prin distrugerea celei din urmă."¹⁵

Aceasta pare a fi și drama interioară pe care Blaga a exprimat-o prin actorii mitici ai piesei: ruptura dintre inspirație și intelect, dintre simțire și rațiune. Echilibrul miraculos al acestora din anul 1919, exprimat prin simbolul lui Pan, este pe cale de a se rupe. Pînă acum, cele două dispoziții au alternat în biografia sa spirituală, înlăturîndu-se una pe alta. Copilăria aparține trăirii magice; adolescența cunoaște triumful lucidității și al rațiunii; poezia dionysiacă a primului volum este o reemergență a fondului magic refulat. Cu poezia panică a celui de-al doilea volum, alternanța ciclică încetează, cele două dispoziții acomodîndu-se reciproc. Atașat afectiv laturii sale dionysiace, Blaga simte - în perioada scrierii dramei *Zamolxe* - că energia frenetică izbucnită în el este pe cale de a se sublima în energie apolinică

intelectivă. Este un proces care îl înspăimintă, căci are impresia că îl rupe de sursele vieții inconștiente, dar pe care nu îl poate opri. Ca urmaș al lui Nietzsche și Bergson, el simte noțiunile, conceptele, ideile ca forme moarte, ca pietrificări ale conținuturilor dinamice ale continuumului psihic. Transformarea (involuntară) a lui Zamolxe din profet în zeu, din om în statuie simbolizează sublimarea trăirilor inconștiente în idei teoretice. De aici, gestul disperat al personajului de a-și distruge statuia, gest care îi va aduce și lui moartea. El refuză pietrificarea în idee, pentru ca intuiția să rămână vie. Pentru religie, ca și pentru poezie, o filosofie a religiei sau a poeziei este o capcană. Blaga simte că dacă ar da curs tentației teoretizării ar pierde din nou intuiția magică primitivă. Autosacrificiul lui Zamolxe împiedică urcarea Marelui Orb în panteonul uranian. "Orbul e iarăși printre noi./ Și-n noi", spun ucenicii profetului. Poetul refuză să piardă pentru a doua oară contactul cu *puterea* din adâncuri.

Totuși, procesul de sublimare nu putea fi oprit. De acum încolo, ființa interioară a lui Blaga se va bifurca în mod aproape tragic. O parte a sa, spiritul - *nous*, va fi atrasă tot mai mult de speculațiile metafizice. Ea va da naștere operei filosofice. Cealaltă parte, sufletul - *psyche*, va încerca să rămână legată de pământ, simțind însă tot mai mult spaima singurătății, a părăsirii. Ea va da naștere volumelor următoare de poezie, bîntuite de tristețe și vid, de sentimentul paradisului pierdut. La fel se întâmplă cu orficii la moartea lor mistică: în sfera lunii, spiritul se desprinde de suflet. Primul urcă în Olimp, la banchetul luminos al zeilor, cel de-al doilea rămîne să bîntuie ca o umbră spațiul crepuscular al Hadesului aerian.

¹⁵ *Despre gândirea magică*, p. 251.

V. Fanache, Bacovia's breaking off with the romantic utopia.

Professor V. Fanache's latest book, *Bacovia's Breaking off with the Romantic Utopia*, Cluj-Napoca, Dacia P.O., 1994, 212 p. is destined to complete the five books professor V. Fanache has published since 1972. This exegesis demonstrates "the mutation happened to Bacovia in the evolution of the Romanian poetry. It is characteristic of the poet the breaking off with the illusion, the assimilation of the metaphysical with the nothingness and of the lead with the idea of absolute, hence the distance from the Romanticism. The messianism is substituted for the saturnine apocalypse" is stated in the short but very concise presentation of the book. *An Essay on the Ages of Poetry*, București, Cartea Românească P.O., 1990 already comprised four subtle and inciting critical texts on Bacovia's poems, resumed, redimensioned and inherently incorporated with the other chapters of the above mentioned book.

Professor V. Fanache's very comprehensive, serious and diligent essay is structured in six chapters, the second one *The Down Fall Appearances*, being the most extensive; it is composed of six subchapters. The succession of some of them is enough to effect that *captatio benevolentiae*, the first step to be subdued by the exegetist's logical, coherent, and very convincing argumentation: *Weeping of the Matter, The Man's Weeping, The Space, 'Mourning Scenery'*, or *'Too late' or the Debased Time*. The introductory chapter *Geometry of Text* (1. The opening of the 'misanthropist and avaricious' circle. 2. Wandering in the deserted province. 3. Coming back to the coffin-house) achieves an introduction to Bacovia's work based upon the representation of the univers imagined by the poet through a network of "moving and disappearing circles, terrifying *reductio* at an inert point". The circle represents a symbol and a curse of the infinite repeatable movement, as well as of the closed space. The poet prefers from the numerous connotations the ones "that signify the unsurpassable limit as well as the damnation of turning round dominated by the same fate". In a double perpetual development, again and again the same image "includes the limited space of the outer world, but also the ego's limits, the stereotypy of happenings in the immediate life" but the "closed univers of the poetic space", too. The Bacovian circle is therefore an emblem of a (tragic) alienation, like the metaphor of the bowed head with helplessness".

