

P. P. PANAITESCU

Съциъхонвиза
иинлн.свфд
иин свогсв

Inceputurile
și biruința
scrisului
în limba română

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÂNE

www.dacoromanica.ro

ÎNCEPUTURILE ȘI BIRUINȚA SCRISULUI ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Coperta de *Eugen Stoian*

P. P. PANAITESCU

**ÎNCEPUTURILE
ȘI BIRUINȚA
SCRISULUI
ÎN LIMBA ROMÂNĂ**

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÂNE

București — 1965

INTRODUCERE

În perioada feudală, multe veacuri de-a rîndul, statul românesc, biserica, oamenii învățați, scriitori de cronici și pravile, ca și de poezii, cancelariile de curte ale domnilor și ale marilor boieri, chiar cele orășenești, s-au exprimat în scris într-o limbă străină, limba slavă-bisericească. Limba română, limbă romanică, nu era folosită în scris, deși era vorbită de toate păturile sociale ale poporului. Pînă către sfîrșitul veacului al XV-lea, de altfel limba românească nici nu era constituită ca un instrument potrivit pentru exprimarea în scris a operelor religioase și a limbajului de cancelarie.

Limba vorbită, cu toată bogăția sa de imagini, era și a rămas multă vreme un grai cu caracter foarte concret, fără o logică a legăturilor din frază, fără o topică necesităată de ordinea elementelor cugetării. Limba poporului era reținută încă în situație improprie pentru cultură, dacă nu în chip voit, conștient, dar, în orice caz pornind de la convingerea păturii feudale stăpînitoare că poporul nu trebuie să aibă acces la cultură, pentru că și cultura, alături de avere (funciară), de privilegii și de arme, formează garanția perpetuării superiorității sociale a clasei feudale, o distingere clară a ei de cei mulți și ignoranți.

Dar, începînd de la sfîrșitul secolului al XV-lea, urmînd apoi în tot veacul al XVI-lea, apare scrisul românesc, înlocuind treptat limba slavă în toate rosturile sale.

Deși sîntem, încă, în istoria României, în plină epocă feudală, totuși baza socială a clasei cîrmuitoare, nunnărul celor care prin averea lor și prin libertatea de care se bucură a crescut, și o dată cu ascensiunea oamenilor noi, aceștia s-au lepădat de tradiția slavonă.

În cursul veacului al XVI-lea are loc introducerea și perfecționarea limbii române ca limbă literară și de stat. De asemenea și ca limbă a bisericii ortodoxe române în veacul al XVII-lea se produce biruința definitivă a limbii române asupra celei slavone: cărțile de legi, poruncile domnești, cronicile de curte voievodală și boierească, scrierile oficiale ale cultului ortodox, Biblia și Liturghierul, pînă și poemele în versuri se scriu în românește, se face deci dovada că s-a format instrumentul pentru creația românească, în proză și versuri, adică o limbă literară.

Prezenta carte are de scop să cerceteze cauzele apariției scrisului în limba română și apoi biruința definitivă a limbii poporului asupra celei slavone. Nu este vorba în această scriere critică de o reluare a istoriei lite-

raturii noastre vechi, căci problema începuturilor scrisului în limba română depășește marginile istoriei literaturii, ca și pe acelea ale istoriei bisericii; ea formează un capitol de istorie culturală general românească, prezentat în funcție de istoria socială. Din istoria limbii române, a literaturii noastre vechi, a bisericii și a cancelariei de stat, vom reține numai acele elemente care pot fi de folos susținerii tezelor noastre asupra cauzelor, împrejurărilor și aspectelor specifice ale fenomenului începuturilor scrisului românesc.

Aceste teze, precum credem că reies limpede din prezentarea documentată a problemei în paginile care urmează, pot fi rezumate astfel:

a) Limba slavonă la români, în toate cele trei țări românești a fost o limbă literară și de cancelarie a păturii stăpînitoare feudale (boierii) și prefeudale (cnezii).

Intocmai precum limba slavonă a fost caracteristică pentru cultura clasei stăpînitoare românești din toate cele trei țări românești, tot astfel și treptata ei înlocuire din toate rosturile ei de limbă literară și bisericească s-a produs aproape simultan în cele trei țări, peste granițele politice.

b) Nu putem despărți în compartimente impermeabile diferitele aspecte ale istoriei culturii: literatura bisericească, aceea a scrierilor apocrife, cronicile, actele oficiale și private etc., în sensul că trecerea lor de la redactarea în slavonă la cea românească formează un singur capitol unitar din istoria culturii noastre. În special adoptarea limbii liturgice românești în locul celei slavone, de către biserica ortodoxă, nu poate fi considerată ca o „reformă religioasă”, distinctă de reforma literară și a scrisului de cancelarie. Este de ajuns să schițăm aici numai două argumente în favoarea acestei teze: biserica ortodoxă din cele trei țări a admis cartea în limba română fără a-și schimba ceva din temelii dogmatică. Pe de altă parte, cronologic, traducerea vechilor cărți bisericești din slavonește în românește în tot cursul veacului al XVI-lea corespunde cu începuturile scrisului românesc și în domeniul laic: istoriografie, pravile, scrisori. Deci, apariția cărților bisericești în românește face parte integrantă din curentul general pentru promovarea scrisului în limba poporului.

c) Din teza precedentă reiese în chip necesar și aceea a originilor interne ale impulsului pentru scrierea primelor cărți în românește. Teoriile despre influențele externe și străine, care ar sta la baza acestor scrieri, și anume teoria husită, cea luterană și cea catolică, nu au bază științifică, ele nu țin seamă de conexiunea faptelor culturale între ele și totodată și de legătura organică dintre cultură și stadiul de dezvoltare socială și economică a poporului. Traducerea cărților bisericești slavone în românește este rezultatul curentului intern pentru limba românească și nu al unor influențe venite din afară. Nu străinii au învățat pe români să scrie românește.

d) Principala cauză economică determinantă pentru începuturile scrisului în românește este creșterea relativă a economiei de schimb. Deși nu a atins mari proporții, totuși schimbul între oraș și sate și între țările românești, pe linia schimbului produselor meșteșugărești transilvane cu cele agricole din Moldova și din Țara Românească, începuturile exportului de grâne spre marea Mediterană și, în veacul al XVI-lea, spre Imperiul Otoman, au provocat, pe plan social, ridicarea unei noi pături de producători, boieri, boiernăși, orașeni, meșteșugari, interesați în aceste operații de schimb.

Vechile autarhii domeniiale, imunitățile lor privilegiate se dizolvă și se deschid porțile relațiilor comerciale externe și interne. Purtătorii acestor relații nu se mai puteau mulțumi cu folosirea limbii slavone, bună pentru momentele solemne ale rugăciunilor cîntate în abur de tămîie, ci aveau nevoie de un instrument practic pentru tranzacțiile lor.

e) În acest înțeles, începuturile scrisului românesc sînt rezultatul luptei de clasă, sînt urmarea înlocuirii în fruntea vieții economice și politice a țării a vechii boierime militare cu imunități, prin noua boierime angajată în economia de schimb, în producția de marfă pentru piață, alături de orășeni și de mica boierime. În veacul al XVII-lea, dezvoltarea limbii literare și a literaturii românești stă în strînsă legătură cu lărgirea bazei sociale a clasei stăpînitoare.

f) În a doua jumătate a veacului al XVII-lea se dezvoltă în toate cele trei țări române un curent cultural umanist, cu implicații și în domeniul politic, nedefinit clar pînă acum de istoriografia noastră. Pe baza recunoașterii limbii române ca moștenitoare a limbii latine, umaniștii români au intrat și ei în lupta pentru promovarea limbii noastre ca organ de exprimare a literaturii, bisericii și cancelariei de stat. Umaniștii români au un loc cu mult mai mare decît acela care li s-a atribuit pînă acum; ei sînt aceia care, în chip conștient, au înlăturat definitiv limba slavonă din poziția sa de limbă a statului și a culturii în țările române, înlocuind-o cu limba poporului, din care au făcut o limbă literară.

g) Din cele spuse mai sus, care urmează să fie dezvoltate, documentate și fixate în cadrul de istorie generală a feudalismului în România, rezultă că fenomenul cultural al apariției și biruinței scrisului în limba română, care s-a desfășurat pe un răstimp de două veacuri, a urmat linia de dezvoltare a societății feudale, a ridicării economice și politice a unei noi boierime (din care făceau parte și umaniștii) și a altor păături sociale angajate în economia de schimb. Această constatare ilustrează în chip concludent exactitatea științifică a principiilor metodei materialismului istoric aplicate la studiul culturii românești în perioada feudală. Dar, privită în perspectiva generală a desfășurării istoriei, a rezultatelor obiective obținute, înlocuirea limbii slavone cu cea română depășește cadrul luptei sociale dintre vechea boierime și noile păături care se ridică în interiorul societății feudale, pe baza începuturilor economiei de schimb. Biruința limbii române are un caracter mai general în istoria României, ea înseamnă o afirmare a individualității poporului român, maturitatea lui culturală, biruința lui asupra influențelor și tradițiilor străine, în special a celor slavone.

Problema înlocuirii limbii literare bisericești străine cu cea populară nu este specifică numai pentru istoria României. Ea a fost pusă, la date diferite, corespunzînd cu stadiul de dezvoltare a fiecărei țări, în istoria tuturor statelor și popoarelor din Europa, în cursul perioadei feudale. Acest moment caracteristic pentru istoria Europei la sfîrșitul evului mediu a fost foarte bine sesizat de Fr. Engels.

După cum scrie autorul Dialecticii naturii, „în locul opoziției dintre greci, respectiv romani și barbari, acum există șase popoare culte (fără să socotim popoarele scandinave) care au atins toate un grad de dezvoltare destul de înalt pentru a participa la puternicul avînt al literaturii din veacul

al XIU-lea și au asigurat o mult mai mare multilateralitate a culturii decât limbile greacă și latină, decăzute spre sfârșitul antichității și pe cale de a deveni limbi moarte¹.

Acest proces de trecere a limbilor populare la rangul unor limbi de cultură se datorește împrejurărilor vieții materiale, căci, precum spune K. Marx, „Modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale”².

Înlocuirea limbilor moarte, oficiale, cu limbile populare, s-a produs în literatura scrisă și în cancelaria tuturilor țărilor din perioada feudală, într-un anumit moment din dezvoltarea lor istorică, în strînsă legătură cu formarea și creșterea relațiilor de schimb, interne și externe.

Toate literaturile romanice, ca și cele germanice, slave (catolice) și cea maghiară au cunoscut momentul apariției, luptei și biruinței limbii populare în concurență cu limba latină a păturii conducătoare.

Se poate afirma că, ținînd seamă de unele excepții, cele mai vechi scrieri în limbă „vulgară” sînt cîntecele populare cu subiect religios, sau apocrif. În Franța, după jurămîntul de la Strasbourg din 842, cea mai veche scriere literară în franceză medievală este La séquence de sainte Eulalie, din anul 881, urmată de alte vieți de sfinți, apoi de traducerea Psaltirii din secolul al XII-lea (lucrare care nu are nici o legătură cu vreo oarecare reformă religioasă). În Italia, primele texte literare în graiurile populare au același caracter para-religios, încă din secolele XII-XIII, dominate de cîntecul lui Francesco d'Assisi.

În Spania, Misterele regilor magi de la sfârșitul secolului al XII-lea, Disputa sufletului cu trupul, din aceeași epocă, sînt și ele scrieri populare de inspirație religioasă-apocrifă.

În Anglia, poemele anglo-saxone, dinaintea cuceririi normande, încep să apară în scris în secolele VII-VIII și sînt în parte imnuri religioase populare și în parte preamărirea eroilor populari în luptă pentru apărarea împotriva monștrilor (Boewulff, sec. VIII).

În Germania, limba poporului apare încă din anii 350-380 cu traducerea Noului Testament de Wulfila, episcopul vizigoților, dar trebuie apoi să așteptăm pînă în secolul al IX-lea pentru scrierile propriu-zise germane (althochdeutsch), între care mai remarcabile sînt Heiland și Muspilli, ambele poeme în versuri cu aspectul unor apocrife religioase.

În Polonia, cea dintîi scriere în limba țării este rugăciunea Bogurodzica (Maica Domnului), care a servit, încă din veacul al XIII-lea, drept cîntec al gloatelor din oastea polonă.

Înainte de Renaștere, literatura polonă cuprinde aproape exclusiv imnuri și predici în limba poporului.

Începuturile scrisului în limba cehă datează dinainte de reforma religioasă a lui Ioan Hus, care a propovăduit înlăturarea ritualului latin în biserica cehă și înlocuirea lui cu limba țării. Cea dintîi scriere în această limbă este cîntecul maselor în biserică (Doamne, miluiește) și „învocația sfîntului

¹ Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, 1954, p. 191.

² K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, ed. a II-a, București, 1960, p. 9

Venceslav“, din veacurile XII—XIII. De asemenea, primele cronici, primele pravile și legende populare în proză, în cehă, sînt anterioare apariției husitismului, adică sfîrșitului secolului al XIU-lea³.

Această foarte scurtă schiță nu are alt rost decît acela de a arăta existența general europeană a fenomenului cultural din perioada feudală: trecerea de la scrisul în limba literară și de cancelarie, latină și greacă (respectiv slavonă bisericească) la limba populară ca formă de expresie a literaturii religioase și laice și a actelor oficiale și private.

În toate țările catolice s-a produs la un moment dat, în evul mediu, o ridicare la o stare mai bună a unor anumite pături sociale, legate de economia de schimb; de la acestea s-a pornit mișcarea pentru înlocuirea în vechile sale rosturi a limbii latine. După aceea s-au produs reformele religioase, bazate pe aceleași pături sociale (nobilimea mică și orășenii).

Pretutindeni apariția scrisului în limba poporului are o bază economică și socială și nu este rezultatul vreunei ideologii religioase. Primele scrieri „populare“ din Europa medievală, în țările amintite mai sus și în multe alte state, cite au trăit în condiții asemănătoare, sînt, în genere, „cărțile populare“, cu un cuprins religios, dar deosebite în privința tendințelor sociale de atitudine a bisericii oficiale și a clasei stăpînitoare feudale. Multe dintre ele sînt „apocrife“, condamnate de biserica oficială ca eretice. Această literatură para-religioasă o vom regăsi și la începutul scrisului în limba română, care nu se deosebește esențial ca fenomen cultural și social de cele cu același cuprins din alte țări ale continentului nostru.

*

Prezentul studiu asupra unui aspect esențial din istoria noastră culturală nu se mărginește numai la aplicarea metodei materialismului istoric pentru înțelegerea originilor și condițiilor de dezvoltare a scrisului în limba română. Autorul l-a înțeles ca o cercetare critică a izvoarelor contemporane, o contribuție nouă prin faptele necunoscute puse în circulație. El este bazat în mare parte pe o documentație inedită de acte din arhivele din Brașov, Sibiu și din alte orașe, precum și din diferite biblioteci. S-au folosit pentru întîia oară un număr de manuscrise vechi românești din secolul al XIU-lea, precum și fragmente din cele mai vechi texte în limba noastră. Pretutindeni am căutat urmele limbii române. Pentru această căutare de izvoare am fost ajutat cu dezinteresare de mai mulți cercetători entuziaști ai vechii limbi românești (I. Colan, Valeria Căliman, I. Roman, C. Stoide, A. Huttman din Brașov, D. Bodogae, M. Scorobeț, I. Beju din Sibiu, G. Cardaș din București), care mi-au pus la dispoziție prețioase materiale inedite. Tuturor le aduc caldele mele mulțumiri.

*

Volumul pe care-l înfățișăm a fost precedat de două articole premergătoare, în care se cuprind o parte din rezultatele la care am ajuns. Aceste

³ P. P. Panaitescu, *Începuturile scrisului în limba română*, în „Studii și materiale de istorie medie“, IV, p. 117—191 și idem, *Noi contribuții*, în „Studii și cercetări de bibliologie“, V, p. 107—134.

rezultate au fost întâmpinate în genere cu interes, aprobate de specialiști recunoscuți ai studiului limbii și vechii culturi românești, combătute de alți specialiști, care au rămas pe vechile poziții⁴.

Pentru lămurirea mai adâncită și mai completă a problemei începuturilor și, de astă dată, și a biruinței limbii române, am scris această carte asupra luptei pentru limbă. Documentarea, cercetarea critică, considerațiile de sinteză au fost înnoite în chip esențial. Am folosit și criticele ce s-au făcut asupra celor două articole de prezentare, pentru a lămuri unele chestiuni neclarificate. Cît privește articolele și recenziile favorabile, ele m-au încurajat să scriu această carte. Cu sprijinul Editurii Academiei Republicii Populare Române am izbutit să dau la lumină scrierea aceasta despre o problemă de bază a istoriei culturale a României.

Fără a avea pretenția unei soluții definitive, avem convingerea că am așezat-o pe calea cea bună, din punctul de vedere metodic și al încadrării ei în procesul evolutiv al istoriei României.

⁴ Al. Rosetti, *Despre data primelor traduceri românești de cărți religioase și despre curentele culturale din secolul al XVI-lea*, în „Limba română”, X, 1961, p. 241—245.

Partea I

SLAVONISMUL LA ROMĂNI ȘI PROBLEMA
ÎNLOCUIRII LUI CU LIMBA POPORULUI

ORIGINILE ȘI CARACTERUL CULTURII SLAVE LA ROMÂNI

Înainte de a putea explica începuturile scrisului în limba românească, înlocuirea cu limba poporului a scrisului slavonesc folosit de români timp de mai multe veacuri ca limbă literară, bisericească și de cancelarie, este nevoie să stabilim care au fost originile și caracterul specific al slavonismului în țările române, în perioada feudală. Această precizare stă la bază înțelegerii împrejurărilor sociale și de istorie culturală în care s-a produs biruința limbii poporului asupra celei străine, feudale.

Timp de opt veacuri poporul român, vorbind o limbă romanică, a folosit totuși limba slavonă bisericească influențată de dialectele slave vii (medio-bulgară, rusă apuseană și sîrbă), ca limbă a culturii feudale și a bisericii. Din veacul al X-lea, pînă la sfîrșitul celui de al XVII-lea, această limbă literară a predominat în biserică, precum și la curțile domnilor și ale boierilor, ca și ale cnezilor români din Transilvania.

Limba scrisă, pe care am putea-o denumi „slavonismul cultural”¹, se explică, la origini, prin prezența unei populații slavo-bulgare trăind pe teritoriul locuit în evul mediu, ca și în zilele noastre, de poporul român.

Cronicile bizantine, începînd din veacul al VI-lea, rezultatele săpăturilor arheologice, studiul toponimiei, adică al denumirilor de locuri de pe pămîntul Republicii Populare Române, precum și cercetarea elementelor slave, fonetice, lexicale și în parte și gramaticale, în limba română vorbită azi, impun cu certitudine convingerea despre conviețuirea româno-slavă pe acest teritoriu².

Existența unei „limbi daco-slave”, a slavilor din Dacia, este încă controversată, deși ea se impune mai ales din cercetarea onomasticii românești de origine slavă, deosebită de aceea a popoarelor slave vecine și specifică numai pentru onomastica slavo-română³. Slavii din Dacia vorbeau, în orice caz, un dialect foarte apropiat de cel bulgar.

¹ Denumirea de „slavonism cultural” pentru definirea culturii slave la români în evul mediu aparține lui Ilie Bărbulescu, *Curentele literare la români în perioada slavonismului cultural*, București, 1928.

² Cf. Al. Rosetti, *Istoria limbii române, III. Limbile slave meridionale*, ed. a III-a, București, 1956.

³ Cf. E. Petrovici, *Daco-slava*, în „Dacoromania”, X, 1942, p. 233—277, P. P. Panaitescu, *Mircea cel Bătrîn*, București, 1944, p. 68—69 și Gh. Mihăilă, *Împrumuturi vechi sud-slave în limba română*, București, 1960.

Limba cronicilor, a documentelor slavo-române, a cărților slave scrise pentru bisericile din Țara Românească, Moldova și Transilvania, nu este dialectul daco-slav, nici limba populară bulgară⁴. Este vorba, dimpotrivă, de o limbă de cultură folosită de cărturari și nu de aspectul popular al limbii respective. Această limbă are la temelie limba veche slavă bisericească a lui Metodie și Chiril, dar cu numeroase și permanente infiltrații, nu numai ale limbilor slave vii, dar și, încă de la început, ale limbii române. De aceea o putem defini ca o limbă literară cultă, cu caracter compozit⁵.

Pe de altă parte, cronologic, monumentele de limbă slavo-română nu coincid cu existența populației slave pe teritoriul românesc. Slavii apar în Dacia în secolul al VI-lea, iar ultimele mențiuni despre existența unor comunități slave pe pământul acestei provincii datează din veacul al XII-lea (*Cronica Notarului Anonim al regelui Bela*)⁶. Pasajul despre slavii de la Dunărea de jos, alungați de volohi, în *Letopisețul de la Chiev* din același veac, trebuie interpretat ca o informație despre predominarea elementului românesc în Dacia, în acea vreme⁷. Privilegiile de proprietate și actele oficiale ale regatului Ungariei, începând din veacul al XIII-lea, referindu-se la domeniile, orașele și biserica din Transilvania, amintesc de populația valahă (românească), cumană, maghiară, germană din această provincie, dar niciodată despre slavi, fie sub forma unor comunități țărănești sau sub aceea a unei clase feudale de stăpâni străvechi ai satelor. Socotim deci că slavii dacici, începând din veacul al XIII-lea, erau complet asimilați de români, își pierduseră limba și individualitatea etnică.

Aceste împrejurări explică adoptarea în Dacia nord-dunăreană a limbii de cultură slavonă în biserică și ca limbă oficială de stat (e vorba de statele feudale în formație)⁸. După dispariția, adică asimilarea slavilor dacici, din veacul al XIII-lea pînă în al XVII-lea, limba literară slavă (cu infiltrații reînnoite ale limbilor slave vii, cît și ale celei române) a rămas ca o tradiție, ca o limbă sacră și de clasă, a bisericii și a clasei stăpînitoare românești, care ca limbă maternă folosea însă româna.

Limba slavonă a fost deci la români o limbă de cultură menită să distingă pe stăpînitori de stăpîniți, să formeze un zăgaz între cultura celor dintîi și lipsa de cultură a celor din urmă. În acest fel, slavona a jucat la români același rol social ca latina în țările catolice.

