

**PENTRU O „RECITIRE” A LITERATURII ROMÂNE VECHEI
(HAGIOGRAFIA ÎN „OGLINDA” EI SUD-EST-EUROPEANĂ)**

Dan Horia MAZILU
Universitatea Bucureşti

Résumé: Le XIV-ème siècle représente la fin pleine d'éclat d'une évolution particulièrement remarquable qu'avait connue, à l'intérieur de la littérature byzantine, la hagiographie. Nous nous proposons d'en présenter quelques repères.

Mots-clés: hagiographie, littérature byzantine, repères

Secolul al XIV-lea reprezintă – după opinia bizantinologului H. –G. Beckⁱ - un ultim moment, o „încheiere” plină de strălucire a evoluției cu totul remarcabile pe care o cunoscuse, în interiorul literaturii bizantine, *hagiografia*. A fost într-adevăr o *evoluție* și nu o simplă *sporirea cantitativă*, întrucât textelete bizantine din secolele al XIII-lea și, mai cu seamă, al XIV-lea, legiferează pe deplin, în spiritul unei orientări ce prinsese contur încă în scările lui Simeon Magistrul și Logofătul (Metafrastul)ⁱⁱ, *panegiricul*, transformarea – adică – a vechii *vieți* în *encomionul* ce uza din plin de procedeele prozei oratorice.

Aceste realizări ale hagiografiei bizantine, vizibil retorizante apelurile repetate la *ars ornandi* covârșesc convenționalismul tradițional al „traseului biografic”ⁱⁱⁱ), cu deosebire cele aparținând scriitorilor isihaști (care, mai cu seamă după conciliul favorabil lor din 1351, se precipită a nemuri – prin scris – personalitățile din care se revendicau și fac să apară *viețile* lui Grigore Sinaitul, Theodosie de Târnovo, Petru Athonitul, Sava cel Tânăr, Gherman de la Athos Grigorie Palamas), au ajuns repede la îndemâna cărturarilor sud-slavi.

Scriitorii bulgari își vor apropia unele dintre aceste realizări ale hagiografiei bizantine abundant ornate și vizibil retorizante. Ei tălmăcesc, de pildă, *viețile* lui Grigorie Sinaitul și Tehodosie de Târnovo, scrise de Callist, *Viața Sf. Romil*, precum și alte compunerile ale isihaștilor bizantini, încumetându-se acum să traducă și lucrări cu caracter hagiografic de tip metafrastian, evitate până în acea epocă din pricina dimensiunilor și a dificultăților de ordin lingvistic.^{iv} În acest cadrul, Eftimie, patriarhul Târnovei, cel mai important autor bulgar de scrisori hagiografice și, desigur, cel mai însemnat orator religios bulgar va urma niște căi bine statonice. Șapte dintre „subiecții” asupra căror s-a oprit (într-un efort bine dirijat) apartin martirologiei bulgare: *Viața Sf. Ioan de la Rila*, *Viața Sf. Ilarion, episcopul Meglenului*, *Viața Sf. Filotheea*, *Viața Sf. Parascheva*, *Panegericul S. Mihail din Potuka*, *Panegiricul Sf. Ioan, episcopul Polibotului*, *Panegiricul Sf. Nedeles*, cea de-a opta scriere tratând o temă extraordinară acestui cer: *Panegiricul Sfinților împărați Constantin și Elena*.

Împrejurările, cu un rol bine determinat în apariția unei *vieți de sfinți* în vechea literatură românească, (unde literatura hagiografică în circulație la sud de Dunăre, inclusiv *viețile și cuvintele de laudă* redactate de Eftimie al Târnovei, a fost cunoscută și copiată la scurtă vreme după compunere), sunt configurate în majoritatea cazurilor, de gestul făcut de unii voievozi sau boieri români, care au ținut să-și înzestreze ctitorile și să le sporească renumele prin aducerea, în țară, a unor relicve sacre. În alte situații contextul „generator” era preparat de obișnuitele „acte de protectorat”, întreprinse în spațiul ortodoxiei răsăritene de aceiași domni ai Țărilor Române. Demersul căuta,

evidență, să impună așezământul respectiv (ori domnia în chestiune) printr-un plus de faimă, dar avea în același timp și lesne de deslușit sens de „proteguire”, căci moaște cu pricina erau transportate de regulă din teritoriile ce erau amenințate sau căzuseră complet sub stăpânirea turcească, fiind, deci, salvate și ocrotite.