The essayist warns his readers that the circle in Bacovia's poems should not be seen "exclusively as an image that derives from a 'skill' or as any 'composition principle' ". This one is an "objective image of the human being and a poetic discovery of the human essence". "The human being turns round his own axis", around the "lead precipice" drawing closer and closer to it together with the days that pass and in "which he finally sinks". To sum everything up, Bacovia's poems "take consistently the shape of the circle in which a negative experience happens".

The reviewer's partiality is proved here again. The chapter *"Eroticism"* and its two subchapters *"The Beloved Woman"* and *The Woman - Mask of Colours* impress the reader through the ample and various palette of nuances of the subtle analysis of Bacovia's poems, in which the beloved woman's image is absent, it is replaced by the cool and outdistanced contemplation of the woman and by "the sequences" of a conventional eroticism that lacks feeling". Bacovia's texts, the essayist underlines, are structured as a result of the effect of some chromatic and musical interferences, as if the feminine mystery might be defined by colours and sounds. Colours and sounds - song, laughter, weeping etc. - are feminine symptoms in "subtle symbolic distributions". These symbols are destined to make a clear distinction between the woman's face and her mask - between her natural mood and her artificial one, the latter meant to hide the former. Therefore, wearing her mask of colours, the woman may seduce, replacing the time's tattoo for a subjective tattoo so that she may always remain the same, untouched, unchanged by the devastating time. The thorough critical reading as well as a detailed analysis of V.Fanache's brilliant exegesis can reveal the deep subtlety and high level professionalism of the essayist, the peaks that such a critical approach may attain. Professor V. Fanache's book not only that enriches the exegeses but also offers other new means of reading and understanding Bacovia's poems, capable, as one can ascertain, of "a constructive" iconoclasm, on one hand, and of revealing new unattained and unknown dimensions of Bacovia's lyricism, on the other hand. The book is of a novelty and modernity that proves again V.Fanache's talent, giving forth dimensions to the general vision on Bacovia's poems.

LIANA COZEĂ

Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, București, Editura Meridian, 1991, 462p.

Cu toate că, subintitulind inspirat cartea sa "escuri", Jacques Le Goff ocolește abil exigențele sintezei, o coerență internă permite organizarea textelor ca întreg în jurul unor incitante teorii. De aceea vom putea identifica un punct de pornire al demersului istoricului în susținerea conceptului de Ev Mediu prelungit (aproximativ din jurul secolelor III-IV, până prin secolele XVIII-XIX). Șocul este puternic pentru cel nefamiliarizat cu discuțiile din mediile istorice și, mai ales, este provocat cu știință chiar de către autor. Pentru că, fără a dori neapărat să devină incomodă, *Imaginarul medieval* este o carte care evită locurile comune cu un "snobism" declarat (tentația unui eseu despre plăcerea și utilitatea modei este afirmată din primele pagini ale volumului).

Secolul Luminilor-Secolul năvălirilor barbare: este fără îndoială o îngemănare riscată și riscantă sub semnul aceluiași ev. O dată cu primele două escuri, prin teza susținută, autorul își pune în pericol chiar obiectul lucrării: noțiunea de *medieval* care, astfel tinde să-și piardă orice capacitate de demarcare cu inedita sa complexitate.

Dincolo de acest impediment terminologic, continuând demersul de identificare a coerenței interne a volumului, vom vedea că Jacques Le Goff își justifică opțiunea prin însuși nivelul la care operează, ca metodă: cel al mentalităților. Nu ne oprim aici asupra argumentării propriu-zise (care este și ea plină de sugestii fertile: relația dintre schema lui G. Dumézil și Evul Mediu; ciclul de renașteri ale acestui veac de mijloc și Renașterea secolelor XV-XVI etc.). Nedepășind cadrul pe care l-am fixat, revelatorii sînt cîteva raportări ale conceptului de mentalitate la cel de cultură în general, literatură în particular, care ar putea lumina altfel funcționalitatea unui astfel de lung ev.

Din această perspectivă, pe drept cuvînt, Jacques Le Goff refuză aplicarea așa-numitei teorii a reflectării (care stabilește corespondențe directe între operele imaginative și viața socială). Relația este mult mai complexă, absența datelor despre modul producerii și recepției operei constituindu-se, după autor, într-o caracteristică a conexiunilor cultură-societate în Evul Mediu, iar unica posibilitate de a intra în această lume rămîne analiza textului literar cu mijloacele criticii de specialitate. Se subînțelege că se are astfel în vedere și fixarea restrictivă a obiectului de studiu: imaginarul este traducerea poetică a realității în opere de artă (primind cele literare doar din motive subiective). Teoretic însă, în această sferă pot intra și alte tipuri de documente, prezente fie ale cotidianului medieval (hrisoave, peceti, cerneluri de pildă), fie ale extraordinarului ritual al