⁴ Cf. însă susținerea acestei teorii de I. Venelin, *Влахо-болгарские грамоты*, St. Petersburg, 1849, L. Milețici și D. D. Agura, *Дакоромъните и тяхната славянска писменост*, în „Sbornicul Ministerului Instrucțiunii Publice”, Sofia, IX, 1890, iar, mai recent, S. B. Bernstein, *Разыскания в области болгарской исторической диалектологии*, Moscova și Leningrad, 1948.

⁵ Vezi și studiul nostru, *Caracterele specifice ale literaturii slavo-române*, în „Romanoslavica”, IX, 1963.

⁶ Ed. G. Popa-Lisseanu, *Izvoarele istoriei românilor*, I.

⁷ *Ibidem*, vol. VII, p. 34.

⁸ Al. Grecu (P. P. Panaitescu), *Bulgarii în nordul Dunării în veacurile al IX-lea — al X-lea*, în „Studii și cercetări de istorie medie”, I—1, 1950, p. 223—236 (cu argumentarea despre adoptarea liturghiei slave la români în veacul al X-lea).

În ultimul timp, o serie de savanți, mai ales profesorul Bernstein⁹, au reluat însă vechea teorie greșită a lui L. Miletici¹⁰, după care clasa boierească din țările române, pînă în veacul al XVII-lea, a fost de neam și de limbă bulgară, limba slavonă folosită în biserica, în cancelaria și literatura din aceste țări fiind deci limba maternă a acestei clase.

Slavonismul la români a fost, după susținătorii acestei teorii, un fenomen etnic și nu unul cultural-feudal.

Unicul argument al acestei teorii derivă din faptul, semnalat mai sus, că în limba cărților și actelor slavo-române se găsesc elemente lexicale și gramaticale ale limbilor slave vii. Să nu se uite însă că nici latina medievală, limba bisericească, de cancelarie și literară a clasei dominante în apusul Europei nu mai este identică cu latina clasică, că din punct de vedere sintactic, lexical, ea a fost adînc influențată de limbile romanice medievale.

Limba slavă folosită în scris în țările române, care poate fi denumită slavo-română, are un caracter compozit: cărțile religioase, cronicile, nomocanoanele sînt redactate într-o limbă mai apropiată de slava bisericească. De asemenea, și în actele de cancelarie se disting două categorii în privința limbii slave: privilegiile solemne ale domnilor și corespondența curentă; primele mai apropiate de textele bisericești, ultimele reprezentînd o pătrundere mai accentuată a limbilor slave vii (bulgară, sîrbă, rusă apuseană). Aceasta se explică pentru că în mediul cancelariilor domnești și boierești, precum și la orașe se aflau scribi de meserie, de origine din țările slave, dar mai ales români care învățaseră o limbă slavă vie, pentru a face față nevoilor statului feudal cu limbă oficială slavonă. Caracterul arhaizant al celor mai multe texte slavo-române, precum și aspectul lor compozit (cu elemente bulgare vechi și noi, sîrbești și ucrainene) arată că avem a face cu un fenomen literar și nu cu unul etnic.

Slavonismul la români, scrisul slavon în țările române, nu este numai o chestiune de limbă, ci formează o problemă mai vastă de civilizație feudală. De aceea, ca metodă el nu poate fi înțeles și nu trebuie să fie studiat numai prin rezultatele aduse de cercetarea limbii textelor slavo-române, fără a ține seamă de datele istoriei culturii.

Amintim că numele boierilor munteni și moldoveni, în secolele XIV—XVII, pe care-i cunoaștem din actele interne, din corespondența diplomatică (în parte în limba latină), derivă în mare parte din limba română. Porecele care sînt independente de calendarul bisericesc, și constituie forma cea mai autentică a onomasticii unui popor, apar ca parte constituantă a limbii române: Limbă dulce, Cîrpitul, Jumătate, Albul. E vorba de porecele boierimii, care, conform teoriei amintite mai sus, ar urma să fie formată din slavi. Chiar numele de origine slavă ale unor boieri sînt trecute, în actele slavone din Țara Românească, articulate cu articol românesc: Radul, Stanciul, Danciul etc.

Toponimia satelor românești medievale corespunde, în parte, caracterului etnic al clasei stăpînitoare, de vreme ce stăpînul, primul stăpîn feu-

⁹ Vezi mai sus, nota, la p. 14.

¹⁰ Vezi mai sus, aceeași notă.

dal al satului, dă adesea numele său obștii țărănești aservite. Aceste sate poartă numele propriu al stăpînului, la plural (deci înseamnă : oamenii lui N.). În actele slavo-române aceste sate sînt rediate cu articolul postpus al pluralului românesc : Bujoreni, Ciocănești, Călimănești, București etc. Acest fel de denumiri, care apar în cele mai vechi acte slavo-române, formează un sistem românesc de denumire a satelor care constituiau stăpîniri feudale.

Mulți lingviști au tendința de a face abstracție, în cercetarea problemelor de cultură, de datele precise ale izvoarelor istorice, singurele baze sigure ale cercetării istoriografice. Descrierile geografice, însemnările călătorilor și ale cronicarilor din secolele XIV—XV amintesc în chip foarte clar despre populația de limbă romanică, de „origine romană”, din cele trei țări românești, dar aceiași autori nu pomenesc niciodată nici un cuvînt despre existența unei pături de nobili slavi în aceleași țări, pe care le descriu. Dacă slavii ar fi format atunci pătura stăpînitoare în țările române, ar fi atras în primul rînd atenția cercetătorilor și călătorilor.

Germanul Schiltberger, care a călătorit în țările române în 1396, spune că valahii „au o limbă a lor deosebită”, dar nu pomeneste de slavi conlocuitori cu dîinșii¹¹. În 1409, o relație de curînd descoperită a lui Ioan arhiepiscop de Sultanieh arată, de asemenea, că valahii au limba lor apropiată de cea latină, „de aceea se fălesc că sînt romani”¹². Umanistul italian Poggio Bracciolini scrie în 1451 : „În părțile Sarmăției de sus se află o colonie rămasă de la Traian, după cum zic ei, care, pînă astăzi, în mijlocul atîtor barbari, au păstrat cuvintele latine din Italia, de unde au venit : Ei zic : oculum, digitum, manum”¹³, iar contemporanul său, Flavio Biondo, în 1453, spune : „Valahii sau dacii ripensi, care sînt vecini cu Dunărea, își revendică o origine romană, dovedită prin limba lor, pe care odinioară ne-am bucurat s-o auzim”¹⁴.

Laonic Chalkokondil, istoricul bizantin de la mijlocul secolului al XV-lea, descriind războaiele românilor cu turcii, arată că românii se trag din italieni ; limba lor este latina, alterată de vreme. Ei se aseamănă cu italienii, nu numai în privința limbii, ci și ca obiceiuri, felul de a se hrăni, arme etc.¹⁵. Cronicarul polon Ioan Dlugosz, care scrie istoria Poloniei în anii 1460—1480, interesîndu-se în special de istoria românilor, în relațiile lor cu Polonia Iagellonilor, vorbește despre „valahii, ai căror strămoși sînt băștinași din Italia, de unde au fost alungați, au adoptat ritualul și obiceiurile slavilor, ale lor proprii stricîndu-se”¹⁶. Dlugosz știa că românii sînt un popor romanic, care a adoptat cultura slavonă, deci o limbă străină, fără a se referi la o populație slavă din mijlocul lor, purtătoare a acestei culturi.

¹¹ H. Schiltberger, *Reisebuch*, ed. Langmantel, Tübingen, 1885, p. 52.

¹² Text descoperit de Ș. Papacostea (Din volumul, sub tipar, *Călători străini în țările române*, vol. I, editat de institutul de istorie al Academiei R.P.R.).

¹³ *Ephemeris Dacoromana*, I, Roma, 1923, p. 358—360.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ L. Chalkokondil, *Cronica*, ed. Bonn, p. 77.

¹⁶ I. Dlugosz, *Historiae Polonicae libri*, Leipzig, 1711, I—1, col. 1122.

În sfârșit, călugărul italian Della Valle, în 1532, cu prilejul vizitei sale la Tîrgoviște, afirmă că „limba lor (a locuitorilor, *nn*) este puțin deosebită de limba noastră italiană; ei își zic în limba lor romani, spunînd că au venit din vremuri străvechi de la Roma”¹⁷. Citatele de acest fel s-ar putea înmulți; este evident că toți scriitorii din veacurile XIV—XVI care au cunoscut, cei mai mulți în chip direct, pe români, au fost impresionați de latinitatea limbii române; nici unul nu vorbește de limba slavonă ca despre o limbă maternă a clasei stăpînitoare.

Limba slavă nu este limba maternă a boierimii românești, ci o limbă străină, o limbă de cultură feudală, întocmai ca latina în țările catolice, deci o limbă receptată. Folosirea unei asemenea limbi clasice (în evul mediu aceasta înseamnă în primul rînd limba bisericii) era menită să țină pătririle populare departe de lumina culturii. Cultura slavonă la români n-a fost un fenomen etnic, ci un fenomen social.

La origini, adoptarea slavonismului cultural în țările române se explică prin prezența în aceste regiuni a daco-slavilor, dar după asimilarea acestora (în veacurile XI—XII) slavona rămîne o limbă de cultură a clasei stăpînitoare românești.

În privința originilor slavonismului cultural la români, numai aceasta poate forma o explicație științifică; nici supraviețuirea unei boierimi slave în societatea feudală românească, pînă în veacul al XVII-lea, nemenționată de nici un izvor istoric, nici teoriile unor istorici burghezi șovini, după care românii s-ar trage din păstori balcanici emigrați din mijlocul slavilor sudici în țara lor abia în secolul al XIII-lea—al XIV-lea aducînd cu ei cultura acestora, n-au valoare științifică. Este evident că păstori de oi nu puteau fi purtătorii unei literaturi savante și retorice, de origine bizantină, a unei limbi de cultură¹⁸ și de ritual. De asemenea, cercetarea științifică a istoriei nu va putea reține nici ipoteza altor istorici, în special din școala burgheză românească, după care limba slavonă a bisericii române ar fi fost adoptată abia în veacul al XIV-lea, ca urmare a „influenței” exercitate asupra bisericii române de episcopiile slave de pe malul sudic al Dunării (Belgrad, Vidin, Silistra)¹⁹.

Principial, nu putem admite că dezvoltarea unei culturi, timp de opt secole, s-ar datori numai „influențelor” din orașele vecine și nu situației și evoluției interne a societății. De altfel, dacă este vorba de „influențe”, cu rezultate hotărîtoare asupra adoptării limbii liturgice și de stat de către români, atunci ne întrebăm de ce n-au adoptat românii ritualul latin, de vreme ce episcopiile catolice de rit latin se aflau încă din veacul al XI-lea, la Alba Iulia și la Oradea, chiar pe teritoriul locuit de dînșii, și care era necesitatea de a face apel la episcopiile exterioare acestui teritoriu, în țările slave sud-dunărene?²⁰

¹⁷ Della Valle, în vol. citat, *Călători străini în țările române*, vol. I.

¹⁸ Între ultimii susținători ai acestei teorii, Ladislav Makkai, *Histoire de Transylvanie*, Paris, 1946.

¹⁹ Această ipoteză a fost expusă de N. Bănescu, *Vechiul stat bulgar și țările române*, Academia Română, memor. secției istorice, seria III, tom. XXIX, 1947 și același, *L'ancien état bulgare et les pays roumains*, București, 1947.

²⁰ Cf. P. P. Panaitescu, *Caracterele specifice ale literaturii slavo-române*, ed. citată.

Limba slavonă folosită de români, pînă în veacul al XVII-lea, n-a fost numai o limbă liturgică, cultura slavă nu deriva, la români, exclusiv de la biserică. Ea era limba oficială a statului feudal, în structura căruia se încadra și biserica, una dintre instituțiile feudale. În slavonă erau scrise privilegiile de proprietate ale nobilimii, poruncile domnești și boierești, cronicile, codicile de legi, tratatele de comerț, inscripțiile de pe morminte și de pe monezi. Cei ce scriau aceste texte slavo-române erau în mare parte laici. Scribii de la curtea domnească, care-și scriu numele pe privilegiile slavone, erau aproape toți laici, unii chiar de neam boieresc, ca de pildă acel Băișeanu uricar (gramatic), căruia, în 1631, domnul Moldovei îi acordă un privilegiu de stăpînire a patru sate întregi și a părții din alte patru sate, toate moștenite de la părinți²¹.

În Transilvania, de asemenea, slavona era o limbă de cultură pentru românii din această provincie. Populația românească era diferențiată social în epoca pe care o studiem în acest capitol. Clasa cnezilor și a nobililor „olahi” formau o mică nobilime de limbă românească, păstrînd în multe locuri, în special în Maramureș, Banat și în Țara Oltului, privilegiile anterioare cuceririi ungurești. Cărțile bisericești, donațiile date de cnezi bisericilor ortodoxe, inscripțiile sînt scrise în aceeași limbă slavonă ca cea folosită în Țara Românească și în Moldova. În ultimul timp au fost descoperite în bibliotecile și arhivele din Transilvania numeroase cărți slavonești, manuscrise datînd din veacurile XIII—XVII, scrise pentru și de către români²². Aceste descoperiri masive nu mai îngăduie nici o îndoială că românii din această țară întrebunțau și ei ca limbă de clasă slavona, întocmai ca cei din Țara Românească și din Moldova.

Caracterul de limbă clasică, literară al limbii slavone la români nu înseamnă că ea era cunoscută numai de pătura extrem de subțire a preoților oficianți și a scribilor de profesiune. Întocmai ca latina medievală în țările catolice, ca greaca literară și franceza folosite în veacurile XVIII—XIX ca limbi de clasă stăpînitoare în țările române, slavona în veacurile precedente era o limbă vorbită de cărturari de membrii clasei stăpînitoare, ai clerului, oamenilor de la curte, ai patriciatului orașenesc, alături de limba lor maternă. Slavona vorbită era adesea, cum s-a spus, formată dintr-un amestec al slavonei bisericești cu elemente ale limbilor slave vîi. Ea se învăța în școlile domnești²³ și mănăstirești și la diecii de cancelarie, care nu erau destul de învățați spre a putea distinge ceea ce este clasic, bisericesc și ceea ce ține de graiurile slave contemporane lor (același fenomen se petrece și cu latina medievală, limbă de cancelarie și de cult, care nu mai este aceeași cu cea clasică).

Avem dovezi directe că în secolele XV—XVII domnii și boierii vorbeau slavonește, alături de limba lor maternă, româna. În 1503, Nicolae

²¹ Academia R.P.R., *Documente privind istoria României*, A, Veacul XVII—6 (sub tipar).

²² P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, I, 1958, p. VII; I. Iufu, *Manuscrise slave în bibliotecile din Transilvania și Banat*, în „Romanoslavica”, VIII, 1963, p. 461—468.

²³ P. P. Panaitescu, *Husitișmul și cultura slavă în Moldova*, în „Romanoslavica”, X, 1964, p. 229—234.

Firley, ambasador polonez în Moldova, reproduce conversația avută cu Ștefan cel Mare, care se desfășura prin mijlocirea unui tâlmaci, de unde rezultă că domnul Moldovei vorbea românește, iar solul latinește. La un moment dat, Ștefan enervat de pretenția insistentă a solului ca să fie evacuată Pocuția, ocupată de moldoveni, trece peste tâlmaci și strigă solului, în „rusește”, adică în limba slavonă de redacție rusească, folosită în cancelaria și biserica Moldovei: „Am luat acea bucată (de țară) și vreau să-mi rămână mie”²⁴.

În 1620, Gaspar Grațiani, de origine croat, ajunge domn al Moldovei, numit de turci. Neștiind românește, el se adresa „sîrbește” supușilor săi. Miron Costin, reproducînd cuvintele lui în limba în care au fost rostite, arată că marele vornic Bucioc le traducea în românește. Acest boier moldovean știa deci și românește și slavonește²⁵.

Un alt aspect al răspîndirii slavonei în rîndurile membrilor clasei superioare în țările române se lasă înțeles de faptul că privilegiile de comerț, cuprinzînd scutirile sau micșorările de vamă acordate negustorilor în orașe sau la bălți, emise de domnii români în veacurile XV—XVII, erau scrise în slavonește. Rezultă de aci că vameșii de la orașe, precum și conducătorii caravanelor de căruțe cu mărfuri ale negustorilor, trebuiau să fie și știutori ai limbii slavone, pentru a putea înțelege și revendica drepturile acordate de privilegiile domnești (la fel, și în țările catolice, privilegiile de comerț erau redactate în latinește).

Caracterul de limbă literară și oficială de clasă al slavonei la români reiese clar aplicîndu-se metoda de cercetare a istoriei literare, adică prin studierea conținutului ideologic al textelor slavo-române, precum și legarea acestui conținut de împrejurările sociale și economice ale vremii în care au fost scrise.

În general, se poate spune că literatura și scrisul slavon la români corespund cu perioada orînduirii feudale în istoria României, și nu depășesc, cronologic, limitele acestei orînduirii. Ele dispar o dată cu transformările sociale care premerg începuturilor destrămării feudale²⁶.

Începuturile scrisului slavon pe teritoriul țării noastre corespund cu epoca pe care istoricii o fixează pentru începuturile feudalismului în aceste țări, adică în veacul al X-lea.

Cercetările arheologice din Republica Populară Română întreprinse în ultimul timp au scos la iveală inscripții pe piatră și grafito databile din acel veac. Aceste descoperiri infirmă, fără putință de replică, ipotezele istoricilor din vechea școală, care vedeau începuturile scrisului slavonesc la români abia în veacurile XIII—XIV, ca urmare a „influenței” episcopiei bulgare din Vidin²⁷.

În săpăturile de la Bucov, lângă Ploiești, s-au găsit resturile unui atelier de fierărie cuprinzînd fragmente de inscripții slavone în alfabet chirilic și o dată după era bizantină, cu lipsa cifrei unităților (641...), care

²⁴ I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, II, București, 1913, p. 479.

²⁵ Miron Costin, *Opere*, E.S.P.L.A., București, 1958, p. 67.

²⁶ Pentru periodizarea epocii feudale la români, v. *Istoria României*, vol. II și III.

²⁷ Vezi mai sus, nota 19.

poate corespunde numai cu anii erei noastre 902—911²⁸. Atelierul de la Bucov cuprinde ceramică derivată din așa-numita „ceramică de bucătărie” din provinciile romane, cu unelte de muncă specifice populației autohtone. Avem de-a face, desigur, cu un atelier în care lucrau supușii unui stăpân, pe domeniul său, în apropierea unei curți caracteristice pentru epoca feudalismului timpuriu. Aceste inscripții corespund, ca datare, cu cele aflate în Dobrogea, în satul Mircea Vodă (anul 943) și de la biserica rupestră de la Basarabi (Murfatlar) din 992, ambele scrise slavonește, cu alfabet chirilic²⁹.

Manuscrisele și actele scrise slavonește în cele trei țări române se pot împărți în două categorii: prima, cea mai numeroasă, formează literatura receptată, copii făcute pentru români după textele sud-slave și ruse apusene, traduse anterior din grecește în Bulgaria, Serbia și Ucraina. Aceste texte de origine bizantină, reprezentând ideologia religioasă a Bizanțului, cuprind, în cea mai mare parte, scrieri religioase, fie cărțile uzuale ale cultului bisericesc în slavonește: evangheliile, psaltiri, apostoli, octoihuri, fie, pe de altă parte, comentarii ale părinților bisericii asupra unor teme morale și mai ales teologice.

Cele mai vechi manuscrise slavone aflate sau provenite din bisericile și mănăstirile românești, datează din secolele XIII—XIV, dinainte sau din vremea întemeierii statelor românești Țara Românească și Moldova. Este vorba de *Apostolul* scris (copiat) de diacul Ștefan, secolul XIII, *Octoihul* de la Caransebeș, provenit din Moldova, fragmentul de evanghelie găsit în biserica din Rîșnov (Transilvania) și fragmentul din *Noul Testament*, tot de acolo, *Mineiul* de la mănăstirea Neamț³⁰.

Acest din urmă text, care cuprinde evidente românisme, a fost recent datat de unii cercetători ca provenind din veacurile XI—XII³¹, datare care urmează încă să fie controlată. Pe de altă parte, posedăm un text cuprinzând rugăciunea (exorcismul) sfântului Sisinie, scris în slavonește pe foițe de metal de Gheorghe Bratul, un român din părțile Severinului. Această copie slavoromână datează în mod sigur din veacul al XIII-lea³².

Cărțile de ritual scrise slavonește reprezintă nevoile practice ale bisericii, ele devin tot mai numeroase în a doua jumătate a secolului al XV-lea, pe măsură ce biserica ortodoxă din țările române trece de sub protecția marilor boieri cu domenii bucurându-se de imunitate, la o organizație centralizată cîrmuită de domn, care are grija înzestrării bisericii cu cărți de cult.

²⁸ M. Chisvași-Comșa, *Săpăturile de la Bucov*, în „Materiale și cercetări arheologice”, VI, 1959, p. 574.

²⁹ Cf. Studiul colectiv, *Inscripția slavă din Dobrogea din anul 943*, în „Studii”, IV, 1951—3, p. 123—134, D. P. Bogdan, *Добруджанская надпись*, în „Romanoslavica”, I, 1958, p. 88—104, I. Barnea și V. Bilciurescu, *Șantierul arheologic Basarabi*, în „Materiale și cercetări arheologice”, VI, 1959, p. 541—566.

³⁰ P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, I, p. VI—VII.

³¹ D. Smochină, *Unul dintre cele mai vechi texte slave scrise de un român* (sec. XI—XII), în „Biserica Ortodoxă Română”, 1961, p. 1111—1141.

³² Lazăr Ciomu, *Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin*, în „Revista istorică română”, VIII, 1938, p. 210—234.

Receptarea manuscriselor teologice, comentarii filozofice subtile, interpretări ale textelor, predici, toate scrise într-un stil retoric moștenit de la Bizanț, pun problema păturii sociale căreia se adresau. Cele mai multe dintre aceste manuscrise slave provin din bibliotecile de mănăstiri, unde se copiau de meșteri ai caligrafiei chirilice, dar, precum se știe, nu ni s-au păstrat bibliotecile boierilor, știutori și ei ai limbii slavone. Cum am văzut, o parte dintre scribii de slavonie erau laici, de la curte și din orașe unde făceau școală. Pe manuscrisele cu cuprins teologic, ajunse la mănăstiri, se află însemnări ale cititorilor, dintre cari mulți sînt boieri, precum și scribi de cancelarie. Trebuie să considerăm cultura slavonă din țările române, în veacurile XIV—XVI, ca fiind unitară, reprezentînd, cu caracterul ei ascetic și mistic (influențată de mișcarea isihastă bizantină), aspirațiile întregii clase stăpînitoare românești și nu rezervată numai mănăstirilor, ale căror legături culturale cu această clasă apar evidente în evul mediu.

