

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

**Dan Horia MAZILU  
Universitatea București**

**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. Beck<sup>i</sup> - 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 textele 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 scrierile lui Simeon Magistrul și Logofătul (Metafrastul)<sup>ii</sup>, *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 orandi* covârșesc convenționalismul tradițional al „traseului biografic”<sup>iii</sup>, cu deosebire cele aparținând scriitorilor isihăști (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 Grigorie 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 abundent ornate și vizibil retorizante. Ei tâlmăcesc, de pildă, *viețile* lui Grigorie Sinaitul și Theodosie de Târnovo, scrise de Callist, *Viața Sf. Romil*, precum și alte compuneri ale isihăștilor 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.<sup>iv</sup> În acest cadru, Eftimie, patriarhul Târnovei, cel mai important autor bulgar de scrieri hagiografice și, desigur, cel mai însemnat orator religios bulgar va urma niște căi bine statornicite. Șapte dintre „subiecții” asupra cărora s-a oprit (într-un efort bine dirijat) aparțin martirologiei bulgare: *Viața Sf. Ioan de la Rila, Viața Sf. Ilarion, episcopul Meglenului, Viața Sf. Filotheea, Viața Sf. Parascheva, Panegiricul 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 ctitoriile 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,

evident, 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 teritorii ce erau amenințate sau căzuseră complet sub stăpânirea turcească, fiind, deci, salvate și ocrotite.

Unele dintre textele ivite în aceste circumstanțe (alcătuiți originale sau prelucrări, cu rol de „localizare”), aparținând unui adevărat „curent” ce reflecta „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 alcătuirile 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 sau adaptarea unei *vieți*, trebuie să fi fost oferit de încheierea, în Țara Românească, a peregrinărilor moaștelor Sfintei Filoteea. Etapele „balcanice” produsese deja câteva texte demne de luat în seamă. Întâia „etapă” a fost Târnovo: Eftimie patriarhul scrie deci *Viața i traiul preacuvioasei maicii 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*)<sup>v</sup>. 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 șir de scriitori ce începe cu celebrul Gavriile Uric<sup>vi</sup>). În tot cazul, Paul de Alep declară că a văzut. În 1653, la Curtea de Argeș un sinaxar consacrat sfintei în chestiune<sup>vii</sup>. Este vorba tot de o *viață*, prescurtată, 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<sup>viii</sup>.

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 marea 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 Călugăru) și moaștele Sfântului Grigorie Decapolitul<sup>ix</sup>. Ca urmare, în *Prologul* pe lunile septembrie și februarie (culegere de *vieți* rezumate, însoțite de slujbele consacrate sfinților 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<sup>x</sup>, a descoperit cercetătorilor „istoria”, verosimilă, a elaborării versiunii slavone a acestui text hagiografic și i-a convins că, după ce a cumpărat din Serbia relicvele (adăpostite acolo la căderea Constantinopolului<sup>xi</sup>) 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 cărturarii Mănăstirii Bistrița și textul realizat de ei, acea versiune slavă pe care Emil Turdeanu o bănuia ca intermediar între textul grecesc<sup>xii</sup> și traducerea românească<sup>xiii</sup>, 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 sfințirii ctitoriei lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș) și 1521 (anul morții lui Neagoe), chir Gavriil Protul, „adică mai marele Sfetarei”, a scris un text (ale cărui rosturi sunt departe de a fi religioase) ce „istorisește” întâlnirea unui prelat al ortodoxiei răsăritene cu spațiul cultural românesc: *Viața și traiul sfinției sale părintelui nostru Nișon, patriarhul Țarigradului, care au strălucit între patemi și ispite în Țarigrad și în Țara Muntenească*.

Maniera aceasta va persista încă în secolul al XVII-lea când întâmplările unei alte martire 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<sup>xiv</sup>. Varlaam mitropolitul, introducând în *Cazania* sa *Învățătură de viața precucioasei maicei noastre 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<sup>xv</sup>. După el, Dosoftei include în *Viețile sfinților* 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<sup>xvi</sup>. 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 *Muceniei sfântului și slăvitului mucenic Ioan cel Nou*<sup>xvii</sup> cu originalul slavon al scrierii (unul dintre puținele – dacă nu cumva *unicul* – *izvoare* ale mării „colecții din 1643 în legătură cu care există un acord deplin între filologi) ar putea furniza date interesante în legătură cu *maniera de lucru* a lui Varlaam-traducătorul (premișă necesară fiind „coincidența” sau „apropierea” dintre textul pe care a operat mitropolitul cărturar 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 adecvare demnă de invidiat. Mitropolitul Varlaam a urmat îndeaproape structura textului lui Țamblac, 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<sup>xviii</sup>. Există – remarca 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 așa 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 *Muceniei 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 – indiscutabil – existența unui set de intenții și chiar a unei „ideologii”, din perspectiva cărora s-a înfăptuit actul transpunerii în românește.