Unele dintre textele ivite în aceste circumstanțe (alcătuită originale sau prelucrări, cu rol de „localizare”), aparținând unui adevarat „curent” ce reflectă „un mod de a recepta și de a crea”, nu s-au păstrat. Existența lor poate fi, însă, presupusă, căci o „cutumă” literară impunea apariția lor. Mai mult, chiar alcăturările respective pot fi „reconstruite” – cum se poate opera în cazul *Vieții lui Nicodim de la Tismana*, scrisă de ucenicii săi – cu ajutorul refacerilor ulterioare, realizate pe baza unor tradiții literare de necontestat.

Primul „caz”, într-o ordine aproximativ cronologică, care a prilejuit compunerea sa adaptarea unei *vieți*, trebuie să fi fost oferit de încheierea, în Țara Românească, a peregrinărilor moaștelor Sfintei Filoteea. Etapele „balcanice” produsese de deja câteva texte demne de luat în seamă. Întâia „etapă” a fost Târnovo: Eftimie patriarhul scrie deci *Viața i trajul preacuvioasei maicăi noastre Filotheea*, în care *descrierea* mutării relictelor în capitala Bulgariei constituie, ca și în alte situații de altfel, (E. Turdeanu), singura contribuție originală. Prin 1393-1394 moaștele călătoresc, în refugiu, la Vidin și oferă mitropolitului Ioasaf al Vidinului ocazia de a redacta și el o *viață*, cu largă utilizare a versiunii eftimiene. În fine, după 1396, dar nu mai târziu de 1404, relicvele vor ajunge la Curtea de Argeș, urmând un “traseu al salvării”, lucru cunoscut de cei din jur, întrucât un adnotar al *Sobornicului de la Loveč* (Bulgaria) știa, pe la jumătatea secolului al XV-lea, că acea Filoteea despre care a scris Eftimie se află la Argeș (*Filotee Argiskoi*)^v. Cercetătorii au presupus că, împreună cu moaștele, a ajuns la Curtea de Argeș și o variantă a *vieții* sfintei („Eftimie” sau „Ioasaf”; oricum *Viața Sfintei Filotheea*, scrisă de Eftimie, a fost copiată în câteva rânduri în Moldova de un sir de scriitori ce începe cu celebrul Gavriile Uric^{vi}). În tot cazul, Paul de Alep declară că a văzut. În 1653, la Curtea de Argeș un sinaxar consacrat sfintei în chestiune^{vii}. Este vorba tot de o *viață*, pre4scurtată, realizată fără îndoială de cărturarii români pe baza tradiției sud-slave, dar cu vădite adaosuri „locale”. Aceste „participări” ulterioare vor crea în cele din urmă o *tradiție proprie* a vieții sfintei, de care se va folosi către jumătatea secolului al XVIII-lea mitropolitul Neofit Cretanul, autor și el al unui nou sinaxar, în grecește^{viii}.

Aducerea, la Suceava, din porunca lui Alexandru cel Bun a moaștelor lui Ioan cel Nou de la Cetatea Albă a fost glorificată într-o scriere ce a făcut „carieră” în literatura română veche *Mucenicia sfântului și slăvitului mucenic Ioan cel Nou, care a fost chinuit la Cetatea Albă* de Grigorie, „monah și prezbiter în mareea biserică a Moldovlahiei”, cel mai important scriitor român din Prerenaștere.

Cei patru frați Craiovești, ctitorii Mănăstirii Bistrița din Oltenia, aduc, în 1497, în lăcașul pe care îl înzestraseră cu generozitate (după cum atestă un hrisov din 16 martie 1491 de la Vlad voievod Călugărul) și moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul^{ix}. Ca urmare, în *Prologul* pe lunile septembrie și februarie (culegere de *vieți* rezumate, însotite de slujbele consacrante sfintilor respectivi, cuprinsă într-un manuscris slav de la începutul secolului al XVI-lea, fost la Mănăstirea Bistrița) va fi inclusă și *Viața Sfântului Grigorie Decapolitul*. O însemnare dintr-un manuscris românesc, prescris în 1745 la Mănăstirea Bistrița^x, a descoperit cercetătorilor „istoria”, verosimilă, a elaborării versiunii slave a acestui text hagiografic și i-a convins că, după ce a cumpărat din Serbia relicvele (adăpostite acolo la căderea Constantinopolului^{xi}) și l-e

adus în țară, Barbul Craiovescu a pus să se traducă în slavonă, din grecește, și *viața sfântului*.