Tot din literatura slavă receptată, adică dintre manuscrisele slave, cu texte traduse din grecește sau redactate în țările slave ortodoxe și copiate pentru nevoile spirituale ale boierilor, clericilor și boierilor români, fac parte o serie de scrieri: cronicile bizantine ale lui Gheorghe Amartolos, Constantin Manasses, cronicile și rodosloviile sîrbești și bulgărești, nomocanoanele și pravilele, cuprinzînd dreptul roman și cel bizantin³³.

Pentru a putea aprecia rolul literar și social al slavonismului la români în evul mediu, trebuie în primul rînd însă să ne adresăm operelor originale redactate în țările române de către români sau pentru români (la comanda unor clerici sau boieri), scrise în slavonește. Existența unei literaturi slavo-române originale, formează, cum este ușor de înțeles, elementul principal al slavonismului cultural la români, din studiul căruia se pot scoate concluziile despre rolul și caracterul acestei culturi.

Despre limba acestor scrieri, cum s-a arătat mai sus, se poate spune că are un caracter compozit, cu o temelie de slavă bisericească, peste care se suprapun influențe ale limbilor slave vii și ale limbii române.

Numărul acestor scrieri originale slavo-române nu este așa de considerabil ca acela al scrierilor medievale din țările slave vecine: Ucraina, Bulgaria și Serbia, tocmai pentru că acolo limba acestor scrieri era apropiată de a poporului și putea fi înțeleasă de pături sociale mai largi, pe cînd la români slavona era o limbă străină, scrierile în această limbă adresîndu-se unei pături mai restrînse, care nu era în situația de a stărni un larg avînt creator.

Rezultatele analizei genurilor cuprinse în literatura slavo-română sînt grăitoare pentru a înțelege caracterul de clasă al acestei literaturi. Dacă ne oprim la scrisul slavo-român în general, atunci trebuie să ținem seamă și de actele domnești și particulare scrise în țările române în slavonește. Aceste acte, în marea lor majoritate, sînt acte de proprietate feudală, în mai mică parte acte diplomatice relative la relațiile cu alte țări. Ele ilustrează caracterul de clasă al cancelariei slavo-române.

³³ P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, I, 1959, expunerea introductivă.

Același lucru se poate spune despre literatura slavo-română; ea cuprinde, în genere, trei genuri: religios (imnuri, vieți de sfinți), istoric (anale și cronici), juridic (nomocanoane revizuite după cele slavo-bizantine), asemănându-se în această privință cu literatura slavă receptată.

Nu este cazul să expunem aci scrierile slavo-române din secolele XIV—XVII, ele sînt cunoscute și în prezentul studiu nu ne preocupă decît caracterul lor general³⁴.

Reducerea acestei literaturi la cele trei genuri amintite mai sus indică de la sine că este vorba de o literatură a clasei feudale și a cîrmuirii statului creat de dînsa. Literatura religioasă era destinată bisericii, sprijin al acestei clase, oît și a statului monarhic; cronicile erau destinate să veșnicească faptele războinice și evlavioase ale membrilor aceleiași clase, pentru a putea fi invocate în justificarea tendinței de acapare a pămîntului și a muncitorilor lui exercitate de aceiași nobili și boieri, în sfîrșit, cărțile de legi reprezentau justiția de clasă. Lipsa versurilor, a legendelor populare, a pamfletelor antifeudale și antibisericești și în genere a literaturii beletristice originale arată lămurit că avem a face cu o producție culturală exclusiv feudală³⁵.

Literatura religioasă originală slavo-română cuprinde imnurile religioase ale lui Filos (Filotei), logofătul lui Mircea cel Bătrîn, un laic din rîndurile mării boierimi devenit călugăr³⁶, viața lui Ioan cel Nou de la Suceava, scrisă în 1402 de Grigore Țamblac, la porunca domnului Moldovei, Alexandru cel Bun, care adusese moaștele sfîntului în capitala lui, pentru creșterea prestigiului domniei³⁷, cîntările religioase cu texte slavone ale lui Evstatie de la Putna, la începutul secolului al XVI-lea (cu încercări de prezentare ritmică a textului slavon³⁸), precum și lauda sfîntului Mihail al Sinadelor, datorită unui laic, boierul Simion Dedulovici, vistieric din Țara Românească, scriitor de la începutul secolului al XVI-lea³⁹. Aceste scrieri slavo-române originale ilustrează colaborarea dintre biserică, boieri și domnia feudală, reprezentînd așadar preocupările exclusive ale clasei stăpînitoare, legate de ideologia religioasă medievală.

Același lucru se poate spune și despre istoriografia slavo-română. Analele și cronicile moldovenești preced pe cele muntenesești. Ele apar în timpul domniei lui Ștefan cel Mare, în a doua jumătate a secolului al XV-lea și reprezintă ideologia politică a vremii și a curții lui Ștefan cel Mare.

Inceputurile formării unei pieți interne, creșterea exportului de vite din Moldova au adus după sine o concentrare politică, o dată cu desființarea treptată a autarchiei economice și a imunităților marilor domenii boierești. Lupta eroică împotriva dușmanilor din afară, în special împo-

³⁴ Cf. Academia R. P. R., *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1964, p. 235—293.

³⁵ Vezi *ibidem*, cu bibliografia chestiunii.

³⁶ S. Teodor, *Filotei monahul de la Cozia, inmograf român*, în „Mitropolia Olteniei”, VI (1954), p. 26—35.

³⁷ *Viața sfîntului Ioan cel Nou de la Suceava, de Grigore Țamblac*, ed. Melhisedec, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, III (1887), p. 163—174.

³⁸ R. Pava, *Cartea de cîntece a lui Evstatie de la Putna*, în „Studii și materiale de istorie medie”, V, 1962, p. 335—348.

³⁹ Manuscrisul slav nr. 278 al Academiei R.P.R., f. 7—8.

triva cotropirii otomane, o luptă cu caracter european, introdusese Moldova în rîndurile statelor europene, într-o solidaritate și o ideologie politică generală.

Pentru ducerea războiului, de care depindea viața întregului popor, era nevoie de o concentrare a forțelor într-o putere centrală, adică a domniei. Literatura istorică, sub haina cronicilor slavone, începe sub stăpînirea lui Ștefan cel Mare, la curtea lui, ca instrument ideologic al întăririi puterii centrale⁴⁰.

Dintre toate variantele cronicilor slave moldovenești, prelucrate în diferite epoci, *Cronica slavonă anonimă a Moldovei*⁴¹ înfățișează forma cea mai apropiată a analelor de curte ale lui Ștefan cel Mare. Punctul de vedere politic al marelui domn luptător pentru independență și civilizație cuprindea ideea stăpînirii monarhice de drept divin, boierii datorîndu-i supunere. În jurul domnului apar pe primul plan vitejii, oștenii privilegiati, mici proprietari, care, spre deosebire de banderile feudale, depindeau direct de domn. Lupta domnului împotriva turcilor este definită ca o apărare comună a creștinătății (kristianstvo), prin care se înțelege alianța (ideală) a statelor creștine din Europa; Ștefan apare în cronică în calitate de exponent al acestei alianțe.

Istoriografia militantă a domniei în vremea lui Ștefan cel Mare nu se putea mărgini la cele cîteva exemplare de anale scrise în cancelaria domnească și copiate la mănăstiri și la curțile boierești, poate și la cîrmuirea orașelor, ea s-a răspîndit asupra întregii țări, ca un imn de biruință și de îndemn la rezistență. Inscripțiile de la biserici, în special cea de la Războieni⁴² și întinsa descriere istorică a campaniei împotriva Poloniei, din 1497, aflată pe marginile unui manuscris slavon donat de Ștefan unei mănăstiri⁴³, formează o explicare a acțiunii istorico-politice inițiată de domn și de sfetnicii lui.

Cancelaria lui Ștefan alcătuiește adevărate descrieri istorice despre evenimentele mai de seamă ale domniei, care sînt trimise prin ambasadori, în Polonia, Ungaria, Rusia și Germania, probabil citite și în țară, la biserici, în orașe și la curțile boierești⁴⁴.

De o înaltă ținută literară și politică sînt descrierea bătăliei de la Baia, trimisă regelui Poloniei⁴⁵ și, mai ales, scrisoarea adresată de Ștefan

⁴⁰ P. P. Panaitescu, *Les chroniques slaves de Moldavie au XV-e siècle*, în „Romanoslavica”, I, 1958, p. 146—168. Cf. și E. Stănescu, *Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ștefan cel Mare*, în vol. *Cultura românească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, p. 9—95.

⁴¹ *Cronicile slavo-române din secolele XV—XVI*, publicate de I. Bogdan, ediție P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 1—23.

⁴² Episcop Melhisedec, *Inscripțiunea de la mănăstirea Războieni, județul Neamțului*, în „Analele Academiei Române”, secția istorică, seria II, tom. VII, 1885.

⁴³ N. Iorğa, *Contribuții la istoria bisericii noastre*, în „Analele Academiei Române”, secția istorică, seria II, 1911.

⁴⁴ P. P. Panaitescu, *Contribuții la istoria lui Ștefan cel Mare*, în „Analele Academiei Române”, secția istorică, seria III, tom. XV, 1934.

⁴⁵ Inspirația unică a acestor texte istorice: pagini de cronică, rapoarte diplomatice, inscripții ale fundațiilor domnești este evidentă, deoarece toate provin din aceeași officină: cancelaria curții domnești, care reprezintă gîndirea politică a lui Ștefan în forma voită de dînsul.

marelui cneaz al Moscovei, Ivan III, pe la 1480—1484, în care domnul Moldovei descrie întreaga situație politică din Europa răsăriteană. După cucerirea Bizanțului, Serbiei, Bulgariei și Albaniei, turcii „au cotoplit și Marea Neagră, de când au cucerit Caffa“. Iagellonii, „ca și domnii Țării Românești, s-au dat cu păgînii... și în aceste locuri eu am rămas singur“.

Se înțelege că Moldova a rămas singurul steag ridicat în lupta de apărare împotriva cotopirii musulmane. Soluția pentru oprirea înaintării păgînilor nu putea fi alta, spune Ștefan, decât alianța Moldovei cu Rusia⁴⁶.

Trăirea țării într-un moment de supremă încordare nu se menține la același nivel în secolul următor. Istoriografia slavonă continuă însă cu alt ritm: Analele de curte, sobre, cu caracter militar, continuă⁴⁷, se desfășoară de-a lungul vremii în cancelaria domnească, dar alături cu ele se scriu și opere literare, în stil bizantin.

Îmitînd pe Constantin Manasses, cronicarul bizantin, istoricii moldoveni prelucrează, din porunca domnului, analele de curte, transpunîndu-le într-un stil retoric, destinat să dea o atmosferă de strălucire faptelor care nu mai sînt numai înregistrate, ci și luminate, valorificate literar.

Episcopul Macarie de Roman, care a scris, din porunca lui Petru Rareș, istoria Moldovei între anii 1504 și 1552, era un mare învățat în sensul medieval: a fost sol domnesc la Constantinopol⁴⁸, a restructurat, pentru țarul Ivan IV al Moscovei, pravila bizantină a lui Matei Vlastares, tradusă în slavonește⁴⁹. Urmașii și elevii lui Macarie, egumenul Eftimie de la Căprianu și călugărul Azarie, care duc povestirea în slavonește a istoriei Moldovei pînă la 1575, sînt scriitori din vremea stabilirii regimului nobiliar centralizat în această țară. Ei proslăvesc pe domnii ridicați de boieri, împotriva vechii dinastii a urmașilor lui Petru Rareș și a domniei autoritare a lui Ioan Vodă (1572—1574), cel care a încercat să dobîndească independența Moldovei și a pierit eroic, ucis de turci, părăsit de boieri, față de care se arătase dîrz în apărarea cîrmuirii centralizate domnești. „A fost, scrie Azarie, ca un nour întunecos și în loc de ploaie s-a răspîndit sînge, de la început răcnea ca un leu, să lingă sîngele boierilor nevinovați“. Acești doi cronicari reprezintă astfel politica noii boierimi, de acomodare cu turcii și de tutelare a domniei⁵⁰.

Și în Țara Românească istoriografia este pe rînd organul domniei autoritare și al manii boierimi, în orice caz, al clasei stăpînitoare, în cadrul limbii literare slavone. În această țară, istoriografia apare mai tîrziu ca în Moldova, și anume la începutul veacului al XVI-lea. Cronicile slavone

⁴⁶ N. I. Kazakova și Ia. S. Luria, *Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—XVI века*, Moscova 1955, p. 388; cf. și V. Cerepnin, *Из истории общественной мысли в России и Молдавии XV—XVI веков*, în volumul colectiv «Вековая дружба», Moscova, 1961, p. 87—91.

⁴⁷ Aceste anale slavone de cancelarie din secolul al XVI-lea s-au păstrat numai în traducere polonă, în *Cronica moldo-polonă* (*Cronicile slavo-române*, ediția citată) și în românește, încorporate în *Letopisețul Moldovei*, de Grigore Ureche.

⁴⁸ Actele T. Holban, extrase din arhivele din Varșovia (1855, decembrie), folosite prin amabilitatea lui T. Holban.

⁴⁹ A. Iațimirski, *Благотворительность русских государей в Румынии*, extras din «Руский Вестник», 1899, p. 4—5.

⁵⁰ Vezi textele slavone în *Cronicile slavo-române*, ediția citată.

din Țara Românească s-au pierdut în forma lor originală și le cunoaștem numai în traducere românească, intercalate în compilația de cronici de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cunoscută sub numele de „Letopisețul Cantacuzinesc”⁵¹. Din lectura capitolelor privitoare la istoria secolului al XVI-lea se desprinde lămurit traducerea a două cronici slavone, una din prima jumătate a veacului (pînă în 1545), care exprimă vederile domnilor ce continuă, înconjurați de boieri credincioși, lupta împotriva turcilor (în special Radu de la Afumați), a doua, pînă în 1593 (cu Mihai Viteazul începe istoriografia în limba română).

Această de-a doua cronică are un caracter vădit boieresc, de opoziție față de unii domni învinuți de cruzimi împotriva boierilor, dar favorabilă altora, care se supuneau facțiunii boierești inspiratoare a cronicii⁵².

Țara Românească, mai săracă decît Moldova în ceea ce privește istoriografia slavonă, a cunoscut însă forme literare înrudite cu istoria, mai libere pentru exprimarea ideilor politice și sociale și mai ales pentru îmbrăcarea formelor artistice specifice gustului medieval.

Cea mai veche este colecția de anecdote despre Vlad Țepeș, scrise în slavonește în mediul de pribegi munteni dintre foștii familiari feudali ai cumplitului domn, mort pentru țară. Povestirile slavone despre Vlad Țepeș sînt un răspuns la adresa celor săsești, cu același subiect, o colecție de anecdote polemice împotriva acestui domn muntean.

Păstrînd întocmai aceeași formă, povestirile slavone răspund celor dintîi, prezentînd pe Vlad ca un mare luptător împotriva turcilor și în același timp ca un apărător al ideii monarhiei centralizate, opusă mării boierimi anarhice, nefăcînd nici o deosebire, cu dreptatea lui, între boieri și oameni de rînd.

Traduse în rusește (traducerea păstrează urme ale versiunii medio-bulgare), „Povestirile” s-au bucurat de multă faimă în Rusia medievală⁵³.

Tot ca o scriere de doctrină politică medievală trebuie considerate *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, numai că această carte reprezintă sfârșitul luptei dintre domnie și boieri, cînd aceștia pun stăpînire pe posturile de comandă ale statului centralizat, pe cînd *Povestirile despre Ulad Țepeș* stau la începutul centralizării domnești, cînd domnul are de luptat cu boierii stăpîni pe domenii cu imunitate (așa-numita fărămițare feudală).

Învățăturile scrise în a doua jumătate a secolului al XVI-lea sînt o scriere pseudoepigrafă (atribuită de un cleric de cultură bizantino-slavă unui domn slăvit din trecut).

⁵¹ *Istoria Țării Românești*, 1290—1690, *Letopisețul Cantacuzinesc*, ediția critică de C. Grecescu și D. Simonescu, București, 1960. Pasajele traduse din cronicile slavone din secolul al XVI-lea, la p. 42—54.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Textul slav, în *Cronicile slavo-române*, ediția citată; cf. și J. Striedter, *Die Erzählung vom walachischen Uojevoden Drakula*, în „*Zeitung für slavische Philologie*” (Heidelberg), XXIX, 2, 1961, p. 398—427, și recenzia critică a acestui articol de P. P. Panaitescu, în „*Revue roumaine d’histoire*”, II, 1963, 1, p. 253—259 (cu bibliografia chestiunii). Vezi și Ia. S. Luria, *În legătură cu originea subiectului povestirilor despre Dracula* (Vlad Țepeș), în „*Romanoslavica*”, X, 1964, p. 5—18.

Principala lor valoare stă în doctrina politică care tinde la păstrarea autorității centrale domnești împotriva asalturilor boierimii noi, stăpîna domeniilor producătoare de mărfuri⁵⁴.

Sub o formă bizantină împrumutată de la misticii ortodoxiei, prin problemele puse, *Învățăturile* ar putea fi considerate ca opera unui Machiaveli român și răsăritean. Autorul nu se mulțumește cu cenzurarea acțiunii domnești: diplomația, războiul, alegerea și rolul sftenicilor, judecata, ci pune problema bazei sociale largite a puterii domnești. Pentru prima oară în literatura noastră se vorbește de rolul țărănimii ca sprijin al cîrmuirii. „Acest venit, spun *Învățăturile*, încă nu este agonisit de tine (de domn, *m*), ci tot l-ai luat din stăpînirea ta și de la oamenii săraci ai tăi, pe care i-a dat dumnezeu sub mîna ta. Astfel socotește și orînduiește în țara ta, încît să faci ca să aibă și aceia dreptate, liniște și pace în zilele tale... De aceea, precum ai luat averea de la țărani, așa se cuvine să le o și dai lor, pentru ca să le faci pace“⁵⁵.

Limba slavonă fiind la români o limbă literară, pe care o știau numai cei ce se aflau în situația de a o învăța, era de la început o limbă de cultură. Analiza conținutului literaturii slavo-române ne duce la același rezultat: genurile literare cultivate în țările române sînt numai acelea ce interesau curtea voievodală, biserica, marea boierime, anumite pături orășenești: adică literatura religioasă, cea istorică, doctrina politică a cîrmuirii. La acestea se mai adaugă scrierea privilegiilor de proprietate feudală, adică limba și formularele de cancelarie, transcrierea codicelor de legi slavo-bizantine pentru nevoile statului centralizat domnesc (cea mai veche prăvilă slavonă comandată de domnie în Țara Românească datează din 1451, în Moldova, sub Ștefan cel Mare, din anii 1472 și 1495, prima prăvilă slavonă tipărită în țările române datează din anul 1544, la Țîrgoviște)⁵⁶.

Apariția tipografiilor în Țara Românească și în Moldova, pentru tipărirea cărților slavone necesare bisericii, se situează pe aceeași linie de răspîndire a scrisului în limba slavonă, pentru întărirea centralizării statului. Este caracteristic faptul că prima tipografie slavă din Țara Românească a fost înființată de domnie în anul 1508, sub Radul cel Mare, prin aducerea tipografului muntenegrean Macarie.

Este vorba de domnul care încearcă și izbuteste, în parte, să scoată bisericile de pe domeniile feudale de sub ascultarea stăpînilor de moșii și să le treacă sub controlul episcopilor, aflați, la rîndul lor, sub controlul domnilor. Tipografia slavonă (cu cele două perioade de activitate — 1508 —

⁵⁴ „Știi că nu te-au uns pe tine ca domn ei (boierii, *n.n.*), ci te-a uns Dumnezeu, ca să fii drept față de toți“: *Învățăturile*, în *Cronicile slavo-române*, ediția citată, p. 278.

⁵⁵ *Învățăturile*, text slavon, în *Cronicile slavo-române*, p. 215—316, versiunea românească, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, prefață de N. Iorga, Vălenii de Munte, 1907; *Învățăturile lui Neagoe vodă Basarab*, versiunea grecească, ediția V. Grecu, București, 1942. În „Romanoslavica“, VIII, 1963, se află publicate mai multe articole, reprezentînd diferite opinii ale cercetătorilor despre autorul și vremea în care s-au redactat *Învățăturile*.

⁵⁶ Al. Grecu (P. P. Panaitescu), *Începuturile dreptului scris în limba română*, în „Studii“, VII, 1954, p. 215—228.

1512 și 1544—1547) corespunde cu acțiunea domnească de etatizare a bisericii și-și încetează definitiv activitatea o dată cu începuturile noului stat nobiliar, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea⁵⁷.

Caracterul de clasă al literaturii slavo-române stă în legătură cu faptul că cei mai mulți cititori ai ei erau boieri și clerici. Poporul își avea pe atunci propria sa literatură, orală, mult mai bogată decât cea în limbă străină a claselor stăpînitoare. Totuși, trebuie să admitem că s-au putut naște contacte, pe o bază restrînsă, între cele două literaturi coexistente. În orașe, un număr de oameni bogați, în special negustori, erau nevoiți să învețe slavonește, pentru a face față legăturilor cu autoritățile domnești, iar la sate preoți și scribi știau slavona, pe care o foloseau în liturghie și în alcătuirea actelor publice.

Tradiția satelor românești cuprinde „șezători“, în care știutorii de carte împărtășeau țăranilor legende, fapte istorice, învățături din manuscrisele care ajungeau pînă la dînșii. Pe baza acestui contact literar se explică prezența în literatura populară orală a legendelor aflate în textele manuscriselor slavo-române⁵⁸.

„Cărțile populare“ traduse, în mare parte, în românește în veacul al XVI-lea, unele probabil chiar la sfîrșitul celui de-al XV-lea⁵⁹, cuprind și așa-numitele „apocrife“, interzise de biserica ortodoxă.

Aceste „cărți populare“ în limba română au fost studiate de mai mulți istorici literari⁶⁰, dar prezența și răspîndirea lor în literatura slavo-română a rămas necercetată și neexplicată.

Poporul nu le citea, neștiind slavonește, biserica le interzicea⁶¹, boierii, care aveau cultură teologică și întrețineau legături strînse cu clerul înalt, le respingeau. Nu rămîn decît orașenii și intelectualii satelor ca difuzorii ai apocrifelor în limba slavonă, pe care le transmiteau neștiutorilor de carte.