puterii (coroana, sabia, tronul). Astfel prinde contur o relație mentalitate (nivelul discursurilor) - cultură (nivelul operelor) în termenii subordonării: întreaga lucrare este definită de autor ca un șir de încercări de a exploata istoric unele opere. Din această perspectivă (și aici puternica personalitate a istoricului își spune cuvîntul), cu toate precauțiile luate, literaturii vechi i se răpește ceea ce cu atîtea dificultăți a cîștigat în ultimul secol: iluzia modernității. Textele, uneori citate, alteori reповestite cu mare atenție pentru relevarea fiecărui amănunt, devin la rîndul lor documente pecetluite cu data scrierii, fiind interpretate în mod deliberat cu instrumentar medieval de sorginte hermeneutică. Cu o consecvență admirabilă, autorul menține studiul departe de teritoriul propriu al literaturii. Este dificil, cu toate acestea, să păstrezi un Ev Mediu mai (prea) lung din perspectiva mentalităților, la distanță de întrebările suscitade de o relație mai clar definită cu literatura. Ce loc își găsește într-un asemenea sistem curentul literar văzut fie și numai ca încercare de închegare a imaginii coerente a unei epoci? Pentru că, orice s-ar spune, un clasicism fixat în marea criză a Evului Mediu (care, după Jacques Le Goff începe prin secolul XV și se încheie cîndva între cele două revoluții: engleză și franceză) modifică multe în percepția noțiunii înseși de literatură.

În altă ordine de idei, cititorul român este cu ușurință sensibilizat de ideea Evului Mediu occidental prelungit, din perspectiva unei literaturi naționale aflate mereu în contratimp. Problemele pe care le-ar ridica o întrebare privind ipoteza sincronizare prin această prismă (dacă ar fi pusă), nu țin de cadrul strîmt al acestui articol; nu putem însă trece peste sugestia definirii relațiilor literatură-mentalități din unghiul noii istorii politice promovate de Jacques Le Goff, în cazul concret (de pildă) al *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, luînd în considerare elementele de ceremonial politic sau, în general, orice fel de manifestări ale puterii, așezate de astădată în paradigma ortodoxismului.

Închizînd aici o paranteză pronunțat retorică, să vedem mai de aproape acest ev închipuit de Jacques Le Goff (căci este vorba de o viziune clar marcată personal, dincolo de cerințele obiectivității savante). O primă observație: escurile au ca obiect sec. XI-XIV - cu mici excepții în privința sec. III-IX și a sec. XV-XVIII dovadă, pe de-o parte a nefuncționalității noțiunii de Ev Mediu prelungit, pe de altă parte a unei aplicări afirmate frecvent înspre secolele care delimitează în vechea convenție veacul de mijloc. În acest cadru, lucrarea își are obiectul mult mai bine individualizat decît ar fi presupus-o un titlu atît de vag. Utilizînd două parafrazări, am spune că nu "timpul catedralilor", ci "Occidentul fric" caracterizează viziunea medievalistului. În principiu, antinomia dintre cele două imagini

decriptată și ușurată de ornamentul metaforic, se reduce la opoziția dintre creativitatea unei epoci și, totodată, aprehensiunea sa în fața noului, care în Evul Mediu devine fuga din fața realului. Și sentimentul este că acest ultim aspect (poate mai caracteristic decât s-ar putea crede) a impresionat lumea prezentă în lucrarea lui Jacques Le Goff. Un Ev Mediu încercat mereu de ispita abandonării propriilor creații: orașul și civilizația, creștinismul, structurarea socială originală și economia de piață (pe care, într-un studiu mai vechi, același Le Goff o vedea simbolizată de imaginea cămătarului blamat de medievali). Precum acel cavaler care nu putea să privească orașul decât fie ca pradă, fie ca feudă, dar niciodată ca pe casa sa, acest om al lui Le Goff rămâne un străin în propria epocă. În termenii lui G. Dumézil, se poate observa că nu doar războinicii (bellatores) se simt înspăimântați în fața orașului, a târgoveților și a unității lor, ci și lucrătorii pământului (laboratores) au sentimentul acut al constrângerii pe care creștinismul o reprezintă, după cum cei care se roagă (oratores), clericii sînt derutați și depășiți de noua realitate spirituală a Purgatoriului. Dincolo de toate acestea

ghidești un om medieval caracterizat de o sensibilitate extrem de acută în fața realității (Intruchipată cel mai coerent de războinicul afectat atât de aspectele exterioare ale orașului, văzut ca femeie dorită, dar și de tovărășia târgoveților). În fața realului, în fața culturii, în fața creștinismului, el se refugiază în pădure, în basm, în vis și, mai presus de toate, înglobându-le, în *iluzie*, materializată în literatură, în ritualul de curte etc. Oare datorăm purei întâmplări o întîlnire în acest punct între Jacques Le Goff și Johan Huizinga? Ultimul vedea în iluzia unei vieți mai bune semnul care colorează cu mai mult singurii amurgului unui ev. Le Goff însă, neinteresat de moarte, pe care, o dată cu Renașterea, o refuză în spațiul istoriei, surprinde momentul creării iluziei de către o epocă incapabilă de a accepta realitatea ce aparține unei alte ere. Clipă în care iluzia devine forța care va susține un ev cu adevărat *prea* lung, care, după ce a creat cămătarul și economia de piață, le-a exilat timp de șase secole.

ADRIAN TUDURACHI

Vladimir Jankélévitch, *Ironia*
Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, 186 p.

"Ironia, soră bună cu spiritul de finețe, se abține să definească și să dovedească totul."