Operația a fost făcută, credem, de căturarii Mănăstirii Bistrița și textul realizat de ei, acea versiune slavă pe care Emil Turdeanu o bănuia ca intermediar între textul grecesc^{xii} și traducerea românească^{xiii}, va intra, alături de altele, în sinaxar, amintit mai sus.

Către sfârșitul celui de-al doilea deceniu al veacului al XVI-lea, mai precis în intervalul dintre anii 1517 (anul sfîntirii ctitoriei lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș) și 1521 (anul morții lui Neagoe), chir Gavril Protul, „adică mai marele Sfetarei”, a scris un text (ale căruia rosturi sunt departe de a fi religioase) ce „istorisește” întâlnirea unui prelat al ortodoxiei răsăritene cu spațiul cultural românesc: *Viața și traiul sfintiei sale părintelui nostru Nifon, patriarhul Tarigradului, care au strălucit între patemi și ispite în Tarigrad și în Tara Muntenească*.

Maniera aceasta va persista încă în secolul al XVII-lea când întâmplările unei alte martiri despre care scrisese Eftimie al Târnovei, Sfânta Paraschiva, vor suscita – evident, după ce relicvele sfintei ajung, în 1641, în Moldova – interesul scriitorilor români. Înainte de acest eveniment, Matei al Mirelor, egumen la Mănăstirea Dealu, redactase și el, în grecește, o *viață* a sfintei remaniind fundamental versiunea lui Eftimie și transformând *panegiricul* scriitorului bulgar într-o *viață* obișnuită, de felul celor cultivate în sinaxare, unde faptele povestite își recâștigaseră ponderea tradițională^{xiv}. Varlaam mitropolitul, introducând în *Cazania sa Învățătură de viața preacuvioasei maicei noaste Paraschiva*, va fi primul între cei ce operează „autohtonizarea” textului. El tălmăcește liber, cu suprimări și reducții, o variantă „eftimiană” amplificată și îi adaugă o încheiere originală cu sensuri edificatoare^{xv}. După el, Dosoftei include în *Viețile sfintilor* o nouă versiune românească, făcută după o redacție de *minei*, cu vizibile amplificări și cu destule elemente ce reflectă „etapa moldovenească” a peregrinărilor sacrelor relicve^{xvi}. Ciclul îl va încheia tălmăcirea, realizată după masiva culegere a ucraineanului D. Tuplato-Rostovskyj, prezentă în colecția de la Mănăstirea Neamțu.

*

Compararea versiunii românești pe care a dat-o, în *Cazania sa*, mitropolitul Varlaam *Muceniciei sfântului și slăvitului mucenic Ioan cel Nou*^{xvii} cu originalul slavon al scrierii (unul dintre puținele – dacă nu cumva *unicul – izvoare* ale marii „colecții” din 1643 în legătură cu care există un acord deplin între filologii) ar putea furniza date interesante în legătură cu *maniera de lucru* a lui Varlaam-traducătorul (premisa necesară fiind „coincidența” sau „apropierea” dintre textul pe care a operat mitropolitul căturar și versiunea păstrată în copia lui Gavril Uric din 1439, căruia i s-au adresat, de regulă, cercetătorii). Asemenea examene au fost întreprinse, desigur, în unele dintre istoriile noastre literare fiind inserate concluziile stabilite de cercetarea comparativă a celor două texte. Încheierile acestea văd în versiunea lui Varlaam o „traducere foarte liberă”, o „prefacere” sau o „prelucrare” a originalului slavon.

Suspectând aceste „calificări” datorită, în primul rând lipsei de „dovezi concrete” (sintezele amintite nu operează cu texte puse în paralel), cercetătorul bulgar G. Petkov a realizat o „lectură comparativă” a celor două versiuni. El a ajuns la următoarea formulare în urma acestei operații: „Lectura comparativă a traducerii românești și a originalului slav arată o adevarare demnă de invidiat. Mitropolitul Varlaam a urmat îndeaproape structura textului lui Tamblac, a păstrat episoadele, pasajele și frazele ce caracterizau stilul autorului. Traducătorul a transmis cu ușurință și exact sensul și