Între aceste cărți populare slavo-române se numără romanele istorice medievale (*Alexandria, Uarlaam și Ioasaf*), dar și cărți de-a dreptul „eretice“.

Mișcarea bogomililor din Bulgaria, care s-a ridicat împotriva statului și a bisericii feudale, ca și a nobilimii privilegiate, a pătruns în veacul al XIV-lea și în Țara Românească, poate și în Transilvania⁶².

O serie de cărți „apocrife“ bogomilice și-au găsit locul în literatura slavo-română și au circulat în slavonă în țările române, cu mult înainte de a fi traduse în românește. Astfel sînt *Vedenia lui Isaia proorocul*,

⁵⁷ I. Bianu, N. Hodoș și D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, vol. I și IV, *Liturghierul lui Macarie*, cu o introducere de P. P. Panaitescu, București, 1961; pentru politica lui Radu cel Mare, vezi *Viața și traiul lui Nifon patriarhul*, ediția Tit Simedrea, București, 1937, p. 9—10.

⁵⁸ Cf. N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura română*, vol. I și II, București, 1929—1938 și I. C. Chițimia și Dan Simonescu, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, București, 1963.

⁵⁹ Asupra acestei chestiuni, vezi mai jos, Partea a II-a, capitolul 4.

⁶⁰ Vezi nota anteprecedentă. Pentru lucrările anterioare, în special ale lui B. P. Hasdeu, M. Gaster și N. Iorga, vezi bibliografia la I. C. Chițimia și D. Simonescu, *op. cit.*

⁶¹ Cf. lista cărților interzise de biserică în manuscrisul slav nr. 461 al Academiei R. P. R.

⁶² Cf. Acad. R.P.R., *Istoria literaturii române*, vol. I, p. 244—245.

copiată în 1448 de gramaticul moldovean Gavril⁶³, precum și *Cartea secretă a lui Enoh*, cunoscută prin caracterul ei bogomilic, copiată tot în veacul al XV-lea, atât în Moldova, cât și în Țara Românească⁶⁴.

Răspîndirea cărților bogomilice, alături de alte producții apocrife, toate în slavonește (*Uămile văzduhului*, *Evanghelia apocrifă a lui Nicodim*, *Legenda lui Afrodițian*, *Revelația lui Avraam*, *Coborîrea Maicii Domnului în iad*) și altele a întîmpinat opoziția bisericii ortodoxe, care a scos la iveală un index (copiat după cel rusesc) al „cărților tainice, care sînt eretice“⁶⁵.

Totuși, manuscrisele slave ale cărților „populare“, inclusiv cele eretice, s-au răspîndit în toate cele trei țări românești, de unde au trecut în literatura românească orală a poporului⁶⁶. Acest fapt constituie o dovadă că literatura slavo-română, cu tot caracterul ei de clasă, a aflat, pe calea indirectă a cititorilor de sat, o cale de pătrundere în masa mare a poporului, păstrînd însă, în privința actelor de cancelarie, pentru istoriografia de stat, pentru cărțile bisericești, caracterul de clasă în cadrul orînduirii feudale.

În aceste condiții, lupta pentru promovarea limbii române, limba poporului, la rangul de organ al cîrmuirii și de mijloc al exprimării literare nu poate fi considerată decît ca un aspect al luptei de clasă.

⁶³ Jordan Ivanov, *Богомилски книги и легенды*, Sofia, 1925, p. 131.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 165 și manuscrisul slav al Academiei R.P.R., nr. 552.

⁶⁵ Vezi mai sus, nota nr. 61.

⁶⁶ Cf. N. Cartoian, *op. cit.*, vol. I și I. C. Chițimia și Dan Simonescu, *op. cit.*, vol. I, precum și în prezenta lucrare, Partea a II-a, capitolul 4.

ÎNCEPUTURILE SCRISULUI ÎN LIMBA ROMÂNĂ ÎN VECHEA ISTORIOGRAFIE

Începutul scrierii în limba română, înlocuirea slavonei feudale și bisericești cu graiul poporului, formează o problemă capitală a istoriei culturale românești.

Greutățile pe care le-a întâmpinat vechea istoriografie în cercetarea ei sînt de două feluri, unele provenind din lipsa de izvoare, altele din ideile preconcepute ale științei burgheze asupra dezvoltării istoriei culturale.

Multă vreme, pînă în ultimele decenii ale veacului trecut, nu s-a putut determina care sînt cele mai vechi texte scrise românește; tipări-turile în limba română ale lui Coresi, la Brașov, în a doua jumătate a se-colului al XVI-lea erau socotite ca cele dintîi scrieri în limba poporului. De aceea, scriitori cu orizont vast de cercetare și cu idei originale, ca B. P. Hasdeu (*în Cuvente den bătrîni*)¹ și Ovid Densusianu (*Histoire de la langue roumaine*)² pornesc de la această epocă pentru cercetarea începu-turilor limbii române.

Descoperirea manuscriselor românești în grai rotacizant (*Codicele Uoronețean, Apostolul Uoronețean, Psaltirea Scheiană, ulterior Psaltirea Hurmuzachi*)³, cu aspectul lor lingvistic arhaic, a produs la început oare-care confuzie în rîndurile istoricilor și ale filologilor. Astfel, I. Sbiera, care a editat *Codicele Uoronețean*, se pronunța, în studiul istorico-ling-vistic ce însoțea ediția, pentru o datare străveche, veacul al XII-lea și o localizare a compunerii la patriarhia de la Ohrida, în Macedonia⁴.

Dacă problema locului și a epocii în care au fost scrise textele rota-cizante a aflat un început de rezolvare la istoricii culturii noastre de la începutul veacului nostru, așa cum vom vedea mai jos, prin lucrările unor învățați de seamă, totuși au persistat idei preconcepute în privința apari-

¹ B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni, Limba română vorbită între 1550—1600*, I, București, 1878.

² Ovid Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, II, Paris, 1938 (reprezintă o carte scrisă cu mult înainte), p. 1—8.

³ Vezi descrierea acestor manuscrise, mai jos, Partea a II-a, capitolul 2, în pre-zențul studiu.

⁴ I. G. Sbiera, *Codicele Uoronețean*, Cernăuți, 1885, și aspra recenzie a lui I. Bogdan, în „Convorbiri literare“, XX, 1886, p. 78—88.

ției scrisului în limba română, a fenomenului social cultural în cadrul căruia s-a produs înlocuirea limbii slavone cu limba română. Aceste prejudecăți se pot defini astfel: biserica fiind păstrătoarea și creatoarea culturii medievale, în toată Europa, trecerea de la limba slavonă la cea română se reduce, ca fenomen fundamental, la „introducerea limbii române în biserică“ ; după biserică au urmat și ceilalți.

I. Bianu scria în 1904 : „cartea era un instrument bisericesc“⁵. Noi socotim, dimpotrivă, că nu biserica, ci poporul a săvârșit înlocuirea limbii slavone cu cea română. Cine judecă sănătos, chiar lipsit de cunoașterea materialului documentar, nu poate admite că slavona, limba bisericii, a fost înlăturată în centrele ei de rezistență : mănăstirile, episcopiile, curțile feudale, fără un impuls al celor care vorbeau și aveau nevoie să citească numai în limba română, singura cunoscută de ei.

A doua prejudecată a școlii istorice vechi este aceea a influențelor. Orice schimbare culturală nu se poate produce la un popor, mai ales la un popor mic ca al nostru, decât prin „influențe“ străine, în speță a husitismului ceh, a Reformei săsești și ungurești, a catolicismului polonez. Această prejudecată este așa de curentă, încât o întâlnim și la cele mai luminate minți de cercetători români din domeniul istoriei culturale⁶.

În 1904, I. Bianu a publicat un studiu intitulat *Despre introducerea limbii românești în biserică românilor*⁷. Deși, precum se vede din titlu, autorul acestui studiu adoptă ideea că biserica stă la baza revoluției culturale a biruinței limbii populare asupra celei stăine, de aspect literar, totuși prin cadrul de istorie culturală, prin punerea unor probleme noi, Bianu face un pas înainte pentru lămurirea apariției și dezvoltării scrisului în limba română. El recunoaște că primele texte românești sînt cele rotacizante, amintite mai sus, dar fixează scrierea lor la sfîrșitul domniei lui Ștefan cel Mare, deci în ultimii ani ai secolului al XV-lea și în primii ani ai secolului următor, datare ce poate fi reținută. Limba acestor prime cărți românești ar fi graiul din nordul Maramureșului, ele s-ar fi scris probabil în mănăstirile din Bucovina, ceea ce nu a fost confirmat de cercetările lingvistice.

Cauza schimbării stă, afirmă Bianu, în nevoia de a înțelege, care s-a născut „între cei mărunți și numeroși“.

După acest stadiu al textelor rotacizante, care constituie prima încercare de a ridica limba română la „starea de limbă de carte“, a urmat, în secolul al XVI-lea, influența Reformei, „un vînt nou venit din apus“.

Totuși, spune Bianu, „Reformațiunea a ajutat tipărirea de cărți românești, dar nicidecum n-a dat întîiul impuls la traducerea lor, căci, din contră, este probat că propagatorii reformați tipăreau, în cea mai mare parte, traduceri vechi“.

⁵ I. Bianu, *Despre introducerea limbii românești în biserică românilor*, Academia Română, „Discursuri de recepție“, XXVI, 1904, p. 6.

⁶ O. Densusianu, *op. cit.*, II, p. 7 : „L'emploi du roumain dans les monuments littéraires imprimés après 1560 n'apparît donc pas comme le résultat d'un mouvement déterminé par des causes inhérentes à la vie nationale des roumains ; il est plutôt dû... à une impulsion étrangère“. Pentru susținătorii teoriilor „influențelor“ husite și luterane asupra scrisului românesc, vezi mai jos, în acest capitol.

⁷ I. Bianu, *op. cit.*

Și aceasta este adevărat, deci întreaga mișcare, Bianu n-o spune, dar lasă să se înțeleagă, își are rădăcinile în schimbările și progresele societății românești.

Cu toate meritele sale, acest studiu rămîne cu concluzii neprecizate asupra momentului cînd s-a produs prima mișcare de scrieri în limba română, a împrejurărilor și locului în care s-au scris cele mai vechi texte și mai ales cu privire la rolul bisericii în această mișcare, pe care azi îl socotim înlăuntrul societății și nu în afara sau deasupra ei.

TEORIA HUSITĂ

Tot în 1904, în anul publicării studiului lui Bianu, apare așa-numita „teorie husită” a începuturilor scrisului în limba română, datorită lui N. Iorga, în *Istoria religioasă a românilor pînă la 1688*⁸. Teoria lui N. Iorga asupra începuturilor scrisului în limba română a fost reluată și în mai multe scrieri ulterioare ale aceluiași istoric, formularea ei cea mai completă, în cadrul culturii medievale românești se află expusă în capitolul intitulat: „Creațiunea culturală”, în volumul IV (Cavalenii) din *Istoria Românilor* (apărut în 1937)⁹.

Teoria husită a lui N. Iorga, care merită o discuție amănunțită, se poate rezuma în felul următor: textele rotacizante (Iorga cunoaște numai trei dintre aceste manuscrise, *Psaltirea Scheiană*, *Codicele* și *Apostolul Uoronelean*) sînt scrise într-o limbă arhaică, mai veche decît cea a tipăriturilor românești ale lui Coresi din a doua jumătate a veacului al XVI-lea.

Socotind că traducerea în limba poporului a cărților religioase nu se putea face decît ca urmare a unei „influențe” venite din afară, rămîne să vedem care a fost curentul religios anterior Reformei (căreia, după N. Iorga, i se datorește activitatea de publicații românești a lui Coresi), propovăduind folosirea limbii poporului și prezentînd posibilități de contact cu românii.

Aceste condițiuni le îndeplinește numai husitismul, marea răscoală populară, cu forme religioase, din Boemia, a cărei epocă de expansiune și de biruinți datează din prima jumătate a secolului al XV-lea.

Textele rotacizante sînt scrise în graiul maramureșean, în care se află fenomenul rotacismului (-n- intervocalic înlocuit cu -r- sau cu -nr-)¹⁰, pînă tîrziu în veacul al XVII-lea, poate și mai tîrziu. Localizarea în Maramureș a vechilor texte rotacizante formează un rezultat care rămîne cîștigat pentru istoriografie. Dar Maramureșul este provincia locuită de români cea mai apropiată de Boemia, leagănul husitismului, ceea ce confirmă și argumentul tras din vechimea acestor texte anterioare tipăriturilor lui Coresi.

Teoria aceasta a lui N. Iorga trebuie înțeleasă în cadrul concepției generale a acestui istoric despre evul mediu românesc. Poporul român a fost,

⁸ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, introducere la „Studii și documente cu privire la istoria românilor”, VII, București, 1904, p. XV—XXIX.

⁹ Idem, *Istoria românilor*, IV, p. 430—439.

¹⁰ Pentru limba vechilor texte rotacizante, vezi mai jos, Partea a II-a, capitolul 2.

șpune Iorga, un popor de țărani, cu stăpînirea obștilor țărănești libere asupra pămîntului. Feudalismul n-a apărut la noi decît de la mijlocul secolului al XVI-lea, ca urmare a creșterii economiei în bani, cînd boierii și mănăstirile cumpără moșii și se produce „criza financiară a secolului al XVI-lea”¹¹.

Aplicînd această concepție despre evul mediu românesc problemei începuturilor scrisului în limba română, Iorga vede, mai ales în Maramureș, „o ordine... care se ținea de vechiul trai liber al satelor cu juzi-cnezi, cu voievozi de război, cu mărunți domni locali”¹².

Maramureșul era, totuși, în secolele XIV—XVI, o regiune organizată feudal, sub stăpînirea micii nobilimi românești, amenințate, de la o vreme, cu cotropirea marilor feudali din Ungaria¹³.

N. Iorga a făcut o apropiere, de altfel nejustificată, între husiți, țărani eliberați prin luptă, și presupusa țărănime liberă de la noi.

De fapt, teoria husită, adoptată, după Iorga, de o serie de filologi și de istorici ai culturii noastre¹⁴, nu are nici un fel de bază documentară, de fapte concrete. Nu avem nici o știre despre pătrunderea propagandei husite în Maramureș, nici o dovadă despre vreo concepție religioasă husită în cărțile bisericești traduse în Maramureș în graiul românesc local, după texte slavone.

Chiar în vremea cînd, în Transilvania de apus, în orașe sînt semnați propagandiști husiți, adică în anii 1431—1437, cînd un număr de husiți sași și unguri se refugiază în Moldova, despre existența lor în Maramureș nu aflăm nimic, nici în actele husite, care enumeră comunitățile lor, nici în acelea ale contrapropagatorilor catolici, care se laudă cu stîmpirea „ereziei” în diferite părți ale Transilvaniei. Nu cunoaștem nici un act, nici o dovadă despre adoptarea credinței husite de vreun român¹⁵.

Maramureșul este așezat, în adevăr, nu prea departe de Boemia, nu este însă vecin cu această țară și, mai ales, este de observat că nu era pe acolo un drum de trecere venind din Boemia spre Transilvania.

Prezența husiților în Transilvania în veacul al XV-lea este incontestabilă, dar toate știrile pe care le avem despre acești așa-ziși „eretici” privesc pe foștii catolici depărtați de la vechea lor credință.

În anii 1436—1437, în eparhia catolică a Oradiei, inchișitorul Iacob de Marchia, ajutat de stăpînii feudali ai regiunii, izbutește, într-un timp relativ scurt, să „dezdădăcineze erezia”. Nicăieri în rapoartele privitoare la

¹¹ N. Iorga, *Constatări istorice cu privire la viața agrară a românilor*, București, 1908, capitolul VII: „Criza financiară din secolul al XVI-lea”.

¹² Idem, *Istoria românilor*, IV, p. 435.

¹³ Vezi mai jos, capitolul următor.

¹⁴ J. A. Candrea, *Psaltirea Scheiană*, 2 vol., București, 1916; S. Pușcariu, *Istoria literaturii române. Perioada veche*, ed. a II-a, Sibiu, 1930, p. 66; Al. Procopovici, *Arhetipul husit al catehismelor noastre luterane*, în „Făt-frumos”, II, Suceava, 1927; N. Drăganu, *Două manuscrise vechi: codicele Todorescu și codicele Marțian*, București, 1914, p. 6.

¹⁵ Z. Picișanu, *Fost-au români ardeleni husiți?*, în „Convorbiri literare”, LXV, p. 649—652: „Nu există nici o mărturie istorică, absolut nici una, care ne-ar oferi cea mai slabă indicație că o parte, cît de mică, din nația noastră de peste Carpați s-ar fi convertit la această erezie”.

această acțiune de represiune nu se vorbește de foști ortodocși trecuți în rândurile husiților, ci numai de catolici, și deci unguri și sași¹⁶.

Marea răscoală antifeudală din Transilvania din anii 1437—1438, cunoscută și sub numele de „răscoala de la Bobîlna“, fusese socotită ca o răscoală provocată de ideile și de îndemnul husit¹⁷.

În ultima vreme, în istoriografie a revenit explicația husită a acestei mișcări țărănești, în care românii au avut un rol hotărâtor¹⁸.

O mișcare antifeudală nu se împrumută, ea nu se poate naște decât din asuprire și suferință, când cei aserviți nu mai pot suporta jugul. Introducerea nonei (a noua parte din produse) pretinsă țăranilor și a decimeii pentru biserica catolică, transformarea unor dări în natură în dări în bani au fost principalele motive ale răscoalei (motive care ni s-au păstrat în scris cu prilejul tratărilor dintre țăranii răsculați și conducătorii oastei feudale¹⁹).

Mișcarea husită nu a fost cauza răscoalei de la 1437, țăranii nu s-au răscolat pentru că ideile husite au pătruns în Transilvania, ci pentru că se aflau asupriți de feudali și de monarhia feudală²⁰.

Informațiile pe care le posedăm azi despre rolul jucat de husiți în Moldova în vremea domniei lui Alexandru cel Bun, relațiile lor cu domnia, raporturile lor cu cultura slavonă din această țară sînt mult mai bogate decât cele ce stăteau la îndemîna istoricilor mai vechi²¹. Ele ne îngăduie să înțelegem raporturile dintre husitism și cultura slavonă din țările române și în general cu biserica ortodoxă.

În 1431 se afla în Moldova un conducător spiritual al husiților, anume Iacob, a cărui activitate este denumită de către episcopul catolic Ioan de Baia într-o scrisoare adresată episcopului de Cracovia, Zbigniev Olesnicki.

Iacob, spune episcopul de Baia, a cîștigat sprijinul domnului Moldovei și în disputa teologică dintre dînsul și episcop, ținută în fața lui Alexandru cel Bun, acesta a dat dreptate husitului și a poruncit ca nimeni să nu se atingă, în țara lui, de husiți. Mai mult decât atîta, în relațiile dintre husiți și cîrmuirea Moldovei se produce un fapt unic în istoria expansiunii husite în diferite țări: comunitatea husită din Moldova devine comunitate privilegiată, apărută de un privilegiu domnesc, cu un șef recunoscut de domn, cu sediul fixat la Bacău²². Un privilegiu asemănător căpătaseră, la începutul

¹⁶ Z. Pîclișanu, *op. cit.*

¹⁷ N. Iorga, *Istoria românilor*, IV, p. 58.

¹⁸ Cf. L. Demeny și I. Pataki, *Husitské revolucni hnutí na uzemi Republiky Rumunské v první polovine 15 století*, în volumul „Mezinárodní ohlas husitvi“, Praga, 1958.

¹⁹ L. Demeny, *Textele celor două înțelegeri încheiate în 1437 între răsculați și nobilii după documentele inedite*, în „Studii“, XIII, 1960, p. 91—112.

²⁰ T. Ionescu-Nișcov, *Husitica dans l'histoire roumaine*, în „Revue roumaine d'histoire“, III, 1964.

²¹ Cf. P. P. Panaitescu, *Husitismul și cultura slavonă în Moldova*, în „Romanoslavica“, X, 1964.

²² Șerban Papacostea, *Știri noi cu privire la istoria husitismului în Moldova în timpul lui Alexandru cel Bun*, în „Studii și cercetări științifice“, seria istorie, filiala Iași, XIII, 1962, nr. 2, p. 253—258.

domniei lui Alexandru, și armenii, cu episcopul lor Ovanes. Chiar după ce a intervenit Vladislav Iagello, regele Poloniei, cerînd vasalului său din Moldova să înceteze cu protecția acordată „eretichilor“, domnul moldovean și-a continuat politica de sprijinire a husiților. Regele scrisese domnului că husiții sînt o primejdie pentru domnia lui, „veți ajunge, întocmai ca în Boemia..., sub stăpînirea țărănilor și a călugărilor“²³, subliniind astfel latura socială, antifeudală a husitismului.

Alexandru cel Bun nu pare a fi fost îngrijorat de asemenea amenințări. Totuși, nimeni nu poate crede că acest domn moldovean ar fi avut ceva comun cu ideologia religioasă și nici cu cea socială, antifeudală a husiților. Politica religioasă a lui Alexandru se bazează pe sprijinul reciproc dintre biserica ortodoxă și domnie. Pentru a atinge acest scop, domnul Moldovei se împacă cu patriarhia de Constantinopol, sprijinită de împăratul bizantin, se fundează atunci mitropolia Moldovei supusă patriarhiei, în Moldova domnul întemeiază mai multe mănăstiri, bogat dotate cu moșii, aduce la Suceava moaștele sfîntului Ioan de la Cetatea Albă, ca protector al cetății domnești.

Alexandru cel Bun, în politica socială s-a sprijinit pe marea boierime moldovenească, actele slavone ale acestui domn arată că el a dăruit numeroase sate, a confirmat stăpîniri mai vechi ale unor boieri care ajung să aibă sub oblăduirea lor pînă la cincizeci de sate, formînd domenii continui în același hotar. Toate aceste domenii boierești și mănăstirești se bucurau de privilegiul imunității, formau deci adevărate state în stat²⁴. Cum se poate, deci, ca un asemenea domn, cu o politică bine conturată, să fi sprijinit pe husiții revoluționari? Explicația nu poate fi decît una: husiții din Moldova nu constituiau o amenințare nici pentru statul feudal moldovenesc, nici pentru biserica ortodoxă de acolo, cu cultura ei slavonească. Dimpotrivă, Alexandru cel Bun cu boierii lui găseau un avantaj politic în sprijinul acordat „eretichilor“: posibilitatea unui aliat din Boemia și din interiorul Ungariei și Poloniei, în cazul unei agresiuni din partea acestor două țări vecine.