Apariția cărții filosofului francez Vladimir Jankélévitch (1903 - 1986) în traducerea românească a Floricică Drăgan și a lui V. Fanache, la Editura Dacia, din Cluj-Napoca, în 1994, 186 p., înscamă pe lângă un veritabil act de cultură și o întregire, o completare a înțeleșurilor acestei "componente de finețe, cu un rol din ce în ce mai important a conștiinței" cum denumește V. Fanache ironia în excelenta sa *Postfață*. Studiul profesorului, eseistului și criticului clujean este, la rîndul său, un veritabil eseu de cotraducător, fără însă a "traduce" spiritul cărții, din contră, adîncindu-l și îmbogățindu-l într-o manieră cu totul și cu totul seducătoare, nu mai puțin doctă, totuși, strălucind însă de orice pedanterie seacă. Orice referire, de acum încolo, la cartea lui Jankélévitch, trebuie să aibă în vedere studiul lui V. Fanache - o construcție într-o notă extrem de personală a propriilor idei și constatări referitoare la termenul care "din simplă figură de stil, și-a cîștigat un loc remarcabil în filosofie, și unul de-a dreptul spectacular în literatură".

Voluntul lui Jankélévitch se structurează în trei mari capitole: *Devenirea conștiinței ironice*, *Simularea și Capcanele ironiei*.

Ironia, subliniază autorul, s-ar putea numi în sensul propriu al cuvîntului "alegorie sau și mai

bine - pseudologia - vorbă mincinoasă, deoarece ea gîndește un lucru și, în stilul ei, spune un altul". Limbajul nostru este, prin urmare, firesc alegoric sau pseudologic, avînd, pe lângă gîndirea pe care o deține, o "așa-zisă îndatorire de a exprima o relație complexă și mai mult sau mai puțin directă".

Ironia fiind "o bună conștiință ludică, nu o bună conștiință simplă și directă, ci o bună conștiință șireată și indirectă", ea își impune "plecarea și revenirea pînă la și de la antiteză". Jocul este "reaua conștiință întoarsă pe dos", în schimb ironistul este "o bună conștiință jucătoare, care poate, rînd pe rînd, să facă și să defacă", să uite și să-și aducă aminte. Întemeiate pe logică și pe paradox, totodată, demonstrațiile lui Jankélévitch sînt menite să dezvăluie și să șlefuiască, făcîndu-le cît mai clare, toate fațetele vizibile și mai puțin vizibile ale ironiei.

Înscamînd multă vreme doar o atitudine filosofică, prin, la și de la Socrate ironia se definește ca un joc al verbului cu dublu înțeles, filosoful grec fiind "tot atât de ambiguu ca și Pitia din Delfi".

De la Socrate, ironia este "un mic spectacol de înfruntare liberă a opiniilor", este deci "gnostică", nefiind cituși de puțin "o disprețuitoare bațjocură sau persiflare obscurantistă"; ironia "solicită înțelegerea intelectuală; ea trezește în celălalt un ecou frățesc, binevoitor, inteligent". Numai "ironia socratică a cunoscut «interlocutorul» prin prietenia dialogului. Căci ironia te face să vorbești. Ironia dezleagă limbile". Fiind o formă a "libertății gîndului", filosoful francez subliniază "funcția paideică" a ironiei:

"gencroasă și afirmativă, ironia înfrânăză clarurile stridente și repune în drepturile sale civilizației relațiilor, ordinea bunului simț".

Bun cunoscător al cărții lui Jankélévitch, ca și al altor studii despre ironie, Radu Enescu, în a sa *Critică și valoare* (1973), după ce supune unei analize aprofundate conceptul de ironie în consonanță și/sau disonanță cu cel de humor, conchide totuși în defavoarea ironiei "Humorul este înțelegător, el afirmă ceea ce e pozitiv și în realitățile consumate și de aceea poate constitui o tradiție. Ironia distruge altrenativele", tot astfel "humorul e comunicativ, creează comuniune, ironia descompune și își exercită acțiunea distructivă asupra falselor comuniuni și astfel izolează" (p. 140). Preferința lui Radu Enescu pentru humor în defavoarea ironiei, căreia îi recunoaște însă meritele, configurează o anumite atitudine interesantă și demnă de luat în seamă.

Raportul ironie-umor Jankélévitch îl vede și dintr-o altă perspectivă, pentru el "a face umor înseamnă a ironiza privind în depărtări și dincolo de limite; înseamnă a conduce din nou conștiința, printr-o cale complexă, spre adevărul ei insesizabil, înseamnă a dizolva "antinomiile ironice, în «albastrul infinit» al falsei frivolității". Ironia pentru a rămâne "tranzitivă, cu adevărat plină de umor și conștientă trebuie să poată să nu fie atât de ironică pe cât știe să fie de serioasă, atât de complicată pe cât știe să fie de simplă, mereu mobilă și imprezvizibilă în cel mai înalt grad".

În ultimele două secole ironia "se instalează și în literatură, unde s-a ridicat la nivelul de principiu literar fecund", în romantism îndeobște, cind are loc sporirea complexității conceptului de ironie.

Cu îndreptățire V. Fanache subliniază meritul deosebit care îi revine lui Jankélévitch de a fi fost primul eseist care și-a propus să înlăture incriminarea hegeliană despre funcția negatoare a ironiei romantice.