conținutul textului original, ale dialogurilor, ale citatelor biblice etc. Dovezi în legătură cu aceasta se pot afla aproape la fiecare rând^{xviii}. Există – remarcă G. Petkov –, în traducerea românească, unele „plusuri” și „contrageri”, neînsemnate însă și fără efecte modificatorii la nivelul ansamblului fundamental, „de idei și emoțional”, al versiunii originale. Fără îndoială că aşa stau lucrurile: ținuta de temelie a textului din secolul al XV-lea nu este alterată, căci Varlaam nu-și propusese să dea o nouă versiune a *Muceniciei lui Ioan cel Nou*. Intervențiile sale pe parcursul realizării traducerii, foarte numeroase (depistabile „la fiecare rând”, cum precizează G. Petkov în legătură cu similitudinile) și de facturi variate, trădează maniera „activă” în care a fost abordată versiunea slavonă, marchează – indisutabil – existența unui set de intenții și chiar a unei „ideologii”, din perspectiva cărora s-a însăptuit actul transpunerei în românește.

Examineate unul lângă celălalt, demersurile celor doi „intervenienți” – egumenul Theodosie de la Neamț în 1534 și mitropolitul Varlaam în 1643 – pe drumul parcurs de *Mucenicia lui Ioan cel Nou* în literatura română veche evidențiază deosebiri importante.

Scriind în prima jumătate a secolului al XVI-lea, când ”cultul” lui Ioan cel Nou se consolidă adunând – grație eforturilor cărturarilor români – instrumentele literare adecvate (un *tropar*, o *rugăciune* și *slujba* consacrate sfântului), egumenul Theodosie participă la această acțiune și compune un *panegiric*, și el la fel de trebuincios. Printr-o serie de prescurtări, care nu afectau structura ideatică a textului de bază, prin adăugarea unei „introduceri” și a unei „încheieri”, Theodosie de la Neamț a „performat” vechea *mucenicie* (specie având propriile canoane componitionale) într-un *cuvânt de laudă* în care determinantă era relevarea elementelor participante la realizarea encomionului. Theodosie a schimbat doar *factura* textului, transferându-l din cadrul unei „specii” în alta. Substanța compunerii, fondul de idei dominat de o anume „imprecizie hagiografică”, dată de năzuință refacerii modelelor „clasice”, n-au fost modificate. Cele câteva „modernizări” lexicale pe care le introduce Theodosie nu aveau cum să producă alterări.

Varlaam în schimb, păstrând (cu rigurozitate chiar) succesiunea părților componente și „neamestecându-se” prin amplificări pe care, poate cititorul le-ar fi așteptat (ar fi putut să scrie un „epilog” cuprinzând „miracolele” – pe care am văzut că le colecționa – făptuite de moaște după aducerea lor la Suceava izbutește o remarcabilă *actualizare* a scrierii prin câteva intervenții în setul de elemente ce asigurau *orientarea* textului. Modificând chiar titlul (*Măcenia svântului și slăvitului mare măcenic Ioan Movii de la Soceava, ce să prăznuiește gioi după Rusalii*), căci Ioan era demult un „Sfânt al țării”, și ignorând *numele autorului*, al aceluia „Grigorie, monah și prezbiter în marea biserică a Moldovlahiei”, Varlaam introduce în text – în privința determinărilor de factură geografică și istorică – propriile lui informații, știri ale timpului său, care produc o inevitabilă *actualizare*. Să luăm, spre exemplu, fixarea, prin raportare la zonele vecine, a locului unde se gasea Trebizonta, orasul de baștină al lui Ioan. Varlaam face să diaspară nebulosul antichizant (ce îi pomenea și pe „asirieni”) din textul original și furnizează date mult mai precise. În fapt avem de-a face cu două „localizări” complet diferite: „Spre râsărit, unde să chiamă Anatolia, iaste o cetate mare și vestită la care toate corăbiile de pe mare năușesc, pentru bișugul și pentru avuția ce iaste într-ânsa, ce să chimă Trapezonta. Dintr-această cetate era și svântul Ioan. Si pentru că era cetate largă mare și cetățeanii cu corăbiile pre mare îmbla de neguțătoriia pentr’aceaea și Ioan mult negoț lua și pre mare călătoria (ed.cit., p.451).