Instructori husiți învățară pe moldovenii sistemele militare ale taboului boem: Iacob, conducătorul husit, spune un raport contemporan, „umbă pe cîmp cu gloate de oameni, învățîndu-i să conducă oastea și să adopte sistemele de luptă folosite de ereticii din Boemia“²⁵.

Motivul pentru care oîrmuirea moldoveană din prima jumătate a secolului al XV-lea nu se teme de propaganda husită, precum nici biserica ortodoxă nu vedea primejduite pozițiile sale religioase și cultura slavonă patronată de dînsa, este de ordin mai general și nu privește numai Moldova. Este vorba de atitudinea husiților față de biserica ortodoxă în general, precum și de aceea față de limba și cultura slavonă.

Principalul adversar împotriva căruia luptau husiții era catolicismul, cu cultura sa latină legată de feudalismul dezvoltat din Europa centrală.

²³ *Monumenta Medii Aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*, XII, p. 254—255 și 287.

²⁴ *Documente privitoare la istoria României*. A. Veacul XIV—XV, passim.

²⁵ *Monumenta Poloniae Medii Aevi*, loc. cit.

Față de religia ortodoxă husiții nu aveau aceeași dușmănie. Ortodocșii se aflau în luptă ideologică, ba și politică, împotriva catolicilor (răscoala Litvaniei în 1431—1432, sub Swidrigaillo, împotriva Poloniei, avea ca motiv, măcar și propagandistic, apărarea ortodoxiei). Husiții, aflați în luptă grea cu catolicii, căutau un sprijin la șefii clerului ortodox și la principii care profesau credința răsăriteană. Încă din vremea când trăia Ioan Hus, întemeietorul mișcării ce-i poartă numele, husiții au încercat, în 1413, o apropiere și o colaborare cu cnezii ruși din Litvania²⁶.

Mai târziu, se face o încercare oficială de unire a husitismului cu ortodoxia. În 1451—1452, un reprezentant al conducătorilor husiți de la universitatea din Praga, preotul Constantin, se prezintă la Constantinopol, în fața patriarhului de acolo și a sinodului său, declarînd că toți husiții, din toate locurile unde se află risipiți, cer unirea cu biserica ortodoxă. Ni s-a păstrat răspunsul, în limba greacă, al sinodului constantinopolitan, în care prelații ortodocși, adresîndu-se conducătorilor husiți de la Praga, primesc propunerea lor și-și arată bucuria pentru unirea cu dînșii²⁷. În această scrisoare se face mențiune precisă despre husiții din Moldova, care și ei, ca o comunitate deosebită, militează pentru unirea cu ortodocșii. „Ceea ce socotim de mare preț, scrie patriarhul de la Bizanț, și ne pricinuiște mare bucurie, a fost raportul pe care el (preotul Constantin — *nm*) ni l-a prezentat și în care ne indică numeroșii credincioși (husiți) ce împărtășesc părerea lui despre dreapta credință și cultul bisericesc și anume cei care locuiesc în Moldova și aceștia sînt refugiați, cei din Ungaria, din Boemia și mai ales cei din Anglia²⁸, care înclină cu toții spre credința ortodoxă²⁹.”

Rezultă din aceste informații că husiții din Moldova, cît și cei din Ungaria, departe de a constitui o acțiune de subminare a ortodocșilor, a temeiurilor culturale ale comunităților lor, căutau apropierea și unirea cu dînșii. Este caracteristic faptul că în scrisoarea amintită a episcopului de Baia, în care denunță activitatea husiților în Moldova, se vorbește de disputa teologică a acestora cu catolicii, nu însă și cu clerul ortodox.

În general, nu numai în Moldova, husiții nu erau și nu puteau fi adversarii limbii slavone și ai liturghiei slave-bisericești. Limba oehă face parte dintre limbile slave și în acea epocă, la începutul secolului al XV-lea, dezvoltarea separată, literară, a acestor limbi nu era așa de înaintată ca să împiedice înțelegerea lor de către toți vorbitorii diferitelor limbi slave. Liturghia slavonă nu putea fi considerată ca străină de înțelegerea populară, pentru cei ce cunoșteau o limbă slavă vie.

Hotărîtor pentru înțelegerea atitudinii husiților față de slavonism este textul unei scrisori a lui Ieronim de Praga, un refugiat ceh, antihusit, adresată conciliului de la Basel, în 1434, denunțînd progresele propagandei husite: „Cehii predicatori (husiții) cu predicile lor au răzvrătit adînc regatul

²⁶ R. Heck și Ewa Maleczyńska, *Ruch husycki w Polsce*, Wrocław, 1953, p. 26.

²⁷ Antonin Salač, *Constantinople et Prague en 1452*, în „Rozpravy Československé Akademie věd“, LXVIII, 1958, II.

²⁸ Adică secta lui Wykliffe.

²⁹ Antonin Salač, *op. cit.*, p. 42—43.

Poloniei și regatele Ungariei, Bosniei și Bulgariei, pentru că în aceste patru regate se înțelege limba cehă (adică se vorbesc în aceste țări limbi slave, pe care cehii, cu limba lor le pot înțelege — *nn*). Și, în plus, acești husiți au răzvrătit și alte țări, în care se folosește limba rusă, adică Rusia Albă și Roșie, Valahia (Moldova — *nn*), Slavonia, țările Serbiei și Albaniei, Dalmatiei și Croației, pentru că în toate aceste țări se înțelege limba cehă“. Pătrunderea husiților în estul și sud-estul Europei, în „răzvrătirea“ lor împotriva catolicilor³⁰, se întemeia pe cunoașterea și folosirea limbilor slave, între care și slava bisericească.

Chiar Iacob, conducătorul husiților din Moldova, în 1431, împotriva căruia se plînge episcopul catolic de Baia, era un adept al slavonismului.

Episcopul catolic spune în scrisoarea amintită că, pentru a adormi bănuielele, ar fi bine ca propagatorul Iacob să fie chemat în Polonia, nu sub învinuirea de erezie, ci sub pretextul de „a fi examinat acolo și să dovedească destoinicia sa în cunoașterea literelor (limbii și literaturii — *nn*) slavone“³¹. Rezultă de aci că slavonismul era, pentru Iacob, o profesiune, pentru exercitarea căreia putea fi obligat să răspundă la un examen, la universitatea din Cracovia. Era, în consecință, probabil profesor de slavonie la școala domnească din Suceava, deci nu adversar al cărților slavone, ci un apărător și propagator al lor.

Din toate aceste texte rezultă că husiții în general și în țările române în special nu s-au ridicat împotriva ortodoxiei și a limbii slavone bisericești, așa cum se ridicaseră împotriva catolicismului și a limbii latine.

Husiții din Moldova, din vremea domniei lui Alexandru cel Bun și sub urmașii lui, nu erau moldoveni cîștigați pentru credința husită, ci, precum spune clar scrisoarea sinodului din Constantinopol din 1452, despre unirea bisericii ortodoxe cu husiții, „cei care locuiesc în Moldova și aceștia sînt refugiați“³². E vorba deci de husiți unguri și sași, refugiați din Transilvania, așezați în orașele din Moldova.

Alexandru cel Bun n-avea motive să se teamă de ei pentru „răzvrătirea“ ortodocșilor, care vorbeau românește și ascultau liturgia în slavonește.

În aceste condițiuni, problema influenței husite asupra începuturilor scrisului în limba română nu mai poate fi pusă pe temeiurile pe care o așezase N. Iorga în 1904. Husiții au fost aliații ortodocșilor, au apărat și au cultivat slavonismul socotit înrudit cu limba cehă. Această atitudine se poate urmări documentar în raporturile lor cu românii în Moldova, singura țară în care „erezia cehă“, comunitatea husită, a căpătat un statut legal, devenind religie și națiune privilegiată, la fel cu cea armenescă.

N. Iorga are marele merit de a fi expus o teorie cu caracter general, ținînd seamă și de datele dialectologiei, pentru a explica începuturile scrisului în limba română. Ideia preconcepută că această revoluție culturală

³⁰ Antonin Salač, *op. cit.*, p. 327.

³¹ Textul latin la S. Papacostea, *op. cit.*

³² Antonin Salač, *op. cit.*, p. 42—43.

nu s-ar fi putut produce decât cu ivirea unei influențe externe, o influență religioasă, iar, pe de altă parte, lipsa de dovezi pentru pătrunderea husiților în Maramureș fac această teorie caducă pentru știința istorică actuală.

TEORIA LUTERANĂ

N. Iorga și ceilalți învățați români, partizani ai teoriei husite, porniseră de la afirmația că textele așa-numite rotacizante, din Maramureș, sînt scrise într-o limbă românească mult mai arhaică decât limba cărților lui Coresi, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Așadar, spun ei, trebuie să explicăm începuturile scrisului în limba română, adică redactarea traducerilor în grai rotacizant, printr-o „influență” cu mult mai veche decât protestantismul, care predomina în Transilvania, printre sași și unguri, în vremea lui Coresi. Această „influență” anterioară au găsit-o, cum s-a văzut, în husitism, care-și are epoca de expansiune în prima jumătate a secolului al XV-lea.

La aceste considerații de istorie culturală și religioasă răspund partizanii teoriei protestante, cei mai mulți lingviști, în primul rînd Ovid Densusianu și apoi, cu argumente mai bogate, Al. Rosetti³³.

Rămînînd pe vechea poziție a cercetătorilor dinaintea lor, după care începuturile scrisului românesc sînt rezultatul unor „influențe” din afară, exercitate asupra traducerilor cărților bisericești, privite separat de ansamblul vieții culturale românești, totuși ei reprezintă un progres față de „teoria husită”, aducînd rezultate parțiale care rămîn în știință.

Supunînd textele rotacizante unui examen amănunțit, lingviștii amintiți au ajuns la încheierea că ele sînt rezultatul traducerii în grai maramureșan românesc a unor cărți de cult slavon (*Psaltirea* și *Apostolul*), stabilindu-se astfel în chip definitiv localizarea lor.

În ceea ce privește datarea, Al. Rosetti a dovedit că afirmația impresionistă a lui N. Iorga despre arhaismul limbii cărților maramureșene nu se poate menține. Deosebirea între aceste din urmă texte românești și cele din a doua jumătate a veacului al XVI-lea se datorește diferențelor dialectale între graiul maramureșan și cel din sudul Transilvaniei.

Este vorba de o distanță în spațiu și nu de o depărtare în timp.

Rotacismul, cea mai caracteristică formă fonetică a vechilor texte maramureșene, se întîlnește și în scrisorile provenite din Maramureș, aflate în arhivele orașului Bistrița, și datînd din veacul al XVI-lea³⁴.

Grafia chirilică, echivalența sunetelor limbii române cu semnele alfabetului chirilic, în genere fonetica și morfologia textelor rotacizante nu prezintă un stadiu mai vechi decât limba română scrisă în veacul

³³ Al. Rosetti, *Recherches sur la phonétique du roumain au XVI-e siècle*, Paris, 1926 și Idem, *Limba română în secolele XIII—XVI*, București, 1956, p. 53—61.

³⁴ Idem, *Lettres roumaines de Bistrița*, București, 1926.

al XVI-lea³⁵. Așadar, datarea primelor traduceri de cărți bisericești în veacul al XV-lea, căutarea în acest veac a unei influențe externe care să fi provocat scrierea lor, în speță husitismul, nu mai este necesară.

Deși chestiunea este controversată, totuși folosirea traducerilor maramureșene de către Coresi pentru stabilirea textului cărților tipărite de dînsul la Brașov nu se poate contesta³⁶. Rezultă deci că scrierile rotacizante sînt mai vechi decît epoca activității lui Coresi ca tipograf, dar nu așa de vechi cum credea N. Iorga, care le data, cum am văzut, din prima jumătate a secolului al XV-lea.

Pe această bază lingvistică s-a alcătuit teoria luterană a începuturilor scrisului în limba română. De vreme ce, după părerea susținătorilor ei, revoluția culturală nu se poate înțelege decît ca rezultatul unui impuls extern, această influență trebuie căutată mai aproape de epoca lui Coresi.

Diaconul din Brașov tipărește cărți românești începînd din anul 1561, dar luteranismul pătrunsese în Transilvania încă din prima jumătate a veacului; sînt indicii despre prezența unor sași luterani în orașele transilvane încă din 1519.

Ținînd socoteală de aceste fapte, lingviștii amintiți, și în special Al. Rosetti, sînt de părere că cele mai vechi scrieri românești, cele maramureșene, rotacizante, datează din prima jumătate a secolului al XVI-lea, după 1519, și se datoresc tot luteranismului, în faza sa cea dintîi de pătrundere în Transilvania.

Teoria aceasta, întemeiată pe identitatea de stadiu în evoluția limbii între traducerile maramureșene și tipăriturile românești ale lui Coresi, poate fi opozabilă teoriei husite, dar nu constituie o dovadă că cele dintîi texte românești au fost scrise sub influența luterană.

Datarea limbii celor mai vechi traduceri, pînă la Coresi și înaintea lui, formează un terminus a quo, dar nu precizează cît de vechi ar putea fi acest stadiu al limbii. În lipsa unui material comparativ mai bogat, dar și din cauza evoluției foarte încete a limbii, în această epocă, nu se poate afirma că limba secolului al XV-lea diferea de aceea scrisă și vorbită în veacul următor³⁷.

Analiza lingvistică a textelor nu poate duce decît la o datare foarte largă, pe perioade lungi, iar problema cauzelor ivirii scrisului în limba poporului face parte din istoria culturii.

Teoria luterană a începuturilor scrisului în limba română este lipsită de dovezi istorice. Totuși, apărătorii ei au expus două argumente cu caracter documentar, care însă nu rezistă criticii.

³⁵ Al. Rosetti, *Limba română în secolele al XIII-lea—al XVI-lea*, loc cit.

³⁶ Idem, *Lexicul «Apostolului» lui Coresi comparat cu al «Codicelui Uoronețean»*, în „Grai și suflet”, I, 1923, p. 100—106. Cf. Șt. Pașca, *Probleme în legătură cu începutul scrisului românesc, Uersiuile românești din veacul al XVI-lea ale Apostolului*, în „Cercetări de lingvistică”, Cluj, II, 1957, iunie—decembrie, p. 47—98, contestă transcrierea *Apostolului* lui Coresi după textul maramureșean. Vezi replica lui Al. Rosetti, *Despre raportul dintre «Codicele Uoronețean» și «Apostolul» lui Coresi*, în „Omagiul lui Iorgu Iordan”, București, 1958, p. 745—751.

³⁷ Vezi mai pe larg pentru datarea textelor maramureșene, mai jos, Partea a II-a, capitolul 2.

Cel dintâi privește „crezul“ (simbolul credinței) din *Psaltirea Scheiană*, unul dintre vechile texte rotacizante. Se știe că singura deosebire a simbolului ortodox de cel catolic este derivarea, în acesta din urmă, a „sfântului duh“, „și de la fiul“, adaos care lipsește în simbolul ortodox. În *Psaltirea Scheiană*, în simbolul care urmează după psalmi, citim: „(duhul sfântu din tatăl și fiul“. Al. Rosetti arată că simbolul cu precederea sfântului duh „și de la fiul“ se folosește în biserica luterană din Transilvania. Prezența acestei formule nu dovedește însă că *Psaltirea Scheiană* a fost scrisă cu influența luterană. Formula este de origine catolică, dar a rămas neschimbată și la luterani, cât și la husiți³⁸. Prezența ei în *Psaltirea Scheiană* dovedește o înrîurire neortodoxă, despre care ne vom ocupa pe larg în alt capitol³⁹, dar nu constituie o dovadă în favoarea teoriei luterane, de vreme ce simbolul luteran este identic cu cel catolic și cu cel husit. El trebuie pus în legătură cu catolicismul, singurul curent religios neortodox care se constată documentar în Maramureș în secolele XV—XVI.

Al doilea argument pe care se întemeiază Al. Rosetti pentru a demonstra originea luterană a traducerii primelor cărți românești este existența unui catehism, parțial luteran, copiat în grai rotacizant, *Catehismul Marțian*, numit așa după bibliofilul care posedă manuscrisul ce-l cuprinde. Manuscrisul Marțian datează din veacul al XVII-lea, totuși Al. Rosetti îl consideră ca fiind o copie după un catehism contemporan cu primele traduceri rotacizante din Maramureș. De vreme ce între aceste traduceri s-ar putea intercala și un catehism cu elemente ale credinței luterane, ar reieși că toate traducerile rotacizante s-au făcut sub influență luterană⁴⁰.

În realitate, nu putem afirma că orice text rotacizant este neapărat contemporan cu *Psaltirea Scheiană* și cu *Codicele Voronețean*; rotacismul a continuat să formeze un caracter deosebitor pentru graiul românesc din nordul Transilvaniei și din Maramureș, în tot veacul al XVI-lea și în cel următor. Însuși Al. Rosetti a publicat texte rotacizante din Maramureș, datînd din veacul al XVII-lea.

Catehismul Marțian nu este decât o copie în grai românesc din nordul Transilvaniei a unei cărți tipărite pe la 1561—1562 la Brașov, în tipografia diaconului Coresi, în grai sud-ardelenesc. Acest catehism cu influențe luterane fusese tipărit și la Sibiu, tot în românește, în 1544⁴¹.

În chip firesc trebuie să socotim *Catehismul Marțian* din secolul al XVII-lea ca o copie a cărții tipărite anterior de două ori, care avea o mult mai mare răspîndire decât presupusele manuscrise rotacizante pierdute. Deosebirile dintre *Catehismul Marțian* și cel tipărit de Coresi sînt datorite

³⁸ Cf. Al. Rosetti, *Filioque în Psaltirea Scheiană*, în „Grai și suflet“, II, 1925—1926, p. 155.

³⁹ Mai jos, Partea a II-a, capitolul 3.

⁴⁰ Vezi analiza elementelor ortodoxe și a celor luterane în *Catehismul românesc* din secolul al XVI-lea, mai jos, Partea a III-a, capitolul 3. Cf. și Al. Rosetti, *Les catéchismes roumains*, în „Mélanges de linguistique et de philologie“, București, 1947, p. 529—534.

⁴¹ Despre catehismul tipărit la Sibiu, vezi mai jos, Partea a III-a, capitolul 1.

copistului manuscrisului Marțian, și nu reproducerii unui izvor comun. Sînt cu totul în acest manuscris patru adaosuri față de textul tipărit, la atîta se reduce toată deosebirea. Adaosurile, prin natura și cuprinsul lor, nu pot fi socotite nicidecum completări necesare față de presupuse lacune din cartea tipărită de Coresi⁴².

În copia Marțian se introduce numele lui Hristos în Decalogul lui Moise, ceea ce formează un anacronism ciudat, datorit desigur copistului incult. Tot în Decalog, copia Marțian adaugă un pasaj despre „praznicele celia dumnezeestile“, deși în cartea celor zece porunci zadarnic ar căuta cineva prezența sărbătorilor bisericești. Toate cele patru adaosuri sînt de aceeași natură.

Alături de filologi ca N. Drăganu și O. Densușianu, socotim că textul *Catehismului Marțian* este o copie în grai rotacizant după cel tipărit de Coresi⁴³. În acest chip cad amîndouă dovezile documentare invocate în favoarea originii luterane a primelor traduceri în românește din Maramureș.

Problema originilor scrisului în limba română face parte din domeniul istoriei culturale și trebuie studiată cu ajutorul metodelor istoriei culturale. Dovezile documentare trebuie interpretate în cadrul mai general al istoriei culturii și al celei sociale, devreme ce cultura este și ea o manifestare a vieții sociale.

O istorie a pătrunderii și răspîndirii Reformei religioase în Transilvania în secolul al XVI-lea nu s-a scris pînă acum și nici nu cunoaștem bine încercările reprezentanților luteranismului și ai calvinismului de a cîștiga pe români de partea lor în prima jumătate a secolului⁴⁴.

În general, se știe că Reforma a fost cunoscută întîi în orașele săsești din sudul Transilvaniei, în special la Sibiu, prin cărțile aduse de negustorii veniți din Germania, dar abia după 1530, data confesiunii de la Augsburg, se întărește luteranismul în aceste orașe sud-ardelene. Oficialitatea politică a Ungariei și apoi aceea a principatului Transilvaniei au încercat să stăvilească Reforma; încă în 1543, regenta Isabela interzice sibienilor exercitarea „ereziei“⁴⁵.

Dar prin acțiunea condusă la Brașov de Ioan Honterus (de la 1529) se ajunge la cîștigarea tuturor sașilor la credința lui Luther, în timp ce calvinismul se răspîndea mai ales în rîndurile nobilimii de limbă maghiară⁴⁶.

⁴² Vezi ediția fotografică a acestui catehism, la I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544, urmat de celelalte catehisme româno-luterane*, Sibiu-Cluj, 1945—1946.

⁴³ Cf. N. Drăganu, în „Dacoromania“, IV, 2, p. 1091—1101, și O. Densușianu, în „Graii și suflet“, I, 1923, p. 167: „Nu cred totuși ca prima traducere a *Catehismului* să fi fost făcută în graiul rotacizat“.

⁴⁴ Cf. Imre Revész, *Reformațiunea între românii din Transilvania* (în limba maghiară), Debretin, 1937, și recenzia din „Anuarul Institutului de istorie“, Cluj, VII, p. 727—729; Idem, *La réformation et les roumains de Transylvanie*, în „Archivum Europae centro-orientalis“, III, 1937, ambele cu caracter sovînist-burghez; Z. Picișanu, *Legăturile românilor ardeleni cu reformațiunea*, în „Cultura creștină“, I, p. 515 și urm.

⁴⁵ *Arhivele de stat din Sibiu*, Doc. lit., nr. I, p. 272.

⁴⁶ Vezi bibliografia la nota precedentă.

Despre cîştigarea românilor transilvăneni la credința reformată posedăm puține știri. Conducătorii Reformei din Germania se interesau de români. Filip Melanchton, unul dintre fundatorii Reformei, scria în 1539 că noua credință a pătruns și la români⁴⁷, fără să dea însă alte precizări. În 1555, același Melanchton dădea de veste că Filip Stancar, conducătorul sectei „unitarienilor”, „s-a dus la valahi”⁴⁸, ceea ce înseamnă probabil Moldova, de vreme ce mai târziu îl aflăm în Polonia.