Se cuvine să recunoaștem aportul de claritate al ironistului subtil care este V. Fanache prin descompunerea și recompunerea textului lui Jankélévitch în minuțioasa sa analiză din *Postfață*. Dacă prima parte a acestuia ar putea fi considerată o demonstrație de virtuozitate, un fel de variațiune pe o temă dată, în partea a doua, minuind cu

elegantă și în deplină cunoștință de cauză aparatul conceptual, V. Fanache acordă un spațiu larg dubului ironic al românului, văzut ca om obișnuit, pornit să-și înfrunte destinul, sau ca personaj literar, într-o compoziție absolut originală. "Pentru a depăși ironia soartei, românul se dedublează, intră în labirintul jocului teatral și al convențiilor (lingvistice, sociale), păstrind ascuns limbajul insidios al ironiei". Dacă românul evită să spună totul, nu o face din intenție malefică. "Ironia românului nu este răutăcioasă, mai degrabă iertătoare, și dacă ia pe cineva la vale, românului îi place de fapt să se îndoiască de sine". "Ironia românului, conchide eseistul, e de fapt o formă a libertății interioare, privilegiu de a nu spune totul sau de a se lăsa captiv unor imagini specioase".

O nouă lectură a lui *Conu Leonida față cu Reacțiunea* dezvăluie alte și alte virtuți ironice ale textului. "în fața inevitabilei «imagini» cu soțul ei în postura de revoluționar, Efimiței nu-i stă altceva la îndemână decât să stimuleze cu câte o întrebare admirativă (semnal ironic) incontinentele de iluzii oratorice. Lauda conei Efimiței aplică strategia confortului conjugal: ea este pe cât de neadevărată pe atât de binevenită. Dar năi cu seamă ambiguă. Astfel cuvintele consoartei "fac parte din sintagmele «pactului conjugal»", dar ele au, neîndoielnic o rezonanță ironică. Efimița practicind "un soi de extază ipocrită", prefăcându-se a nu băga în seamă gradul de senilitate avansată a "bobocului" bavard, laudele ei se inversează într-o constatare devalorizantă, evident ironică". Dialogul celor doi soți "pune replicile lor sub interogație, le ambiguizează și le revărsă în ironie". Iar o asemenea "ironie insinuantă" întemeiată pe "diferiți vectori textuali sau contextuali, autor, cititor, spectator, limbaj, subiect etc. își are modelul în ironia de tip socratic, năi influențată decât oricare alta în teritoriul literaturii".

Ironia de Vladimir Jankélévitch, în traducere românească și însoțită de studiu în V. Fanache înseamnă, pentru filosoful și literatul preocupat de sensurile și contrasensurile cuvintelor, un veritabil eveniment editorial.

LIANA COZEA

Carmen Vlad, *Sensul, dimensiune esențială a textului*. Cluj-Napoca, Editura "Dacia", 1994

Cartea, scrisă de prof. dr. Carmen Vlad - *Sensul, dimensiune esențială a textului* - se impune, după opinia mea, prin trei note generalizatoare: de surpriză, de admirație și de

seducție.

Surpriza este determinată de titlul cărții, deoarece el vizează o axiomă, anunțând un adevăr cert, acceptat ca atare, fără a mai fi demonstrat, și nepus la îndoială de nici un intelectual. Chiar de aceea ca orice adevăr evident, este greu de explicat și, mai ales, greu de demonstrat.

Pe parcurs, titlul axiomatic al cărții, supus

unui demers logic ferm, este interpretat, precizat și soluționat; și aceasta prin complinirea noțiunii de "sens", a sferei sale noțional-semantice, pe baza "textului", cu atribute, caracteristici și măști care îi sporesc și întregesc argumentarea științifică, referitoare la însuși postulatul din titlul cărții.

Pornind de la o realitate evidentă, că nu orice complex sonor se constituie în "cuvânt", ci numai prin conectarea lui la o anumită semnificație obiectivă ori subiectiv-imaginară, se deduce implicit că nici o întindere mai extinsă de cuvinte nu devine în afara oricăror condiții "text", întrucât textul nu constă din simpla însumare a elementelor lexicale, ci depinde de capacitatea lui reprezentativă și comunicativă, de intențiile și reacțiile interlocutorilor, față de elementele lui componente, ținând și un sens/sensuri, trăiri obiective ori și subiective.

Este de reținut că sensul nu este o proprietate oarecare, alături de altele, a textului, fiindcă apare limpede, pe parcursul comentariului din carte, că la baza textului se află o "țesătură" aproape miraculoasă, în care, prin care și din care se desprinde "sensul", constituind, pe baza trăsăturilor primordiale și "acumulate" amprenta fundamentală, deci o "dimensiune esențială a textului".

Reacția de admirație apare din excelența reușită a autoarei de a analiza pe îndelete și a detalia rând pe rând opinii și concepții, teme și teze, afirmații și negații, reușind astfel să deslușească semnificațiile corecte ale unor termeni și să evidențieze sinonimia altora.

Se strecoară abil printre "furcile caudine" ale teoriilor și ideilor din bibliografia vastă de specialitate, utilizând economic și pozitiv cercetările lingvistice, semantice, semiotice, hermeneutice, stilistice, poetice, etc. din ultimele decenii când cercetarea științifică asupra limbii și limbajului ia o amploare nemaîntâlnită. Autoarea reușete să-și argumenteze preluarea, reținerea ori respingerea unor idei și afirmații din lucrările și studiile bibliografice abordate. Izbutește să surprindă nuanțele diferențiatorie ale unor cercetări și să și le încadreze unui proces sistematic de valorificare, în propria-i viziune și interpretare.