Ca urmare a introducerii în text a unor date cunoscute lui și valabile pentru epoca sa, Varlaam va produce inevitabil și *anachronisme*, ca în cazul eliminării dintre teritoriile aparținând Moldovei și cârmuite de Alexandra cel Bun (despre care Grigorie prezbiterul

știa că domnește „peste toată Moldovlahia și peste ținuturile de lângă mare”, Pomorie – în originalul slavon) a „Pomoriei”, căzută între timp sub stăpânire turcească. Când i se pare că poate furniza elemente suplimentare în direcția unor derminări mai exacte, Varlaam avansează cu „date” de tot felul și ajunge la „localizări” proprii. Despre acel „Oraș Alb”, local unde ar fi fost martirizat Ioan din Trebizonda, versiunea originală dă o indicație concisă dar destul de lămurită: „[...] jakoū vú Běogradū nice naricaemyj pristaš, ize kū Vasporon”. Acest „Bosfor” (gr. „strâmtoare”), limpede denumit în text, un poate fi – au aratat cercetătorii – decât „Bosforul cimerian”, adică strâmtoarea Kerci din Crimeea. În această zonă trebuie aşezat, deci, acel port „alb” spre care se îndrepta corabia cu mărfurile negustorului din Trebizonda. Citind Běogradū în loc de Bělyjgradū, Varlaam a crezut că este vorba de Cetatea Albă, oraș românesc, port moldovean la Marea Neagră pe care putea prezenta în detaliu. Procedează, deci, în consecință: „[...] deaca sosirā în cetatea ce să chema Cetatea Albă, la Marea Neagră în margine de cătră țara Moldovei” (ed.cit., p.452). Și aşa, în urma intervenției lui Varlaam, intemeiată pe o lectură și o interpretare eronate, s-a născut o „tradiție”, cea a Cetății Albe din Moldova ca *loc al pătimirii*, căreia i-au acordat crezare mai multe generații de savanți. Și nu s-ar putea spune că acest „credit” a diminuat prea tare în momentul de față.

Intrarea în scenă a conducătorului aceluia „Oraș Alb” despre care originalul ne spune că era „pers”, îi prilejuiește lui Varlaam modificarea „cheii” întregului text. Schimbând câteva registre în cadrul acțiunii sale de „actualizare”, Varlaam îl arată pe „mai-marele cetăței” ca fiind „turc, iubitoriu foarte și socotitoriu credinței turcești”. O înrăurire a stării de fapte cunoscute traducătorului (Cetatea Albă era stăpânită de turci) nu poate fi exclusă. Mersul demonstrației întreprinsă de Varlaam ne face să socotim drept probabilă, ca explicație a acestei substituiri, o intenție cu o arie de cuprindere mult mai largă: gândul de a da întregii scrieri o clară orientare antotomană.

În consecință, o bună parte din text va fi subordonată acestei strategii, cu întreg inventarul de rigoare. „Pâra”, pusă la cale de căpitanal corăbiei, „frâncul”, „de eresă lătinească”, îl prezintă pe Ioan ca pe un individ gata să-și renege „moșia” („figură” realizată prin-o identificare – „credință - țară” e frecventă în epocă) și să treacă la mahomedanism (cităm în paragraf i pasajul din versiunea slavonă, spre a se observa deosebirile ce nu țin numai de substituirea „credințelor”):

„Sî într-acesta chip pără pre svântul, dzicând: «Iaste un om ce au venit cu mine aicea, de va să să leape de credința creștinească și să să înstrăineadze de moșia sa, și va să ia leagea turcească, să hie cetaș semenției voastre. Pentr-acesta lucru de multe ori și cu giurământ mare s-au giurat cătră mine, viind pre mare în corabie cu mine. Pentr-aceaia nu zăbâvi, ce de sărg să faci întrebare cu dânsul, ca să-l pleci în leagea voastră, cu multă cinste veri avea de la împăratul pentru dâns» [...]”^{xix}.

Atmosfera astfel conturată (și controlată nu numai prin substituiri, ci și prin eludări: Varlaam elimină, de pildă, din „cuvântarea de înduplecare”, rostită de conducătorul orașului, elementele ce detaliau acel „cult al soarelui”, pentru ca mahomedanismul înșilor în discuție să nu fie subminat în nici un fel), va fi permanent consolidată „terminologic” („persanului”, numit în originalul slavon „ighemon”, „iparh” ori „judecător”, devenit „ture” și se atribuie funcția de „cadiu”) și la nivelul lexicului de uz general (sunt utilizate calificative și sintagme aparținând tradiționalului „dicționar” al raporturilor de inimicitate româno-otomane: „legea ghiaurilor”, „necurat și păgân suflet turcesc” etc.). Rezultatele sunt concluante. Lui Ioan cel Nou, protector al Moldovei, „martirizat de turci”, i se pun în seamă astfel, în cod simbolic, noi disponibilități în planul fortificării capacitații de rezistență, atât de necesară unui popor oprimat. Textul *Măceniei* din *Cartea românească de învățătură* ne convinge că Varlaam nu era doar un