Examinează unul lângă celălalt, demersurile celor doi „intervenienți” – egumenul Theodosie de la Neamțu în 1534 și mitropolitul Varlaam în 1643 – pe drumul parcurs de *Mucenia 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 consolidează 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 Neamțu a „performat” vechea *mucenie* (specie având propriile canoane compoziționale) într-un *cuvânt de laudă* în care determinanta 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 năzuința 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 izbuteste 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 Movîi de la Soceava, ce să prăznuiește gioi după Rusalii*), căci Ioan era demult un „Sfânt al țării”, și ignorând *numele autorului*, al celui „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 Trebizonda, orasul de baștină al lui Ioan. Varlaam face să dispară nebulosul antichizant (ce îi pomenea și pe “asirieni”) din textul original și furnizează date mult mai precise. În fapt avem de-a face cu doua “localizări” complet diferite : „Spre răsărit, unde să chiamă Anatolia, iaste o cetate mare și vestită la care toate corăbiile de pe mare năzuesc, pentru bișugul și pentru avuția ce iaste într-ânsa, ce să chimă Trapezonta. Dintr-această cetate era și svântul Ioan. Și pentru că era cetate lângă mare și cetățeanii cu corabiile pre mare îmbla de neguțatoriia 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 *anacronisme*, ca în cazul eliminării dintre teritoriile aparținând Moldovei și cărmuite 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: „[...] jakoŭ vŭ Běgradŭ nice naricaemyj pristaš, ize kŭ Vasporon”. Acest „Bosfor” (gr. „strâmtoare”), limpede denumit în text, un poate fi – au aratat cercetătorii – decât „Bosforul cimerian”, adică strâmtoarea Kerki din Crimeea. În această zonă trebuie așezat, deci, acel port „alb” spre care se îndrepta corabia cu mărfurile negustorului din Trebizonda. Citind Bělgradŭ în loc de Bělyjgradŭ, 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 consacina: „[...] deaca sosiră în cetatea ce să chema Cetatea Albă, la Marea Neagră în margine de cătră țara Moldovei” (*ed.cit.*, p.452). Și așa, în urma intervenției lui Varlaam, întemeiată 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 înrâurire 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 antiotomană.

În consecință, o bună parte din text va fi subordonată acestei strategii, cu întreg inventarul de rigoare. „Pâra”, pusă la cale de căpitanul corăbiei, „frâncul”, „de eresă lătinească”, îl prezintă pe Ioan ca pe un individ gata să-și renege „moșia” („figură” realizată printr-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 deosebiri ce nu țin numai de substituirea „credințelor”):

„Și într-acesta chip pără pre svântul, dzicând: «Iaste un om ce au venit cu mine aicea, de va să să leapede de credința creștinească și săs să înstrăineadze de moșia sa, și va să ia legea 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 zăbăvi, ce de sărg să faci întrebare cu dânsul, ca să-l pleci în legea voastră, cu multă cinste veri avea de la împăratul pentru dâns» [...]»<sup>xix</sup>.

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 inșilor 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 „turc” și se atribuie funcția de „cadiu”) și la nivelul lexicului de uz general (sunt utilizate calificative și sintagme aparținând tradiționalului „dicționar” al raporturilor de inimizitate româno-otomane: „legea ghiaurilor”, „necurat și păgân suflet turcesc” etc.). Rezultatele sunt concludente. Lui Ioan cel Nou, protector al Moldovei, „martirizat de turci”, i se pun în seamă astfel, în cod simbolic, noi disponibilități în planul fortificării capacității 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 Feodorovici mitropolitul vorbea de „mâna grea a agarenilor” împilatori, care suprimase neatârnamarea 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 „traduceri fidele”. Realitatea ne arată că mitropolitul Varlaam, talmăcind 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 *Măcenii lui Ioan Novii...*) reprezenta, 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<sup>xx</sup>, în cadrul unui efort mereu cu nobile țeluri de întărire a conștiinței naționale.