Captarea, seducția e determinată de originalitatea demersului în reliefarea opiniilor și afirmațiilor teoretice personale, în practica abordării și analizei textului beletristic, subsumând fiecare capitol câte unui moto, încărcat de semnificații sugestive, sub patronajul cărui se desprinde, intuitiv, global sau, adesea, metaforic, surplinul gândirii demonstrative.

Seducția e provocată apoi și de cele trei modele de analize textuale din M. Eminescu, L. Blaga și M. Sadoveanu, evidențiindu-se la fiecare, în parte, chiar dacă se pornește de la aceleași principii generale, diferențieri în modul "de atac" al textului, deosebirii dictate de natura ficțiunii și de semnificațiile lui specifice.

Am enumerat notele esențiale ale cărții

căroră li se pot alătura o mulțime de considerații, mai în amănunt, susținându-le.

Cartea profesoarei Carmen Vlad este unul din modelele posibile de teorie și comentariu al textului. Ea însumează o mulțime de concepte, teorii și principii, vehiculate în perimetrul dezbaterilor asupra textului și interpretării lui. Abordarea și soluționarea problemelor întregului volum se pare că "s-ar afla în altitudinea "privirii", în esențialitatea interogațiilor și în generalitatea răspunsurilor proiectate asupra textului"(p.5).

Ceea ce ni se pare relevant este că, pe baza unor afirmații provenite din zone "disparate", în spațiu și timp, cum ar fi lucrările lui E. Coseriu (1973, 1979), Greimas (1975), Hrushoski (1983), Eco (1985), Sperber, Wilson (1989), Moeschler (1989), Frochot (1990), Kerbrat-Orecchioni (1990), Sabrșula (1992) ș.a. autoarea construiește conceptul de "sens textual" afirmând că el se constituie printr-o mulțime de rețele, rezultate din organizările diferite în care semnele textuale pot participa simultan, dar cu funcții diferențiate. Printre acestea ar putea fi rețeaua gramaticală, tematică, actanțială, ilocuționară, comunicativă, iar în planul semnificantului, rețeaua grafică sau sonoră etc. cu marcaj în planul conținutului, respectiv al sensului textual, ceea ce duce la o "aglomerare de sensuri", făcând ca textul la o analiză profundă "să explodeze" (Barthes, 1970), prin înmagazinarea multiplelor izvoare de semnificații și sensuri ("Sensul textual și caracteristicile lui", p.39-50).

Având o deosebită rezonanță simbolică, moto-ul din N. Stănescu care prefațează tratarea acestor aspecte, surprinde flacăra născută din focul arderii interioare a textului.

În *Elemente de analiză lingvistică a textului* (p.67-158), autoarea se referă la câteva principii metateoretice, de luat în seamă, dintre care menționăm *analiza*, ca descompunere a textului pînă la limita "distrugerii" sale, descompunere pînă la cele mai mici elemente lexicale, și *interpretarea*, văzută ca o recompunere a elementelor respective, determinînd refacerea unității. Se menționează că, în procesul "reconstruirii", intră și o doză de subiectivism, care poate să ducă la o imagine îndepărtată față de intenția textului supus analizei, "pînă la limita alterității" (p.67), necesar fiind ca, în procesul interpretării riguroase, științifice, subiectivismul să fie cît mai controlat.

Pe parcursul acestui capitol teoretic, autoarea ține seama de afirmațiile unor autori consultați, dar menționează că se și diferențiază de unele idei din lucrările lor, în ce privește rolul lingvisticii în cercetarea larg textuală, indicînd chiar în ce constau aceste diferențe (p.69-88).

În cazul configurativității semantice a textului, pornind de la I. Petofi și E. Olivi, cu referință la Coseriu (1963, 1966, 1980), Jakobson

(1963), De Mauro (1969), Carnap (1972), Plett (1983) etc. se ajunge în cele din urmă, fără eclectizare, la părerea lui L. Theban, pe care autoarea o și susține.

Prin precizarea unor termeni, precum coeziune sau continuitate, conectori textuali (pragmatici și semantici), recurență, referință, globalitate, referent intratextual, statut textual narativ al persoanei întâi ș.a. autoarea își construiește un punct de vedere propriu pe care îl pune în aplicare în analiza unor texte beletristice. În *Replici* de M. Eminescu, urmărește dimensiunea sensului și semnificația poetică (p.158-165), în *Trei fețe* de L. Blaga, comprimarea expresiei și densitatea semnificației (p.166-172), iar în *Hanu-Ancuței* de M. Sadoveanu (p.172-191), tropismul semantic și fluiditatea rolurilor lui EU.

Investigația prof. Carmen Vlad, care se poate rezuma, după însăși afirmația modestă a autoarei, la două elemente principale: la imaginea textualității verbale și la elemente de teoria textului-implicat a limbajului-reprezentă o contribuție remarcabilă de informație în bibliografia românească, în orientarea cercetărilor lingvistice viitoare, referitoare la textul scris și oral, în general, și la cel beletristic, în special.