protestatar ce-și transmitea nemulțumirile sub protecția unor scrisori private (să ne amintim că în epistola adresată țarului Mihail Feotorovici mitropolitul vorbea de „mâna grea a agarenilor” impilateri, care suprimase neatârnarea politică și, deopotrivă, libertatea acțiunilor spirituale) ci și un militant nelipsit de curajul demersurilor fățișe.

Este, credem, foarte greu, dacă nu chiar imposibil, ca fie numai și pe baza acestor exemple (în ansamblul textului cazurile în care Varlaam se îndepărtează de versiunea slavonă sunt mult mai numeroase), să poată fi acceptată teza unei „trădăceri fidèle”. Realitatea ne arată că mitropolitul Varlaam, tâlmacind scrierea lui Grigorie monahul și prezbiterul, a *prefăcut* totuși - într-o măsură considerabilă – compunerea din veacul al VI-lea. S-a servit de vechea operă slavonă ca de un fel de „urzeală” pe care a țesut cu meșteșug propriile sale „teze”, dictate de un *program ideologic* (dar și *politic*) foarte limpede.

Constituirea unui *martirologiu național* (chiar „region” căci era vorba de „sfinți ai Moldovei”); nu întâmplător editorii munteni ai *Evangheliei cu învățătură* de la Mănăstirea Dealu ce vor folosi masiv textele *Cazaniei* lui Varlaam, vor lăsa totuși în afară *Măcenia lui Ioan Novii...*) reprezinta, la rândul ei, ținutul unui „program” special. Schițat de cărturarii din prima jumătate a secolului al XVII-lea, cu realizări remarcabile în *Cartea românească de învățătură* din 1643, acest „program” va fi dezvoltat mai târziu de către Dosoftei^{xx}, în cadrul unui efort mereu cu nobile teluri de întărire a conștiinței naționale.

ⁱ Vezi G.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 697-698.

ⁱⁱ Pentru structura „modelului hagiografic metafrastian”, cu *topoi* consacrați de retoricile bizantine, vezi Emil Tudeanu, *La litterature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans des pays roumains*, Paris, 1947, p. 70-71.

ⁱⁱⁱ Vezi Klimentina Ivanova-Konstantinova, *Njakoi momerti vă bălgaro-bizantijskite literaturni...*, Sofia, 1971, p. 237 și urm.

^{iv} Vezi Klimentina Ivanova-Konstantinova, *op. cit.*, p. 239.

^v Vezi E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 84-86.

^{vi} E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 88; G. Mihailă, *Cultură și literatură română veche în context european*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 265. vezi, de asemenea, cercetarea fundamentală a lui D.R. Mazilu, *Sfânta Filoteia de la Argeș. Lămurirea unor probleme istorico-literare*, în *Analele Academiei Române*, Mem. secț. lit., seria III, tom VI, 1933, p. 218-316.

^{vii} Vezi Emilia Cioran, *Călătoriile Patriarhului Macarie de Antiohia în Țările Române*, București, 1900; D.R. Mazilu, *op. cit.*, p. 248; E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 89-90.

^{viii} Vezi E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 90; D.R. Mazilu, *op. cit.*, p. 249.

^{ix} Vezi Gh. I. Moisescu și col., *Istoria bisericii române*, vol. I, București, 1937, p. 272.

^x Însemnare semnalată de E. Turdeanu, *Varlaam și Ioasaf. Istoria și filiația redacțiunilor românești*, în *Cercetări literare*, vol. I, 19345, p. 26, nota 2.

^{xi} Vezi N. Iorga, *Manuscrise din bibliotecă străine relative la istoria românilor*, I, în *Analele Academiei Române*, seria II, Mem. secț. Ist., tom XX, 1899, p. 243, 246; E. Turdeanu, *Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sf. Pavel de la Muntele Athos*, în *cercetări literare*, vol. IV, 1940, p. 70.

^{xii} Versiunea grecească a fost editată de F. Dvornik, *La vie de st. Grégoire le Decapolite et les Slaves macédoniens au IX-e siècle*, Paris, 1926.