Societatea românească din Transilvania, mai ales în sudul și în sud-vestul țării, avea unele elemente receptive pentru o reformă a bisericii pe plan social antifeudal, deoarece în veacul al XVI-lea, începînd în special de la mijlocul veacului, cuprindea o pătură socială orășenească (Brașov-Schei, Făgăraș, Sibiu, Sebeșul Săsesc, Caransebeș și altele)⁴⁹, dar temeliile sale economice se aflau în strînsă legătură cu țărănimea (comerțul lîinii și comerțul de tranzit în țările române de peste munți)⁵⁰, așa că n-a putut fi cîştigată pentru luteranism sau calvinism.

Izvoare contemporane bine informate recunosc totalul eșec al propagandei Reformei la români, în veacul al XVI-lea. Cronica săsească din Brașov, vorbind de hotărîrea municipalității de a converti pe românii de acolo la luteranism, spune categoric: „acest lucru a fost însă de puțin folos” (es half aber wenig)⁵¹. Decisivă în această privință este declarația lui Ștefan Bathory, regele Poloniei, fost principe al Transilvaniei (1571—1576).

În 1583, propagandistul catolic Antonio Possevino se sfătuiă cu regele polon în privința acțiunii pentru catolicizarea românilor din Transilvania. Possevino, în raportul către Vatican, reproduce cuvintele lui Ștefan Bathory, fruct al experienței sale ca principe al Transilvaniei: „Regele este de părere că aceasta (convertirea românilor — *nn*) este imposibilă în marginile puterilor omenești, din cauza stăruinței în schismă (ortodoxie — *nn*) a acestui popor aspru și aproape barbar. Deși în Transilvania a predominat timp așa de îndelungat religia catolică și apoi reforma... și aceste religii se bucurau de cea mai mare libertate, totuși nici măcar un singur valah nu a putut fi convertit” (non pure si sia convertito un valacco)⁵². Nu este nevoie să subliniem caracterul hotărîtor al unei asemenea mărturii.

Aceste date cu privire la legăturile Reformei cu românii din Transilvania în veacul al XVI-lea⁵³, oricît de schematic, ne îngăduie să tragem

⁴⁷ Imre Révész, *op. cit.* (versiunea franceză), p. 292.

⁴⁸ B. P. Hasdeu, *Istoria toleranței religioase la români*, ed. a II-a, București, 1868.

⁴⁹ Cf. *Istoria României*, vol II, p. 880; Șt. Meteș, *Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Ardealul pînă în veacul al XVIII-lea*, Sighișoara, 1921; Radu Manolescu, *Schimbul de mărfuri dintre Țara Românească și Brașov, în prima jumătate a secolului al XVI-lea*, în „Studii și materiale de istorie medie”, II, 1957, p. 345—390.

⁵⁰ Șt. Meteș, *op. cit.*

⁵¹ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, IV, p. 100.

⁵² A. Veress, *Documente privitoare la istoria Țării Românești, Moldovei și Transilvaniei*, II, p. 274—276.

⁵³ Pentru legăturile Reformei cu românii din Transilvania, vezi mai jos, Partea a III-a, capitolul 2, pentru legăturile Reformei cu Moldova, Șerban Papacostea, *Moldova în epoca Reformei*, în „Studii”, XI, 1958—4, p. 55—78; A. Oțetea, *Wittenberg et la Moldavie*, în vol. „Renaissance und Humanismus in Mittel und Osteuropa”, I, Berlin, 1962, p. 302—321.

unele concluzii în legătură cu ipoteza originii luterane a primelor texte religioase românești, așa-numitele texte rotacizante.

Reforma religioasă nu a izbutit să cîștige pe români, cu toate impulsurile venite din afară ei au respins-o. Ar fi deci de neînțeles că o revoluție culturală așa de importantă, cum este începutul scrierii în limba poporului, să se fi datorit mișcării care la români a înregistrat un eșec total.

Reforma în Transilvania, în prima sa perioadă de dezvoltare, tocmai epoca din care datează susținătorii teoriei luterane traducerea celor mai vechi texte românești, se ivește și se întărește în centrele orășenești din sudul Transilvaniei. În această parte a țării se găsea în stare de formație o pătură orășenească românească. Ar fi, deci, paradoxal ca tocmai atunci Reforma să fi inițiat traducerea cărților bisericești numai în graiul românesc din Maramureș, „un colț“ de țară, cum îl numește N. Iorga⁵⁴, unde nu se constată pătrunderea Reformei în această epocă și unde există o pătură orășenească de limbă română.

Este clar că traducerile rotacizante se datoresc altor împrejurări și altei epoci decît aceea a Reformei.

TEORIA CATOLICĂ ȘI CEA AUTOHTONĂ

Dacă teoria husită și cea luterană a originilor scrisului în limba română, deși așezate pe poziții neștiințifice, fiind însă susținute de învățați de seamă, au însemnat totuși pași înainte pentru rezolvarea problemei, apoi celelalte teorii emise asupra aceleiași chestiuni, studii mai mult impresioniste, nelegate de cunoașterea dezvoltării istoriei culturale a țărilor române, de istoria limbii și de dialectologie, nu merită o discuție mai amănunțită.

Teoria catolică se datorește slavistului Ilie Bărbulescu⁵⁵ și se bazează pe faptul de ordin general că propaganda catolică la români a fost mai veche, de mai mare amploare și de mai lungă durată decît husitismul și decît luteranismul. Catolicii au admis, în anumite regiuni și în unele împrejurări, folosirea limbii populare în biserică și traducerea unora dintre cărțile de cult. Totuși, nu se poate vorbi, pe baza propagandei catolice, de o revoluție culturală în favoarea limbii poporului, care a fost tolerată, dar nu promovată, catolicismul fiind prin esența lui conservator și latin. Nu de acolo ne putem aștepta la o inițiativă pentru traducerea cărților bisericești în românește, în plină perioadă feudală, ci cel mult la îngăduirea folosirii acestor cărți, dacă ele existau.

Teoria catolică, așa cum este expusă de I. Bărbulescu, se menține numai în generalități, fără fapte precise, fără a propune o datare și o localizare a primelor scrieri românești. Numai prezența formulei „și de la

⁵⁴ N. Iorga, *Istoria românilor*, IV, p. 434.

⁵⁵ I. Bărbulescu, *Studii privitoare la limba și istoria românilor*, București, 1902 și același, *Curențe literare la români în epoca slavonismului cultural*, București, 1928.

fiul“ în *Psaltirea Scheiană*, relevată și de Bărbulescu, o socotim în adevăr rezultatul unei influențe catolice, așa cum se va vedea mai jos.

Teoria autohtonă, adică afirmarea originii interne a începuturilor scrisului românesc, a fost admisă de mai mulți cercetători.

Dar autorii acestor teorii, M. Seșan, T. Palade, Șt. Ciobanu și alții⁵⁶, fac abstracție de rezultatele pozitive dobândite de cercetătorii anteriori, de datele lingvistice și de împrejurările istorice în care ar fi fost posibilă apariția scrisului în limba poporului. Ei fac simple afirmații despre un „proces de ordin psihologic“ și despre „un teren prielnic de dezvoltare“ (al limbii române)⁵⁷, fără a-și da seamă că biruința limbii poporului presupune, în chip necesar, o luptă socială. T. Palade vede „un curent vulgar românesc care sintetiza dorința românilor de a întrebuiința în biserică limba lor“ „și anume în veacul al XV-lea“. Șt. Ciobanu spune că „este evident că în secolul al XV-lea poporul românesc a fost perfect pregătit pentru un început de literatură scrisă în limba lui proprie. În secolul al XV-lea el dispunea de o clasă bine pregătită de cărturari“.

Cunoaștem pe acești cărturari, ei erau însă scriitori de limbă slavonă. După Ciobanu, în secolul al XV-lea, „conștiința națională era și mai clară“ în Transilvania, „mulțămită luptelor, pe care le duce poporul de acolo“⁵⁸. Conștiința națională în secolul al XV-lea este, firește, un anacronism. Problema începuturilor scrisului în limba română este din domeniul istoriei, dar istoricii nu pot face abstracție de rezultatele studiilor de dialectologie și de lingvistică, așa cum face Milan Seșan, când datează vechile texte rotacizante din Moldova lui Alexandru cel Bun⁵⁹, sau ca T. Palade, care datează „curentul românesc vulgar“ încă din veacul al XIV-lea⁶⁰.

Lingvistica a ajuns la rezultate pozitive când a stabilit că aceste texte sînt scrise în dialect nord-ardelean, maramureșan, și că limba lor nu e prea depărtată în timp de aceea a tipăriturilor lui Coresi. A nu ține seamă de loc de aceste rezultate înseamnă a face operă de diletant, nu de știință. De reținut din studiul lui Șt. Ciobanu este numai cercetarea pe care o face asupra situației din Maramureș în veacul al XV-lea, când nobilimea română era în conflict (desigur un conflict feudal, pentru stăpînirea moșiilor și nu național, cum crede Ciobanu) cu nobilimea maghiară venită din provinciile regatului Ungariei, precum și cu cea ucraineană, ceea ce creează în Maramureș o ambianță favorabilă pentru acțiunea de traducere a textelor

⁵⁶ M. Seșan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale sf. Scripturi*, 1939, extras din „Candela“, anul L. Idem, *Introducerea limbii române în biserică*, în „Mitropolia Ardealului“, Sibiu, 1957, p. 818—835; Idem, *Introducerea limbii române în biserică*, în „Studii teologice“, XI, 1959, p. 57—60; T. Palade, *Cînd s-a scris întâi românești?*, în „Arhiva“, XXVI, 1915, p. 187 și urm., p. 235 și urm.; Șt. Ciobanu, *Începuturile scrisului în limba românească*, în „Academia Română, memor. sec. literare“, seria III, tom. X, 1941.

⁵⁷ M. Seșan, *Originea și timpul primelor traduceri*, p. 131.

⁵⁸ Șt. Ciobanu, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁹ M. Seșan, *Originea și timpul primelor traduceri*, p. 133.

⁶⁰ T. Palade, *op. cit.*, p. 25 (a extrasului).

bisericești în românește, dar, adaugă greșit Ciobanu, aceste traduceri se făceau numai din motive didactice, pentru a ajuta la înțelegerea și la învățarea limbii slavone ⁶¹.

★

Acesta era stadiul la care ajunsese istoriografia noastră veche în cercetarea problemei începuturilor scrisului în limba română, principala problemă culturală a istoriei noastre medievale. Fără a o așeza în cadrul dezvoltării sociale a istoriei românești, fără a renunța la explicația originilor externe, a „influențelor“, asupra începutului scrisului nostru, istoricii și lingviștii din vechea școală nu puteau ajunge la o soluție organică a problemei, dar au izbutit, totuși, să lămurească localizarea primelor texte românești cunoscute în Maramureș și să le dateze, între limite foarte largi, din secolul al XV-lea pînă la mijlocul celui următor, publicînd și ediții critice ale acestor manuscrise.

Acestea sînt punctele de reper, de la care trebuie să pornească, pe baze metodice materialiste, orice cercetare nouă a chestiunii.

⁶¹ Șt. Ciobanu, *op. cit.*, p. 34—37.

TRANSFORMĂRILE SOCIALE ȘI ECONOMICE
ÎN CADRUL ORÎNDUIRII FEUDALE LA ROMÂNI
ÎN SECOLELE XV—XVI

Societatea românească din a doua jumătate a secolului al XV-lea și din prima jumătate a secolului următor, rămânând în cadrul orînduirii feudale, a trecut prin adînci transformări economice, sociale și politice. Vechea noastră istoriografie nu a înțeles istoria societății românești ca o evoluție datorită împrejurărilor economice și politice, ci vedea o singură formă statală și socială neschimbată de-a lungul veacurilor¹.

Este meritul noii istoriografii, bazate pe cercetarea materialistă a istoriei României, de a fi pus în lumină schimbările sociale din țările române, datorite evoluției economice din veacurile al XV-lea—al XVI-lea².

Aceste împrejurări economice și sociale formează un aspect esențial al istoriei noastre, a tuturor celor trei țări românești, fără cunoașterea cărora nu se pot înțelege caracterele istoriei culturii din aceeași vreme.

Pînă la mijlocul secolului al XV-lea, organizarea economică și socială în țările române (ca, de altfel, în Rusia, Polonia, Ungaria, cu unele diferențe cronologice) se afla sub semnul fărâmițării feudale, ceea ce înseamnă predominarea marilor domenii feudale, cuprinzînd adesea numeroase sate în același hotar, adevărate mici principate autonome. Autonomia acestor domenii se înscrie în dreptul recunoscut de domnie, al imunității, denumită, în Țara Românească, ohaba, în Moldova, uric. Nici un dregător domnesc, nici cei fiscali, nici cei judecătorești, nici administrativi, nu putea călca pe moșia cu imunitate (ocina); așadar, toate funcțiile de stat, inclusiv

¹ Cf. C. Giurescu, *Studii de istorie socială*, București, 1943, ed. a II-a, p. 42: „În raporturile rumânilor cu proprietarii (am zice azi, relațiile feudale — *nn*) nu se constată, în toată epoca pe care am studiat-o, nici o schimbare; situația lor este aceeași pe vremea lui Mihai Viteazul ca și două secole mai înainte“.

² Privirea generală asupra epocii, în *Istoria României*, vol. II, cf. și Barbu Cîmpina, *Dezvoltarea economiei feudale și începuturile luptei pentru centralizarea statului în a doua jumătate a sec. XV în Moldova și Țara Românească*, București, 1950; V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova*, București, 1957; Șt. Ștefănescu, *Evoluția proprietății feudale în Țara Românească pînă în secolul al XVII-lea*, în „Studii“, XI—I, 1959, *Din istoria Transilvaniei*, vol. I, ed. a II-a, București, 1961.

cele militare, se îndeplineau de feudal (boier, nobil, mănăstire), stăpîn al moșiei. Imunitatea domeniilor era urmarea autarhiei economice.

Producția domeniilor, cea agricolă cît și creșterea vitelor, nu se vindea, decît în mică măsură, ea era destinată consumului intern, adică al stăpînului moșiei cu familia sa și cu oamenii săi de curte, precum și îndeostulării nevoilor producătorilor țărani. Neexistînd o piață de schimb mai importantă, produsele meșteșugărești, necesare curților boierești și mănăstirești, erau fabricate de supușii acestora și nu erau cumpărate de la oraș.

În aceste condițiuni, schimbul dintre sate și orașe era foarte redus, orașele erau niște simple centre de schimb, nu de producție, aspectul lor era semirural, orașenii făceau agricultură pe țarina orașului, întocmai ca țaranii.

A doua epocă a feudalismului românesc o formează instaurarea statului centralizat domnesc. Domnia, sau mai bine-zis cîrmuirea lui Ioan de Hunedoara în Transilvania, a lui Vlad Țepeș, apoi, mai tîrziu, a lui Radu cel Mare, în Țara Românească, a lui Ștefan cel Mare în Moldova, sînt formele concrete ale acestei centralizări a cîrmuirii statelor românești.

Domnia se sprijină, ca și mai înainte, pe o parte a marii boierimi și pe biserică, dar izbutește să înfrîngă imunitatea, ridicînd de pe moșiile odinioară ohabnice venituri în bani și în produse, ca și oameni de oaste. E drept că mănăstirile, în special în Moldova, rămîn scutite pînă la mijlocul secolului al XVI-lea³. Cauzele care stau la baza trecerii de la fărâmițarea feudală la regimul centralizat domnesc sînt, firește, de ordin economic și se pot rezuma la creșterea producției agricole, la producția de pe moșii în vederea vînzării pe piața orașelor și pe cea externă. Cea mai veche vînzare de grîu moldovenesc este atestată documentar din anul 1448, cînd domnul țării scutește de vamă carele cu grîu ale mănăstirii Pobrata, trimise la Cetatea Albă⁴.

Imunitatea politică a domeniilor feudale se destramă, pe măsură ce se destramă și autarhia economică a acestor moșii boierești. Grînele produse pe moșii se vînd acum la oraș, iar produsele meșteșugarilor liberi din tîrguri se vînd la țară, în satele boierești, ca și în cele răsărești.

Unificarea cîrmuirii în mîinile domniei nu s-a făcut numai pe baza cîștigării adeziunii unora dintre boierii mari și a bisericii episcopale, ci și prin ridicarea altor pături sociale. Era de așteptat ca marea boierime, care atîta timp tutelase pe domn, să nu voiască a ceda de bună voie pozițiile sale politice, supremația în statul feudal. Același lucru se produce și în Transilvania, în secolul al XV-lea, cînd Ioan de Hunedoara are de luptat cu forțele marilor stăpîni de moșii din Ungaria, care îi contestă situația de comandant al oștilor și al țării⁵.

Cea mai importantă pătură socială care contribuie la centralizarea domnească a statului este mica nobilime. Luptînd în războaie sub comanda directă a suveranului țării, micii stăpîni de moșii formează oastea cea mică

³ Ms. slav al Academiei R.P.R. nr. 535, însemnare despre supunerea mănăstirilor la bir sub Ilie Rareș (1546—1551).

⁴ *Moldova în epoca feudalismului*, I, Chișinău, 1961, p. 17.

⁵ Cf. C. Mureșan, *Ioan de Hunedoara și vremea sa*, București, 1957.

domnească alături de oastea banderilor, a cetelor ridicate de boierii mari de pe moșiile lor. În Țara Românească și în Moldova, din rândurile micii boierimi se ridică așa-numiții viteji, cavalerii lui Vlad Țepeș și ai lui Ștefan cel Mare; în Transilvania se ridică nobilimea cnezilor români. Cnezii în Transilvania și în Banat sînt de fapt, întocmai ca în Țara Românească și în Moldova, urmașii unei pături de stăpîni de pămînt fără privilegiu domnesc, datînd dinaintea fundării celor două state românești de dincoace de Carpați și, în Transilvania, dinainte de cucerirea acestei țări de către statul unguresc. Cnezii formau o categorie socială și nu o magistratură, cum au afirmat istoricii burghezi, români și unguri. Cnezii stăpîneau, ereditar, sate sau părți din sate, împreună cu rudele lor de sînge, aveau pe moșie un lot rezervat pe care le făceau clacă sătenii, datori și cu dijma în natură față de cnezul lor. Cnezii puteau înstrăina, în total sau în parte, cnezatul lor, care era denumit „dominium“, proprietate feudală, puteau să-l vîndă, să-l dăruiască, să-l dea de zestre fiicelor.

Afară de privilegiul de imunitate pe care-l aveau numai nobilii, cnezii erau stăpîni de moșii după sistemul feudalismului timpuriu, ei alcătuiau în istoria României forma începătoare a feudalismului.

O dată cu formarea statelor feudale, proprietatea cnezială începe să se destrame, o parte din cnezi sînt recunoscuți ca nobili, ca boieri, ca stăpînitori privilegiați ai satelor. În Moldova și în Țara Românească devin boieri, în Transilvania (și în Banat și Maramureș) ca proprietari privilegiați ai satelor, „cu drept cnezial“ (mai ales cei ce avuseseră merite militare). O parte dintre cnezi, în schimb, se văd supuși marilor feudali, care acaparează pămînturile și pe locuitorii lor, rămînd cu rosturi subalterne pe fostele lor moșii⁶.

În secolul al XV-lea, cnezii din Maramureș, cei din Banat, din Hunedoara, apărători ai țării împotriva turcilor, colaboratori militari ai lui Ioan de Hunedoara, ajung la o stare privilegiată și la o bunăstare materială care le îngăduie să ție piept încercărilor de cotropire ale nobilimii mari⁷. În Moldova și în Țara Românească, mica boierime grupată în jurul domnului pătrunde în rîndurile marii boierimi, achiziționînd moșii și ocupînd înaltele demnități ale sfatului domnesc, dar, în același timp, și mai ales, boierii mici rămași în situația lor de stăpîni ai unor porțiuni reduse de pămînt, părți din satele nepriviligate, formează o pătură socială militară și cu rosturi din ce în ce mai importante în statul feudal. Acești boieri mici sînt cunoscuți, în cronicile moldovenești, sub numele de „țară“ (termen care corespunde cu cel din feudalismul apusean, „terrigenes“, stăpîni de pămînt, nefăcînd parte din marea nobilime).

În 1523, după cum spune *Letopisețul* lui Grigore Ureche, din cauza regimului autoritar al lui Ștefăniță Vodă, „boierii și lăcuitorii țării Moldovei“... „cu toții s-au rădăcat asupra lui“, dar „lui Ștefan vodă i-au venit

⁶ Despre situația socială a cnezilor, vezi pe larg, P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și în Moldova*, București, 1964.

⁷ Despre împrejurările sociale în Maramureș, în veacul al XV-lea, vezi pe larg, mai jos, Partea a II-a, capitolul 3.

țara întru ajutoriu⁸. Deci, pe de o parte erau boierii cu oamenii înarmați din satele lor („lăcuitorii”), pe de altă parte domnul, care a biruit, cu ajutorul „țării”, adică mica boierime.

Dar, pe lângă creșterea puterii militare și economice a micii boierimi și a cnezilor ardeleni, sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui următor văd și ridicarea economică a altei pături sociale, care reprezintă, cum se va vedea în capitolele următoare ale prezentei lucrări, un factor important în promovarea scrisului în limba română: este vorba de orășeni.

Creșterea producției agricole a domeniilor feudale și a celei meșteșugărești în orașe, aduce după sine intensificarea relațiilor între orașe și sate, adică formarea unei piețe de schimb, cu proporții, deocamdată, numai locale, pe ținuturi. Tot atunci se constată un rol important al cetelor militare orășenești înglobate în oastea domnească.

Secretarul sultanului Mahomed II, Anđiollole, scrie că în oastea lui Ștefan cel Mare se aflau numeroși armeni, adică orășeni din ținuturile Moldovei⁹.

Se știe că marele Domn a dat mai multe privilegii orașelor Moldovei și a sprijinit pe negustorii moldoveni împotriva abuzurilor ce sufereau din partea autorităților din țările vecine¹⁰.

Același avânt economic se constată, de pe urma creșterii producției, în orașele muntene¹¹.

În ceea ce privește Transilvania, este probabil, deși chestiunea este încă nestudiată, că fenomenul social ce apare în întreaga sa lumină în secolul al XVI-lea, întărirea suburbiilor românești cu populație românească sătească, datează de la sfârșitul veacului al XV-lea. Clădirea mării biserici de piatră a comunității orășenești românești, din Șcheii Brașovului, datează tot din această vreme¹².

Așadar, la sfârșitul secolului al XV-lea, chiar mai devreme în Transilvania, se constată o încercare de centralizare a statului, în dauna imunităților feudale, fapt care stă în legătură cu creșterea importanței economice și politice a două pături sociale: mica nobilime și orășenimea. Aceste schimbări economice și sociale n-au putut rămâne fără urmări nici pentru dezvoltarea culturii românești.