Deși este vorba, cu precădere, doar de examinarea acestor două aspecte, cercetarea prof. Carmen Vlad demonstrează complexitatea analizei și a "filcurii" textului, încât, pe drept cuvânt, formularea "text-aisberg" devine o certitudine.

Conținutul este "ascuns", în cea mai mare parte, receptării rapide și totale a lui. Numai o atență, pătrunzătoare și riguroasă "citire" și "recitare" a textului, necesitând nu numai o bună pregătire lingvistică, ci și stăpânirea unor repere mai profunde-inserate și adiacente ei - promovate și puse în evidență de mai îndrăznețele și recente ramuri și discipline, pot ajuta la receptarea cvasi-integrală a textului, deci și a părții "ascunse vederii noastre".

Ca înfime observații, posibil a fi ușor remediate, aș semnala faptul că, în ce privește

aspectul terminologiei, există cazuri când unii termeni, potriviți din punct de vedere semantic, apar incoziți sub aspect formal, având o extensiune prea mare, devenind supărători, rebarbativi: teorii *pragmosemantiactice*" (p.97), sinonimul *reprezen-talem*, pentru semn (p.307), A_1 și A_2 /sunt conferen-țializate cu / A_1 /" p.107) etc. Alți termeni nu și-au găsit corespondentul românesc, fie și incoziți: "un *impul* care va servi..." (p.46), "...termeni centrali ai concepției pozitivistice, anume "state-of-affairs" (p.96), "reducând însă formele lor doar la aceea a "micro-récit"-ului" (p.96) etc. Utilizarea unei terminologii, frecvent neologistică, încetește parcurgerea textului: expresii *paciente*" (p.95) ș.a.

Ar fi fost necesară prezentarea unui *glosar*, ca anexă, a termenilor științifici-profesionali, întrucât cartea se adresează studenților, profesorilor și cercetătorilor din domeniul limbii, întemeindu-se ca o "noutate" în limba română, contribuind astfel la o mai rapidă și corectă asimilare a mesajului noii cercetări în sfera limbajului.

Aș încheia cu o ilustrativă afirmație a autoarei: "în comunicarea textual-verbală gândul exprimat este prismatic, în el reflectându-se mereu ceva din cel care l-a produs, din cel pentru care a fost produs și din ceea ce l-a determinat" (p.193)

Demersul teoretic și practic pe care îl întreprinde autoarea, asumându-și o părere sau o ipoteză, se convertește progresiv într-un *model* de creație personală, la baza căruia stă exigența selectării judecăților de valoare. Toate acestea sînt elemente de conduită deontologică ce dau cărții sale consistență și perenitate, rămînînd, în permanență, în viitoarele cercetări din domeniul limbii, o notă de referință sigură.

N. GOGIA

G. Gruiță, *Gramatica normativă. 77 de întrebări, 77 de răspunsuri*, Cluj-Napoca, Editura "Dacia", 166 p.

Rod al unei activități îndelungate și responsabile de observare și analiză a evoluției limbii române literare, a manifestării ei ca mijloc de comunicare, cartea D-lui prof. univ.dr. G. Gruiță este una de interes general, merită să contribuie la însușirea și respectarea în scris și în vorbire a normelor lingvistice, a regulilor de exprimare corectă. Ea vine să îmbogățească cu elemente noi, originale și pertinente o serie de

lucrări de cultivare a limbii elaborate de unii din corifeii lingvisticii românești (Al. Graur, Iorgu Iordan, Mioara Avram, Valeria Gutu Romalo etc.). Este un domeniu în care stăpânirea temeinică a gramaticii și un rafinat simț al limbii sînt indispensabile, însă nu și suficiente. Speculismul care confirmă sau infirmă o normă face concomitent psiholingvistică, sociolingvistică, teoria limbajului etc. Exagerarea în oricare din aceste direcții poate duce la conflictul cu norma însăși. G. Gruiță nu cade în nici una din capcanele ce-i însoțesc cercetarea. Doamna Sa este nu doar un fin observator al limbii, ci și un lingvist de

prestigiu, care nu-și propune să impună norme noi, ci să le explice pe cele existente, să le analizeze "perspectiva prin raportare detaliată la tendințele care se manifestă în dinamica limbii române actuale" (p.9). Și face acest lucru cu delicatețe și acuratețe, fără a apela la cuvinte tari, fără a incrimina, ci bazându-se întâi de toate pe firescul exprimării și pe eficiența argumentului științific. Pornind de la realitatea "existenței în limba română a unor forme paralele", autorul își propune să le precizeze statutul "în raport cu limba literară", urmărind constant să nu deruteze cititorul, să nu submineze autoritatea normei, ci, dimpotrivă, să o susțină, înlesnind totodată "accesul românilor spre rigoarea limbii literare" (p. 11).