^{xiii} Vezi E. Turdeanu, *Legăturile românești...*, p. 71; G. Mihailă, *Originalul slavon al „Învățătorilor” și formația culturală a lui Neagoe Basarab*, în *Învățăurile lui Neagoe Basarab către fiul său, Theodosie*, București, Ed. Minerva, 1970.

^{xiv} Vezi Iulian Ștefănescu, *Viața sfintei Paraschiva cea nouă de Matei al Mirelor*, în *Revista istorică română*, tom III, 1933, p. 347-373; E. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle...* p. 98.

^{xv} Stilistic și sub raportul „orientării”, moralizarea finală pare a-i apartine într-adesea lui Varlaam: „Pentru acea și noi, iubiții mei creștini, să tinem în minte lucrurile sventei aceștia. De aceea să luăm amente și cintea ce-au luat de la Dumnedzău. Au doară n-au fost și aceasta mulțime? Au doară n-au avut trup ca și noi? Dar cum au săhăstrit? Cum au împlut voia lui Dumnedzău? Că n-au măincat mult ca noi, nice au făcut lucrurile cele

drăcești ce le facem noi în vremea deacum: giourile, cântecele, bețiile, curviile. N-au iubit lumea ca noi, nice binele ei...” etc.

^{xvi} Vezi E. Turdeanu, *op.cit.*, p. 99

^{xvii} Este notoriu interesul arătat de Varlaam *screrilor* apărute în Moldova în legătură cu Ioan cel Nou și *legendelor* țesute, mai cu seamă în mediile monahale, în jurul acestui „personaj”. Se știe că, în 1629, când s-a întâlnit la Kiev cu Petru Movilă, Varlaam i-a istorisit acelaia un „miracol” înfăptuit, zice-se pe la 1610 de moaștele lui Ioan cel Nou. La Moscova apoi, Varlaam le va fi vorbit și rușilor despre „sâfantul” ocrotitor al Moldovei (Ioan cel Nou fusese canonizat de biserică rusă în veacul al XVI-lea) și despre „literatura” produsă în jurul acestui subiect, stârnindu-le interesul. Că așa s-au petrecut, probabil, lucrurile ne ajută să presupunem un pasaj din scrierea pe care același Varlaam, devenit între timp mitropolit al Moldovei, o transmitea tarului Mihail Fedorovici: „[...] întâmplându-se să vină acolo, în împărăția voastră pravoslavnică, boierul domnului nostru, am trimis și eu slujba și martirul Sf. Ioan care a suferit martiriu la Bielograd și corpul lui zace întru neputrezit, făcând minuni prin vindecare și în mitropolia mea a Sucevei. Am trimis și chipul lui spre binecuvântarea și întărirea țării voastre[...]”.

^{xviii} Vezi G. Petrov „*Măčenie na Ioan Novi Ejalgradski*” ot Grigorij Camblak v prevod na rumânski ezik ot mitropolit Varlaam”, în *Târnovska knižovna škola*.

^{xix} Varlaam, *Cazania*, ed. J. Byck, București, Ed. Academiei (1943), p.

^{xx} În tomul III al amplei sale culegeri de *Vieți ale sfintilor* (foaia 152 r), Dosoftei insistă explicit asupra canonizării unor conaționali și, firește, asupra *povestirii* faptelor atribuite acestora, în texte cu mari sensuri pilduitoare și învățătoare: „Că și-n vremea de-acmu mulți svinți sănt de petrec cu noi, carii numai Dumnădzău îi știe la inema lor.

Dar tocmai și din români, mulți sunt carii am și vădzuț viață și traiul lor, dară nu s-au căutat, fără numai Daniile de Vorona și Rafail de Agapia, i-am sărutat și svințele moaștii. Apucat-am în dzălele noastre părinți nalți la bunătăți și-n podrig, și plecați la smerenie adâncă: părintele Chiriac de Beserecani, gol și ticăloșit în munte 60 de ani. și Chiria de Tazlău, Epifanie de Voronet, Patenie de Agapia. Dar Ioan de Bâșca, arhiepiscopul acel svânt și minunat, Inochentie de Pobrata și Istratie? Că Dumnădzău, svinția sa, nice un neam de rodul omenesc pre pământ nu lasă nepartinic de darul svinții sale, ce preste toți au tins mila sa și-au deschis tuturor ușe de spăsenie”.