Dar, pe lângă creșterea producției agricole și meșteșugărești în toate cele trei țări române, în secolele XV și XVI se mai produce un fapt politic hotărâtor prin adâncile și numeroasele sale urmări în toate domeniile, războiul de o sută de ani cu turcii, în Țara Românească, de la bătălia de la Rovine (1394) pînă la supunerea definitivă a lui Vlad Călugărul (1484), în Moldova, în toată domnia lui Ștefan cel Mare, pînă la expediția sultanului Soliman Magnificul în această țară (1538), în Transilvania, de la

⁸ Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediția P. P. Panaitescu, ed. a II-a, București, 1958, p. 146.

⁹ Donado da Lezze, *Historia turchesca*, ediția I. Ursu, București, 1909, p. 89.

¹⁰ V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *op. cit.*, p. 67.

¹¹ Lia Lehr, *Dezvoltarea orașelor în Țara Românească și în Moldova, în secolele XVI—XVII-lea* (în curs de publicare).

¹² Vezi mai jos, Partea a III-a, capitolul 2—3.

Ioan de Hunedoara, pînă la supunerea lui Ioan Zapolia către același sultan otoman.

Războiul cu turcii a însemnat o mare sfortare populară românească din toate cele trei țări, el a fost purtat cu forțe populare, față de rezerva unei părți a nobilimii și a boierimii. Năvălirea turcilor, care se repeta la scurte intervale, necesita altfel de oaste decît aceea a steagurilor feudale, care porneau greu și în care domnia nu putea avea întotdeauna încredere. Pentru a respinge pe turci era nevoie de o oaste permanentă, adică stînd permanent la dispoziția domnului. Cronicarii contemporani declară că după primele ciocniri cu turcii, Ștefan cel Mare și-a format o oaste, din care „cea mai mare parte erau țărani“⁴³.

La fel și Vlad Țepeș în Țara Românească, aflat în conflict deschis cu marea boierime, luptă împotriva turcilor cu oameni liberi de jos, dintre care cei mai merițoși sînt ridicați la rangul de viteji, cavaleri⁴⁴.

În Transilvania, războiul cu turcii are urmări sociale însemnate: pentru a constitui o apărare permanentă a țării era neapărat nevoie ca mica nobilime și cnezii din părțile de margine să fie întăriți și privilegiați, ca să poată forma o forță militară de șoc, la sosirea dușmanilor. Astfel se explică întărirea păturii cneziale românești din părțile Hunedoarei, din rîndurile căreia se ridicase însuși Ioan de Hunedoara, din valea Hațegului și a Streiului, precum și cei de mai departe, din Maramureș. Ioan de Hunedoara a apărut Transilvania, Ungaria și toată Europa cu o oaste ridicată de cnezii români⁴⁵. Acești cnezi, răsplătiți cu privilegii, pot lupta împotriva încercărilor de cotropire dinăuntru, din partea nobilimii mari și a bisericii, pot funda mănăstiri și ridica mici castele, vremea luptei cu turcii este vremea lor.

Necesitățile militare ale lungii lupte pentru păzirea independenței țărilor române împotriva Imperiului Otoman au contribuit și ele, întocmai ca și creșterea producției, la întărirea micii nobilimi și a altor pături populare de oameni liberi.

Dar trebuie să ținem seamă și de alt aspect al luptei seculare împotriva turcilor. Ea a cerut o sfortare eroică a întregului popor român. Românii din diferitele țări locuite de dîșii s-au întîlnit pe același cîmp de luptă. Oștenii din cele trei țări știau că lupta lor era pentru țară, pentru toate țările amenințate de cotropirea turcească, țări care, conform concepției medievale, formau o unitate denumită „creștinătatea“ (termenul apare în cronica lui Ștefan cel Mare)⁴⁶, în luptă cu „păgîinii“. Aceste împrejurări fac ca luptătorii dintr-o oaste cu o misiune așa de înaltă și de generală să capete neapărat o demnitate umană mai înaltă, care-i ridică deasupra umilinții predicate de biserică. Ei nu știu slavonește, dar nu mai pot considera limba lor ca obiect de dispreț și nedemnă de a fi scrisă.

⁴³ I. Długosz, *Historiae Polonicae libri*, Leipzig, II, 1712, col. 526.

⁴⁴ *Cronicile slavo-române*, ediția P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 207—209.

⁴⁵ Șt. Pascu, *Rolul cnezilor din Transilvania în lupta antiotomană a lui Iancu de Hunedoara*, în „Studii și cercetări de istorie“, Cluj, VIII, 1957, p. 26—67.

⁴⁶ *Cronicile slavo-române*, ediția citată, p. 18.

Începuturile scrisului în românește, cu toate bazele sale economice și sociale, are și o latură de conștiință românească. Nu poate fi vorba, se înțelege, de o conștiință națională, în vremea orînduirii feudale nu se poate naște o asemenea conștiință, dar un sentiment de demnitate românească, de prețurire mai înaltă a limbii românești nu este exclus la primii scriitori de cărți românești (din timpul marilor lupte împotriva turcilor).

Prima jumătate a secolului al XVI-lea, în privința dezvoltării societății românești nu se poate despărți de sfîrșitul veacului precedent. Din punct de vedere economic continuă creșterea producției, atât a agriculturii, cât și a meșteșugurilor orășenești, care au aceleași urmări în viața socială și politică: centralizarea domnească a statului feudal în luptă cu boierimea mare, dar sprijinită de boierimea mică și de orășeni. Războiul cu turcii, de pe poziția independenței statului, continuă. Dar la mijlocul veacului (la 1538 pentru Moldova, la 1541 pentru Transilvania, ceva mai devreme pentru Țara Românească, unde treptata creștere a asupririi turcești nu prezintă un moment hotărîtor) dependența tributară de mai înainte a țărilor române față de Imperiul Otoman se transformă într-o dependență politică și o exploatare economică a tuturor produselor muncii poporului român¹⁷.

Exploatarea turcească a țărilor române se manifestă sub forma tributului mult sporit față de perioada precedentă, a darurilor și extorcărilor de sume de bani, pentru sultan, familia lui și pentru toți demnitarii otomani, cîți au un cuvînt de spus pentru soarta acestor țări. Dar, această exploatare se face mai ales simțită prin monopolul turcesc asupra cumpărării produselor agricole (și a vitelor) din Țara Românească și Moldova, mai puțin din Transilvania. Această situație face ca produsele țărilor române să fie vîndute la un preț mai mic decît acela al pieții europene de atunci, de vreme ce era fixat de turcii cumpărători, fără posibilitate de concurență.

Scăderea prețurilor impusă de turci înseamnă, cum e ușor de înțeles, o piedică în calea dezvoltării economice, apoi și a celei politice a țărilor române. Cei care au suferit mai mult de pe urma exploatării turcești au fost țărani, muncitorii pămîntului. Atît țărani liberi, constituiți în străvechile lor obștii, cât și cei aserviți boierilor și mănăstirilor, muncind singuri lotul lor de pămînt, nu puteau, decît rar, să producă marfă pentru piață, peste producția necesară pentru întreținerea proprie și a familiei, pentru împlinirea imenselor dări în bani și în natură cerute de stat, ca și pentru obligațiile față de stăpînul feudal, cînd e vorba de obște aservită.

De cele mai multe ori, în veacul al XVI-lea, în a doua jumătate, țărani liberi, moșneni și razeși, cât și oamenii liberi așezați cu învoială pe moșiile boierești, nu puteau face față obligațiilor fiscale, mai ales celor

¹⁷ M. Berza, *Haraciul Moldovei și Țării Românești în sec. XVI—XVIII-lea*, în „Studii și materiale de istorie medie”, II, 1957, și același, *Variațiile exploatării Țării Românești de către Poarta Otomană în secolele XVI—XVIII*, în „Studii”, XI, 1958, p. 2.

în bani, mult crescute din cauza exploatării otomane, și urmarea insolabilității țăranilor era aservirea lor, vânzarea lor ca robi¹⁸.

În contrast cu ruina economiei țărănești, aceeași situație, urmare a exploatării otomane, produce îmbogățirea boierilor, măcar a unei părți a boierilor, aceia care încep să folosească sistemul clăcilor agricole pe domeniile lor.

Deși vânzarea cu prețuri scăzute, de monopol, a produselor moșiilor către turci forma o piedică serioasă pentru creșterea economiei țării, totuși comerțul cu grâne și vite exportate în Imperiul Otoman constituia un venit apreciabil pentru boierii mari și pentru mănăstiri. Aceasta se explică prin sistemul de exploatare a domeniilor feudale. Stăpînii feudali nu investeau nimic în moșiile lor. Pămîntul îl moșteniseră, brațele de muncă erau gratuite, produsele agricole proveneau din dijme (zeciuală de pe recolta și creșterea vitelor de pe loturile cultivate de țărani în chip ereditar, delnițe, jirebii, sesii), precum și din clăci, munci gratuite ale țăranilor dependenți pe rezerva seniorială, delnița boierească. Se înțelege că în aceste condițiuni, oricît de scăzute ar fi fost prețurile de vânzare ale produselor, ele alcătuiau un venit însemnat pentru stăpînii de sate și de țărani dependenți. Vitele și grânele se vindeau pe piața internă, cît și pe cea externă, a Imperiului Otoman.

În special Constantinopolul și armata turcească erau hrănite cu grîul adus din așa-numitul „grînar al Imperiului“, adică din țările române.

La sfîrșitul secolului al XVI-lea, în timpul războiului pentru independență condus de Mihai Viteazul, una din cauzele încheierii păcii cu turcii, în 1597, a fost necesitatea reluării comerțului Țării Românești la Dunăre¹⁹.

Pentru a avea un surplus de grîne în vederea vânzării, boierii și mănăstirile nu se puteau mulțumi cu dijmele (a zecea parte din produse) datorate de țăranii din satele lor, ci au făcut apel la claca agricolă, obligația țăranilor de a lucra gratuit un număr de zile pe partea din moșie rezervată boierului, de pe care acesta lua venitul întreg. Dar pentru aceasta stăpînii de domenii aveau nevoie de brațe de muncă stabile, căci pînă atunci țăranii cînd erau nemulțumiți puteau fugi pe altă moșie sau la orașe, unde deveneau oameni liberi.

Prin „legătura lui Mihai Viteazul“ toți țăranii de pe moșii erau legați de glie, li se desființează dreptul de strămutare²⁰. Astfel, dependența devine un fel de robie, precum spunea încă din 1845 Nicolae Bălcescu, „robia este o consecvență neapărată a clăcii“²¹.

Reunirea în mîinile boierilor a principalelor produse ale țării avu, cum este ușor de înțeles, urmarea ca aceștia să dispună de întreaga putere

¹⁸ P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova*, București, 1964.

¹⁹ Hurmuzaki, *Documente*, XII, p. 344.

²⁰ P. P. Panaitescu, *Dreptul de strămutare al țăranilor în țările române*, în „Studii și materiale de istorie medie“, I, 1956, p. 63—122.

²¹ N. Bălcescu, *Opere*, I, Ed. Academiei R.P.R., București, 1953, p. 137.

politică în rîndurile lor. Regimul de centralizare a statului inițiat de domn nu se prăbușește, dar cîrmuirea de la centru se face de un număr de boieri mari (care puteau cumpăra și pe turci, pentru aprobarea privilegiilor lor), pe cînd domnii, după stingerea vechilor dinastii, sînt aleși dintre boieri și sînt tutelați de oligarhia boierească.

Astfel, regimul statului centralizat domnesc face loc celui boieresc, tot centralizat. Noul regim, ale cărui baze se așază în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, nu mai este la fel cu cîrmuirea boierească din vremea fărâmițării feudale, cînd boierul era stăpîn pe moșia sa garantată prin dreptul de imunitate. Boierii din a doua jumătate a secolului al XVI-lea și din veacul următor sînt o boierime nouă, acea parte din boierime care schimbasesc sistemul de exploatare al moșiilor, adică, pe lîngă dijele în natură luate de la țărani, îi obligau și la clacă (rentă în muncă), pentru producția de grîne de vînzare în țară și în Imperiul Otoman. Acești boieri noi transformă moșiile lor în întreprinderi de producție de marfă pentru piață, ei devin, prin banii de care dispun, nu numai frunțașii vieții economice, ci și stăpîni politici ai celor trei țări române, tratează direct cu turcii, peste capetele domnilor, aleși de altfel tot de dînșii ²².

Acest proces al predominării boierilor (nobililor) în viața economică și de aici în cea politică, drept urmare a introducerii sistemului de clacă în exploatarea moșiilor și a corolarului său, legarea de glie a țăranilor, se produce aproape simultan în toate țările Europei răsăritene de la est de Elba, datorit aceluiași împrejurări, cu diferențele specifice situației din diferitele țări.

În ceea ce privește orașele, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, se poate constata o lentă creștere a populației, o diferențiere a meșteșugurilor și apariția primelor bresle meșteșugărești în orașele din Moldova și Țara Românească ²³. În Transilvania breslele apar, în orașele mari, încă din secolul al XIV-lea, acolo orașele au un caracter de centre de producție meșteșugărească, stăpîne, în privința aceasta, și pe piața celorlalte două țări românești, unde tîrgurile semirurale, abia acum, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, pot juca un rol mai însemnat pentru satisfacerea nevoilor pieții.

Dar faptul istoric mai de seamă pentru problema pe care o studiem, căutarea bazei sociale a începuturilor scrisului în limba română, este evidențierea elementului românesc în orașele transilvănene, unde se formează noi suburbii cu meșteșugari și negustori, ce țin legătura cu comerțul transcarpatic. Acești orașeni români sînt adesea foarte bogați, își zic jupani, clădesc biserici de piatră, împrumută și schimbă bani ²⁴. Acest fenomen, pe care l-am semnalat mai sus în începuturile sale în prima jumătate a secolului al XVI-lea, ia acum, în a doua jumătate a veacului, o dezvoltare mai mare, cu urmări importante pentru dezvoltarea culturii și pentru unificarea ei în cele trei țări române.

²² *Istoria României*, vol. III, Partea I, cap. 2—3.

²³ Lia Lehr, *op. cit.*

²⁴ Vezi mai jos, Partea a III-a, capitolul II.

În chip schematic, transformările sociale din cele trei țări române, în secolele XV—XVI, se pot rezuma astfel: fărâmițarea feudală, predominarea boierimii cu domenii ce se bucură de imunitate, face loc, către sfârșitul veacului al XV-lea, regimului centralizării domnești (în Transilvania din prima jumătate a veacului). Acest regim se sprijină pe ridicarea unor noi pături sociale, mica nobilime și orașenii.

Războiul cu turcii contribuie la întărirea micii nobilimi militare, a cnezilor și a boiernașilor. Începând însă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, ca urmare a exploatării turcești, cîmnuirea centralizată a boierimii înlocuiește pe cea domnească; este vorba de o boierime (nobilime) nouă, aceea care schimbă sistemul de exploatare a domeniilor, angajându-se în procesul de producție a grânelor-marfă pentru piață.

Este ușor de înțeles care au fost urmările pentru istoria culturală ale acestor transformări sociale. Am arătat că limba slavonă a fost în cultura românească medievală, limba literară a clasei stăpînitoare, a boierilor, a statului feudal, a bisericii care se angrenează în formele acestui stat. Ridicarea unor noi pături sociale înseamnă intrarea în procesul de creație culturală al unor oameni care nu știau slavonește și, desigur, nu voiau să învețe slavonește, limba literară a stăpînitorilor.

În acest sens putem considera lupta pentru limba română ca o formă a luptei de clasă.

În epoca regimului domnesc centralizat (sfârșitul secolului al XV-lea pînă la mijlocul celui următor), mica boierime și orașenimea sînt purtătoarele de cultură ale limbii române scrise. Dar împrejurările descrise mai sus nu pot încă duce la o rupere de tradiție.

În Moldova și în Țara Românească domnia și boierimea erau legate de tradiția ortodoxă, reprezentată prin marile mănăstiri și prin biserica episcopală, centre ale culturii literare slavone. Totuși, și în aceste două țări, se poate distinge, în această epocă, o opoziție împotriva limbii slavone din rîndurile micii boierimi și ale orașenilor.

În Transilvania, situația era oarecum deosebită, acolo limba slavonă nu era limba statului feudal și nici nu exista o puternică organizație monastică ortodoxă care să se impună asupra întregii țări. În schimb, ridicarea importanței economice și militare a nobilimii cneziale românești cu autonomiile sale locale, în Maramureș, în Banat și în sudul Transilvaniei, formarea unor pături de intelectuali ai satelor, a îngăduit ca acolo să se dezvolte mai devreme ca dincoace de Carpați curentul pentru limba poporului.

În orice caz, începuturile scrisului în limba română nu pot fi despărțite de ridicarea, în împrejurările amintite, a micii nobilimi și a orașelor.

Transformările menționate, de la mijlocul secolului al XVI-lea sînt mai adînci ca cele din perioada precedentă. Formarea statului boieresc se întemeiază, cum s-a văzut, pe o boierime nouă, aceea care, prin mijlocul clăcii, a schimbat sistemul de exploatare a moșiilor, intrînd în circuitul schimbului cu orașele. Această boierime nu mai era cea din secolele precedente, în mare parte sărăcită și distrusă. Boierii noi, din nevoile ce aveau

pentru comerț, cât și pentru cultura lor personală, erau interesați în adoptarea scrisului în limba poporului. În orice caz, ei nu se simțeau legați de tradiția veacurilor precedente, nici ei, nici domnii care deveniseră emanația lor (Petru Șchiopul și Mihai Viteazul, care amândoi scriu românește).

Un fapt social care a determinat în mare măsură difuzarea, dacă nu și scrierea textelor românești, a fost formarea și întărirea păturii orășenești românești în Transilvania. Ca toți orășenii din toată Europa, ei au fost sprijinitorii scrisului în limba poporului, care reprezenta un instrument practic pentru tranzacțiile lor comerciale și pentru nevoile lor culturale, în opoziție cu clasa feudală.

Analizând cu atenție istoria socială a României în secolele XV—XVI distingem germeii nu numai ai unei evoluții culturale, dar și ai unei revoluții în această direcție. Rezultatele cercetărilor noii noastre școli istorice dovedesc că în această vreme au existat schimbări și mișcări sociale care au putut determina o revoluție culturală la români, adică adoptarea limbii române în locul celei slavone²⁵.

²⁵ Al. Rosetti și B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, București, 1961, p. 42 : „traducerea în românește a cărților religioase este un act revoluționar, pe care numai necesitățile interne, desigur, nu-l pot explica. Era deci necesar un impuls venit din afară”.

Partea a II-a

CELE MAI VECHI SCRIERI ROMÂNEȘTI

CÎND S-A SCRIS ÎNȚII ROMÂNEȘTE ?

O limbă este mijlocul de exprimare al gândului unei colectivități omenești. Între exprimarea primară prin sunete și cea secundară prin semne grafice nu există deosebire de stadiu de civilizație ; de vreme ce o limbă se vorbește, este cu puțință ca ea să fie transmisă și prin forma scrisului.

Granița între treptele de cultură atinse de o limbă nu trebuie căutată între limba vorbită și cea scrisă, ci între cea scrisă întâmplător pentru nevoi momentane și cea folosită pentru conservarea unui fapt, unei tranzacții, unui gând, destinate colectivității, precum și viitorului. O asemenea limbă, în care se scriu atât contracte cât și porunci ale stăpînirii, inscripții pe piatră și pe lemn, cărți de legi și de literatură, cărți bisericești, scrisori politice și de afaceri, poate fi denumită limbă de cultură (spre deosebire de limba literară, care cuprinde în definiția ei un criteriu estetic) ¹.

Limba română nu a putut fi scrisă de la începutul formării sale deoarece nu era încă o limbă de cultură.

Limba română în evul mediu, pînă către sfîșitul secolului al XV-lea, nu era o limbă a cărții, dar putea fi transmisă prin mijlocul scrisului în texte nedestinate conservării gândirii.

Terminologia românească privitoare la scris prezintă aceeași particularitate ca și cele relative la viața socială, la meșteșuguri, la agricultură, la religie : câteva cuvinte latine pentru noțiunile fundamentale, alături de o serie de cuvinte de origine slavonă.

În românește se spune *a scrie*, din latinul *scribere* (scriptură în vechea limbă românească înseamnă orice fel de relatare scrisă, fel de a scrie, misivă, carte). În legătură cu acest din urmă cuvînt e de observat că româna, spre deosebire de toate celelalte limbi romanice, nu denumește scrierea în volum dintr-un derivat al latinului *liber*, ci din *charta*, în latinește „hîrtie“, „foaie de hîrtie“. Acest fapt pare a arăta că legătura de tradiție a poporului român, la începuturile sale, cu scrierea latină s-a făcut mai mult prin texte

¹ Despre formarea limbii literare românești, vezi mai jos, Partea a IV-a, capitolul 4. Cf. Al. Rosetti și B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, I, București, 1961.

scurte pe foi de hârtie, decât prin volume de orice fel². Rămâne însă incontestabilă continuitatea scrisului românesc de la cel roman (latin) pînă la biruința lui asupra celui slavon de clasă. Este și aceasta o dovadă a continuității de civilizație în istoria poporului român³.

Dar alături de moștenirea latină, limba română a împrumutat din slavonă o serie de cuvinte care fac parte din aceeași terminologie a scrisului. Dacă „a scrie” este un verb derivat din latinește, apoi „a citi”, derivă din slavonește. „Literă” în limba noastră de azi este un neologism, luat din franțuzește, în limba veche românească, precum și în limba poporului, se zice „slovă”, din slavonește. Cel ce scrie, scriitorul public, pentru care scrisul este un meșteșug, se numește „pisar”, tot din slavonește, iar mai târziu „gramatic”, din grecește.

În istoria scrisului românesc se găsește un moment crucial, care formează și o problemă destul de complicată pentru istorici și filologi, aceea a adoptării alfabetului slav la scrierea limbii române. Se știe că toate textele în românește cunoscute, pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, sînt redactate în alfabet chirilic, afară de rare excepții ne semnificative, pentru că au caracter întîmplător și individual.

După biruința limbii populare asupra celei slavone în istoria noastră culturală, tradiția slavonă s-a conservat sub forma alfabetului. Dacă admitem, pe baza terminologiei privitoare la scris, indicată mai sus, că întotdeauna s-a scris românește, atunci trebuie să căutăm un moment istoric, în care alfabetul latin al băștinașilor romanizați din Dacia a fost înlocuit cu cel slavon. De observat că această problemă este deosebită de aceea a adoptării de către români a limbii slavone ca limbă oficială, literară, a clasei stăpînitoare, ea privește limba română și folosirea ei în scris.