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

<sup>ii</sup> Pentru structura „modelului hagiografic metafrastian”, cu *topi* consacrați de retoricile bizantine, vezi Emil Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans le pays roumains*, Paris, 1947, p. 70-71.

<sup>iii</sup> Vezi Klimentina Ivanova-Konstantinova, *Njakoi momerti vâ bălgaro-bizantijskite literaturi...*, Sofia, 1971, p. 237 și urm.

<sup>iv</sup> Vezi Klimentina Ivanova-Konstatinova, *op. cit.*, p. 239.

<sup>v</sup> Vezi E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 84-86.

<sup>vi</sup> E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 88; G. Mihăilă, *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.sect.lit., seria III, tom VI, 1933, p. 218-316.

<sup>vii</sup> 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.

<sup>viii</sup> Vezi E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 90; D.R. Mazilu, *op. cit.*, p. 249.

<sup>ix</sup> Vezi Gh. I. Moiescu și col., *Istoria bisericii române*, vol. I, București, 1937, p. 272.

<sup>x</sup> Însemnare semnalată de E. Turdeanu, *Varlaam și Ioasaf. Istoria și filiațiunea redacțiunilor românești*, în *Cercetări literare*, vol. I, 19345, p. 26, nota 2.

<sup>xi</sup> Vezi N. Iorga, *Manuscripte din bibliotecă străine relative la istoria românilor*, I, în *Analele Academiei Române*, seria II, Mem. sect. 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.

<sup>xii</sup> 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.

<sup>xiii</sup> Vezi E. Turdeanu, *Legăturile românești...*, p. 71; G. Mihăilă, *Originalul slavon al „Învățătorilor” și formația culturală a lui Neagoe Basarab*, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Theodosie*, București, Ed. Minerva, 1970.

<sup>xiv</sup> 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.

<sup>xv</sup> Stilistic și sub raportul „orientării”, *moralizarea* finală pare a-i aparține într-adevăr lui Varlaam: „Pentru-acea și noi, iubiiții miei creștini, să ținem în minte lucrurile sventei aceștiia. Deaceia să luăm amente și cinte ce-au luat de la Dumnedzău. Au doară n-au fost și aceasta muiare? Au doară n-au avut trup ca și noi? Dară cum au săhăstrit? Cum au împlut voia lui Dumnedzău? Că n-au mâncat mult ca noi, nice au făcut lucrurile cele

---

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

<sup>xvi</sup> Vezi E. Turdeanu, *op.cit.*, p. 99

<sup>xvii</sup> Este notoriu interesul arătat de Varlaam *scrierilor* 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 aceleia 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 „sfântul” ocrotitor al Moldovei (Ioan cel Nou fusese canonizat de biserica 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 scrisoarea pe care același Varlaam, devenit între timp mitropolit al Moldovei, o transmitea țarului Mihail Feodorovici: „[...] întâmplându-se să vină acolo, în împărăția voastră pravoslavnică, boierul domnului nostru, am trimis și eu slujba și martiriul Sf. Ioan care a suferit martiriul 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[...]”.

<sup>xviii</sup> Vezi G. Petrov „*Măcenie na Ioan Novi Bjelgradski*” ot Grigorij Camblak v prevod na rumănski ezik ot mitropolit Varlaam”, în *Tărnovska knižovna škola*.

<sup>xix</sup> Varlaam, *Cazania*, ed. J. Byck, București, Ed. Academiei (1943), p.

<sup>xx</sup> În tomul III al amplei sale culegeri de *Vieți ale sfinților* (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-acum mulți svinți sânt de petrec cu noi, carii numai Dumnădzău îi știe la inema lor.

Dari tocma și din rumâni, mulți sunt carii am și vădzut viața și traiul lor, dară nu s-au căutat, fără numai Daniile de Vorona și Rafail de Agapia, i-am sărutat și svintele 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 Voroneț, Patenie de Agapia. Dar Ioan de Bâșca, arhiepiscopul acel svânt și minunat, Inochentie de Pobrata și Istratie? Că Dumnădzău, svințiia sa, nice un neam de rodul omenesc pre pământ nu lasă nepartinic de darul svințiții sale, ce preste toți au tins mila sa și-au deschis tuturor ușe de spăsenie”.