Pentru a-i ușura consultarea, autorul structurează cartea în patru capitole, operând în acest sens cu criteriul morfologic. Din cele 77 de întrebări-răspunsuri, aproape jumătate sunt incluse în primul capitol, *Verbul*, (întrebările 1-35, p. 13-84). Următoarele douăzeci și trei vizează *substantivul, articolul și adjectivul* (85-128). *Pronumele și numeralul* fac obiectul întrebărilor 59-68 (p. 129-150), iar părților de vorbire flexibile (*Adverbul, prepoziția, conjuncția, interjecția*) le sunt rezervate ultimele nouă (p. 151-164). Faptele de limbă sunt prezentate într-o manieră modernă, care apropie cercetarea de studiile de gramatică problematizantă, de instruirea de tip programat. Cititorului i se oferă două variante de exprimare, făcându-i-se, implicit, invitația de a o identifica pe cea corectă. Este un exercițiu intelectual util și interesant, care, așa cum bine estima autorul, declanșează în cititor firești orgolii lingvistice - gramaticale, dar și de cultură generală. Prezentarea formei corectă dă posibilitatea de autoevaluare a abilităților de exprimare.

Conștient că se adresează unui public numeros, dar și diversificat, atât din punctul de vedere al gradului de instrucție, cât și al consecvenței cu care aplică normele limbii literare, autorul și-a structurat lucrarea pe două nivele de recepție. Pe de o parte, ea se adresează *celor mulți*, nefilologilor, vorbitorilor de rând, cărora nu li se îngreunează lectura prin explicații gramaticale ori intervenții de strictă specialitate, dar care pot depista cu ușurință, în cadrul fiecărui articol, forma corectă. Atunci însă când are în vedere categoriile de cititori care dispun de

suficiente cunoștințe de gramatică, Dl. G. Gruiță apelează la argumente lingvistice complete prin care legitimează o normă sau alta. De altfel, întreaga lucrare este redactată într-un stil simplu, accesibil, evitându-se cu iscusință excesul de explicații teoretice, cât și cel al tehniciizării exprimării. Tocmai aceste calități îi conferă cărții un evident ascendent asupra multor gramatici normative și lucrări de cultivare a limbii, care, deși anunță, toate, în preamburii că vizează un auditoriu larg, nu rezistă ispitei teoretizării, își uită pe parcurs destinația, recurg la un impresionant volum de argumente de strictă specialitate, iar acest lucru reduce simțitor numărul beneficiarilor reali. Gramatica lui G. Gruiță ocolește cu abilitate cursa aceasta și se constituie într-un adevărat îndreptar de vorbire corectă, util oricărui cititor, indiferent de cultura sa gramaticală. Din acest punct de vedere, cartea se adresează nu doar celor aflați pe băncile școlii, cum ar putea reieși din încadrarea ei de către editură într-o serie (oarecum restrictivă) de *Bibliografie școlară*. Recomandările lucrării sunt benefice și necesare tuturor celor care, absolvind un ciclu de instrucție, (mediu sau superior) dețin în organizarea administrativă, social-economică, politică și culturală a societății, poziții ce-i pun frecvent în contact cu publicul (avocați, medici, ofițeri, preoți, magistrați, parlamentari, secretare, cadre didactice, redactori ai emisiunilor de radio și televiziune, reporteri, ziaristi etc) și pentru care stăpânirea normelor limbii literare este imperativă. Parcurgerea ei asigură o lectură agreabilă, cititorul convingându-se de ce e corect să spună *Mergem la Viseul de Sus* și nu *Mergem la Viseu de Sus*. *Au apărut două cotidiene*, și nu *Au apărut două cotidiene*, *Oricare dintre liderii noștri politici poate fi contestat* și nu *Oricare dintre liderii noștri politici pot fi contestați* etc.

Alegerea exemplelor, comentarea și analiza acestora, recomandările făcute cu autoritatea specialistului, însoțite de o argumentație coerentă și avizată, impactul pe care îl are asupra cititorului, precum și gradul înalt de mediatizare de care se bucură, fac din cartea domnului G. Gruiță una din cele mai valoroase apariții editoriale ale anului.

ȘTEFAN VIȘOVAN

In cel de al XL-lea an (1995) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)
fizică (semestrial)
chimie (semestrial)
geologie (semestrial)
geografie (semestrial)
biologie (semestrial)
filozofie (semestrial)
sociologie-politologie (semestrial)
psihologie-pedagogie (semestrial)
ştiinţe economice (semestrial)
ştiinţe juridice (semestrial)
istorie (semestrial)
filologie (trimestrial)
teologie ortodoxă (semestrial)
educaţie fizică (semestrial)

In the XL-th year of its publication (1995) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)
physics (semesterily)
chemistry (semesterily)
geology (semesterily)
geography (semesterily)
biology (semesterily)
philosophy (semesterily)
sociology-politology (semesterily)
psychology-pedagogy (semesterily)
economic sciences (semesterily)
juridical sciences (semesterily)
history (semesterily)
philology (quarterly)
orthodox theology (semesterily)
physical training (semesterily)

Dans sa XL-e année (1995) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* paraît dans les series suivantes:

mathematiques (trimestriellement)
physique (semestriellement)
chimie (semestriellement)
géologie (semestriellement)
géographie (semestriellement)
biologie (semestriellement)
philosophie (semestriellement)
sociologie-politologie (semestriellement)
psychologie-pédagogie (semestriellement)
sciences économiques (semestriellement)
sciences juridiques (semestriellement)
histoire (semestriellement)
philologie (trimestriellement)
théologie orthodoxe (semestriellement)
éducation physique (semestriellement)

43871