Cel dintîi învățat care a pus această problemă și a încercat s-o rezolve pe cale filologică a fost I. Bogdan în articolul intitulat: *De la cine și cînd au împrumutat românii alfabetul chirilic?*⁴ Autorul pornește de la un fapt istoric, influența politică a celui de-al doilea imperiu bulgar asupra teritoriului Țării Românești de mai târziu. Alfabetul chirilic folosit la scrierea limbii române cuprinde unele particularități specifice bulgărești, literele *ш* și *ж*, nazalele *ѣ*, *ѧ* etc. Așadar, alfabetul chirilic a fost împrumutat pentru scrierea limbii române din limba bulgară. Alfabetul slav cuprinde un număr de litere (semne) care nu-și găsesc corespondență exactă în alfabetul latin și anume: *Ѣ, Ѧ, ѧ, Ѩ, ѩ, Ѫ, ѫ, Ѭ, ѭ, Ѯ*.

Aceste semne au o echivalență fonetică deosebită în diferitele faze prin care a trecut limba bulgară, de la primele texte cunoscute și pînă astăzi, și anume: limba veche bulgară (secolele X—XII), medio-bulgară (secolele XIII—XV), nouă bulgară (secolul al XV-lea și următoare).

² Șt. Pașca, *Contribuții la istoria începutului scrisului românesc*, în „Cercetări de lingvistică” (Cluj), I, 1956, p. 79—80.

³ O. Densușianu, *Semantism anterior despărțirii dialectelor române*, în „Grai și suflet”, II, 1925, p. 78—81, socotind aprioric că românii nu știau a scrie în înaltul ev mediu, crede că verbul *a scrie* s-a păstrat în limba română prin înțelesurile sale derivate (*a zugrăvi, a desemna* și apoi *scris-soartă*). Cum se face atunci că acest cuvînt a căpătat, după veacuri, înțelesul său primitiv din latină? (Cf. Ștefan Pașca, *op. cit.*, p. 79, nota 2.)

⁴ I. Bogdan, *De la cine și cînd au împrumutat românii alfabetul chirilic?* în „Omagiul lui Titu Maiorescu”, București, 1909, p. 585—594.

Literele amintite, specifice alfabetului slav, folosite la scrierea limbii române, corespund cu valoarea lor fonetică din limba medio-bulgară, care a pierdut vocalele nazale din vechea bulgară *ѡ* și *ѣ* (*a* și *e*), semnele respective avînd valoarea fonetică *i* și *ea*, semnul *ѣ* cu valoarea de diftong (în noua bulgară corespunde însă cu *e*).

Aceeași valoare o au semnele respective și în scrierea limbii române cu alfabet chirilic, atît în cuvintele românești intercalate în texte slave, cît și în textele independente românești. Alfabetul slavon adaptat limbii române, spune I. Bogdan, formează un sistem de transcriere a sunetelor acestei limbi împrumutat din medio-bulgară, și anume din veacul al XIV-lea.

Alți cercetători, urmînd demonstrația lui I. Bogdan, au ajuns la același rezultat, cu diferențe cronologice, I. Bărbulescu admitînd ca punct de plecare al adoptării alfabetului chirilic veacul al XII-lea⁵, iar Al. Rosetti, veacul al XIII-lea⁶. În cartea sa despre limba română în secolele XIII—XVI, acest din urmă autor, studiază cuvintele românești din textele slavo-române (hrisoave domnești), în care ele apar sub forma unor nume românești de locuri (de ex. *Fîntînea*, *Direptate*, *Cetatea*, *Copăcel* etc.), porecle personale (*Cîrpitul*, *Bărbos*, *Ușurel*, *Ușur*, *Ușur* etc.), precum și meșteșuguri și demnități (*aurar*, *birar*, *vulpar*, *ciubotar*, *portar*, *spătar* etc.) și cu desinențe gramaticale românești⁷.

Rezultatul acestor studii asupra foneticii alfabetului chirilic adaptat la limba română se poate rezuma astfel: s-a scris românește în veacurile XIII—XIV (după Ilie Bărbulescu și în al XII-lea), a existat un punct de plecare al scrisului românesc în haină chirilică, cînd acest alfabet a fost împrumutat cu valoarea fonetică a literelor din limba medio-bulgară. Această adaptare ar fi rămas în scrisul românesc chirilic ca o tradiție grafică pînă la sfîrșitul epocii de folosire a literelor chirilice în românește. De aici rezultă un corolar: începuturile scrisului românesc datează din momentul adoptării alfabetului chirilic de către limba română, adică din veacurile XII—XIII sau al XIV-lea.

Socotim că în această demonstrație se ascunde o greșeală de metodă filologică. Analiza comparativă a valorii fonetice a literelor slave în medio-bulgară și în cuvintele românești din actele slavo-române din secolele XIV—XV nu poate duce la nici o concluzie asupra epocii în care s-a scris întii românește. Nu poate fi vorba de un punct de plecare al tradiției ortografice a scrisului chirilic în românește. Aceasta ar presupune o desprindere a scrisului românesc de cel slavon, urmîndu-și fiecare drumul deosebit, începînd de la data adoptării alfabetului slav de către limba română. Cît timp toate scrisorile de stat, cărțile de legi și acelea ale bisericii din țările române se redactau în slavonă, nu poate fi posibilă o astfel de desprindere a grafiei textelor românești de cele slavone interne. Tot ce știm despre limba română din secolele XIV—XV se rezumă la cuvintele românești intercalate în actele și cărțile slavone interne. Este de la sine înțeles că grafia

⁵ Ilie Bărbulescu, *Fonetica alfabetului cirilic în textele române*, București, 1904.

⁶ Al. Rosetti, *Limba română în secolele al XIII—XVI-lea*, București, 1956.

⁷ D. P. Bogdan, *Glosarul cuvintelor românești din documentele slavo-române*, București, 1946.

acestor cuvinte izolate urmează într-un tot pe aceea a contextului slavon, că fonetica alfabetului slav este aceeași pentru cuvintele slave și pentru cele românești intercalate.

Limba textelor slavo-române, începînd din secolul al XIV-lea este medio-bulgară; fiind vorba de o limbă literară, ea păstrează un aspect mai arhaic decît acela al limbii bulgare vorbite, limbă populară (neobulgară), în care *ѣ* are valoare de *e* și nu de diftong, și care introduce articolul post-pus. Prin urmare, cuvintele românești scrise cu chirilică, incluse în textele slavo-române de redacție medio-bulgară, folosesc grafia și valoarea fonetică a literelor din contextul slav.

Întocmai ca în acest context, în cuvintele românești *ѣ* are valoarea *i* sau *în*, *ѧ* înseamnă *e* sau *ia*, *Ѣ*, *ѣ* în interiorul cuvintelor înseamnă *ă* sau *î*, *ѣ* înseamnă *ea*.

Din aceste constatări rezultă că în secolele XIV—XV scrisul românesc chirilic (în formele sporadice de care am vorbit) este încă legat de scrisul slav din țările române, cu caracter de limbă literară și de cancelarie. Contactul scrisului românesc cu cel slavon nu este încă rupt în acea epocă.

Metoda cercetării valorii fonetice a literelor chirilice în românește nu poate fi un criteriu pentru data primelor texte românești scrise în alfabet slavon. Veacurile XIII—XIV, cînd se vorbea medio-bulgara nu pot fi socotite ca un terminus *post quem* pentru adoptarea alfabetului chirilic de către limba română, căci contactul culturii noastre cu limba slavo-bulgară nu s-a făcut numai într-un anumit moment, ci a fost continuu un lung șir de veacuri.

Evident că scrierea limbii române cu alfabet chirilic a urmat grafia bulgară, în evoluția ei, ca limbă literară și bisericească la noi. Dacă s-a scris românește și înainte de secolele XIII—XIV, atunci acele texte pierdute, care nu au ajuns la noi, întrebuițau desigur literele chirilice cu valoarea lor fonetică din vechea bulgară.

Pînă în veacul al XVI-lea nu s-a putut forma o tradiție grafică a scrisului românesc chirilic, deoarece acest scris avea un caracter sporadic, neoficial, nu era folosit decît în textele neculturale, dependente, cel puțin din punct de vedere grafic, de scrisul slavon, limba oficială a stăpînirii feudale⁸.

Contrar concluziilor lui I. Bogdan în studiul său amintit despre adoptarea alfabetului chirilic de către limba română, cuvintele românești intercalate în textele hrisoavelor slave ale domnilor români din secolele XIV—XVI, atît în Moldova, cît și în Țara Românească, prezintă o totală inconsecvență în grafia lor chirilică. Chiar în cuprinsul aceluiași act, la cîteva rînduri distanță, același semn este folosit pentru sunetele deosebite, sau, invers, același sunet este redat prin semne chirilice diferite. Vom da

⁸ Cf. P. P. Panaitescu, *Influența literară slavă la români. Cu prilejul unui studiu al d-lui Ilie Bărbulescu*, în „Revista istorică română”, II, 1932, p. 289—299 și P. Cancel, *Cînd au împrumutat românii alfabetul chirilic?* în „Lui N. Iorga, omagiu”, București, 1921, p. 67—70.

numai cîteva exemple, care se pot ușor înmulți, culese din documentele slavo-române⁹.

Pentru valoarea fonetică a lui ж: сжпатѣа, тжмна, гжсносж, folosit, deci, pentru sunetele echivalente lui *î*, *ân*, și *ă*.

Cîteva exemple din cele mai vechi documente din Țara Românească : сждство сѣдство înseamnă : *judet*, cuvînt adoptat de limba de cancelarie românească, adesea sub forma prescurtată : *sud*.

Ѣ egal cu *e*, precum și cu *ea*. неготина, нѣготина, колѣрина, колерина. Alte cîteva exemple de inconsecvență : кнѣзъ, кнѣзь. тисмена, тисмана, дабачици, дабжчици, чѣстники, чѣстниан, рѣкитиш, рѣкѣлец, рѣкоца, рѣдѣлци, батѣ, бату.

În documentele slave moldovenești : нѣтѣдѣлова, нѣмѣци, рѣдѣль, рѣдѣю, мовѣлж, царниж, рѣптѣрь.

De observat că asemenea inconsecvențe în scrierea cuvintelor românești corespund cu inconsecvențele ortografice din contextul slavon, în care ele sînt cuprinse.

Din aceste constatări se poate trage concluzia că în veacurile XIV—XV nu se formase încă o tradiție pentru scrierea în limba română cu alfabet chirilic. Această scriere în limba populară nu rupsesse contactul cu scrierea și ortografia limbii slavone interne, limba literară și de cancelarie a clasei stăpînitore și a statului feudal. Dependența scrierii românești de cea slavonă se constată nu numai din analiza cuvintelor românești din actele slavone, singurele „texte” românești ce posedăm pînă către sfîrșitul secolului al XV-lea, dar și din faptul că alte scrieri românești din această epocă nici nu posedăm, ceea ce arată marea lor raritate.

Această situație a limbii populare în primele veacuri ale orînduirii feudale în istoria României se explică și prin împrejurările tehnice relative la arta scrisului.

În evul mediu, în toate țările continentului nostru, scrisul nu era, ca mai tîrziu, un mijloc general de exprimare posedat de orice om cu o cultură chiar rudimentară. Domnii și boierii nu știau să iscălească (primele iscălituri domnești datează de la mijlocul secolului al XVI-lea, atît în Țara Românească cît și în Moldova¹⁰). Cu atît mai pușin cunoșteau scrisul membrii claselor neprivilegiate ținuți în ignoranță de sărăcia lor și de apăsarea feudală. Scrisul era în acele veacuri un meșteșug. Cine voia să scrie, se adresa scribilor (pisarilor, grămăticilor) publici. Faptul că scrierea era un meșteșug ca oricare altul se dovedește din calitatea caligrafică a tuturor documentelor și cărților (toate în limbă slavonă) provenite din Țara Românească și din Moldova, pînă la mijlocul secolului al XVI-lea. (În

⁹ Textele originale ale documentelor slavo-române din secolele XIV—XV, M. Costăchescu, *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, I—II, Iași, 1931—1932 ; I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, I—II, București, 1913—1914 ; P. P. Panaitescu, *Documentele Țării Românești*, București, 1938. Unele exemple extrase din D. P. Bogdan, *op. cit.*

¹⁰ Cea mai veche iscălitură a unui domn al Țării Românești, cunoscută azi, este aceea a lui Radu Paisie, pe un hrisov din 8 ianuarie 1539 (Academia R.P.R., *Documente privind istoria României, veacul XVI—2*, B. p. 257), iar în Moldova, a lui Despot Vodă din 1563 (*Ibidem, Veacul XVI*, 2, p. 163).

Transilvania situația era oarecum deosebită, deoarece acolo limba statului și a bisericii catolice era cea latină. Totuși și acolo cărțile bisericii, inscripțiile și actele cnezilor români se scriau în această epocă în slavonește.)

Textele frumos scrise în semiuncială slavonă, cu o caligrafie artistică, chiar când lipsește numele scribului, arată clar că au fost alcătuite de un artist specialist al scrisului. Un număr de membri ai olasei stăpînitoare știau slavonește, dar pentru scrierea ei recurgeau la acești meșteșugari caligrafi care erau scriitori ai limbii slavone și depindeau, în această epocă, de curtea domnească, de boieri și de mănăstiri, adică de centrele în care predomina cultura veche slavonă. Numai mai târziu meșteșugul scrisului și-a lărgit sfera de activitate, în mediile orășenești și printre intelectualii satelor¹¹.

Aceasta nu exclude existența în acea epocă a unor texte românești, dintre acelea care nu sînt destinate păstrării: bruiioane premergătoare textelor slavone, raportate, scrisori particulare. Nici una dintre acestea nu s-a păstrat. Trebuie să ne mulțumim cu cuvintele proprii, cu titluri de dregători, cu cîteva întorsături de fraze în interiorul actelor slavone ieșite din cancelarii și din bisericile ortodoxe. Toate aceste fragmente românești sînt dependente de scrisul slavonesc, din punctul de vedere al ortografiei. O tradiție grafică a scrisului chirilic românesc nu se întrevide încă, pînă către sfîrșitul secolului al XV-lea (epocă ce reprezintă, cum s-a văzut, sfîrșitul fărămițării feudale). Abia de atunci începe folosirea limbii populare românești pentru scrieri care se păstrează, destinate deci unei colectivități; acte publice, cărți literare, bisericesti. Tot abia de atunci începe descătușarea scrisului românesc chirilic de cel slavon, în privința ortografiei.

★

Deși nu ni s-a păstrat, dinainte de sfîrșitul secolului al XV-lea, nici un act, nici o inscripție, nici o carte scrisă în românește, totuși avem cîteva indicații indirecte că asemenea scrieri au existat.

Cea mai veche informație despre unul sau mai multe texte scrise în românește se află în manualul „Despre scriere“ al lui Constantin Kostentchi, denumit „Filozoful“, scriitor sîrb care a redactat acest manual de ortografie chirilică în jurul anului 1420.

Vorbînd despre învățătorul său, patriarhul de Tîrnovo (în Bulgaria), Eftimie, Constantin „Filozoful“ spune că faima acestui ierarh bulgar se întinde „pînă la rîul Marița, și în părțile Scitiei, și în Zagorie“.

După interpretarea autorizată a istoricului C. Jireček, Scitia trebuie înțeleasă ca regiunea de la nord de Dunăre (iar Zagoria este Bulgaria dintre Dunăre și munții Balcani). Rezultă de aci că autorul sîrb avea legături, primea informații din țările române. În capitolul al X-lea, consacrat literei slavone *ѣ* Constantin spune că această literă reprezintă întotdeauna un diftong (*ea*), și nu trebuie confundată cu *e*, cum facunii scriitori,

¹¹ Vezi mai jos, Partea a IV-a, capitolul 2.

și ca argument adaugă : „Așa, în limba română (*власкыимъ языкомъ*), se ortografiază (se scrie corect : *праворешн*), *bea* (Ѣ) cu *ѣ* și *nu* cu *e*“¹².

Este vorba de verbul românesc *a bea*, de ortografierea lui în alfabet chirilic. Constantin filozoful cunoștea limba română, văzuse texte scrise în românește cu alfabet chirilic, și extrăsese din ele un exemplu. De vreme ce autorul sârb afirmă că există o regulă ortografică a folosirii literii *ѣ* în scrierea limbii române, era necesar ca el să fi cunoscut mai multe texte românești și să nu se fi mărginit la unul singur, care putea fi greșit.

Socotim că mențiunea aceasta într-o carte cu caracter gramatical formează cea mai veche mențiune documentară despre existența unor texte românești în chirilică.

Sînt și unele date și mai vechi despre folosirea unor scrisori sau note scrise în românește, dar acestea nu au precizia mențiunii lui Constantin filozoful și pot da naștere la diferite interpretări. Astfel, în 1396, episcopul Transilvaniei Maternus scrie municipalității din Sibiu că regele Ungariei Sigismund a trimis un sol al său lui Vlad, domnul Țării Românești. Episcopul cere sibienilor să trimită și ei, împreună cu solul regal, pe un bărbat priceput, care va avea calitatea de sol al Sibiului, către același domn muntean. Acest sol al orașului „să fie cunosător al limbii române“ (idiomate Olachali suffultum), și să cerceteze în taină despre turci „și alte noutăți, pe care veți binevoi să ni le transmiteți și nouă“¹³.

Este de observat că solul sibian urma să știe românește, nu slavonește. Socotim că, deși o parte a însărcinărilor lui se puteau îndeplini pe cale orală, este exclus ca instrucțiunile soliei ce trebuia prezentată domnului vecin, răspunsurile acestuia, informațiile culese, transmiterea lor pentru episcopul Transilvaniei să nu necesite și texte scrise, bineînțeles în românește, limba pe care o știa solul și pentru cunoștința căreia fusese designat ca trimis diplomatic.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea posedăm două informații despre niște acte scrise românește. În 1485 Ștefan cel Mare se închină ca vasul regelui Poloniei, Cazimir, la Colomiia, în Pocuția, și conform obiceiului se încheie cu acest prilej, între cei doi suverani, un tratat de alianță. Textul tratatului s-a păstrat în arhivele polone, în trei exemplare contemporane, unul în slavonește și două în latinește¹⁴. Pe exemplarul latin se află următoarea însemnare : *Haec inscriptio ex Valachico in latinum versa est, sed rex Ruthenica lingua scriptam accepta*. („Acest act a fost tradus din românește în latinește, dar regele a primit exemplarul scris în slavonește“.) Pe celălalt exemplar latin, exemplarul destinat regelui polon, se află de asemenea o însemnare arătînd că versiunea aceasta a fost tradusă din slavonă (*ruthenica lingua*). A existat, cu prilejul elabo-

¹² Constantin Kostenetchi, Сказаніе изъявлено о писменех („Expunere despre scriere“), ediția D. Anghelov ; Стара българска литература („Vechea literatură bulgară“), Sofia, 1922, p. 532—533, 536—537. Cf. și G. Pascu, *Istoria literaturii și limbii române din secolul XVI*, București, 1921, p. 10.

¹³ F. Zimmermann, C. Werner, G. Müller, *Urkundenbuch*, III, Sibiu, 1902, p. 165—166.

¹⁴ I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, II, București, 1914, p. 370—378.

rării tratatului moldo-polon, un bruion, un text premergător scris în românește pentru uzul domnului Moldovei și al curții sale, care știau desigur slavonește, dar pentru o materie așa de delicată de care depindeau situația și libertatea țării lor aveau nevoie de un înscris al cărui înțeles să nu dea naștere la interpretări nesigure și diverse. Numai limba maternă le oferea un teren sigur în acest sens. O confuzie a cancelariei în redactarea notiței despre prototipul „valah“, confuzie între română și slavonă, limba oficială în țările române, nu poate fi vorba, căci autorul însemnării face o deosebire limpede, în aceeași frază, între limba română (*valachico*) și slavonă (*ruthenica lingua*).

Această știre despre existența unui bruion românesc al tratatului de la Colomiia, folosit ca ajutător pentru redacția definitivă, după redactarea căreia nu a mai fost păstrat în arhive, ne deschide perspective asupra scrisului românesc din secolul al XV-lea.

În acest veac limba română era folosită și în cancelaria domnească, pentru acte care nu rămân, dar care se află în chip necesar la baza emiterii actelor de stat ¹⁵.

Zece ani mai târziu, se află în registrele de socoteli ale orașului Sibiu, pe anul 1495, însemnarea, în latinește: *sacerdoti wallachicali pro diversis litteris eodem linguagium scriptis dedit dominus magister civium florinos...* („Judetul orașului a dat... florini unui preot român pentru alcătuirea mai multor scrisori în aceeași limbă (a lui)“ ¹⁶).

Scrisorile oficiale, tratate, acte comerciale, dintre țările române (Țara Românească și Moldova) și orașele ardelene, în veacul al XV-lea erau de obicei redactate în slavonește, câteodată și în latinește. Nu cunoaștem, în cuprinsul acestei corespondențe, scrisori românești, dar și de acestea trebuie să fi fost, dovadă indicația precisă din socotelile Sibiului. Ele nu s-au păstrat în arhive, pentru că reprezentau interese momentane, acte care nu trebuiau să fie conservate.

În afară de aceste știri destul de puține, cercetătorii vechii noastre literaturi au încercat să interpreteze și alte câteva informații din secolul al XV-lea, ca formînd dovezi despre scrisul românesc în acea vreme, pe care însă nu le putem reține. Una din ele ar fi cîntecul de luptă al lui Ștefan cel Mare, alcătuit de însuși marele domn, în versuri românești și copiat de învățatul mitropolit Dosoftei cu mîna lui pe o Psaltire din 1670 ¹⁷. Versurile, cu ritmul poeziei românești din secolul al XIX-lea dinainte de Eminescu, n-au fost niciodată văzute de nimeni, afară de singur Hasdeu, care le-a publicat și, desigur, lucrul nu este unic în activitatea acestui talentat scriitor, le-a alcătuit el însuși ¹⁸.

De asemenea, s-a dovedit că privilegiul de negoț acordat de sultanul Baiazid II, în 1489, negustorilor din Polonia nu a fost redactat în ro-

¹⁵ Cf. I. C. Chițimia, *Les plus vieilles traces de la langue roumaine*, în „Româno-slavica“, I, Praga, 1948, p. 117—127.

¹⁶ Șt. Meteș, *Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Ardealul pînă în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1921, p. 6, nota 1 și S. Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediția a II-a, Sibiu, 1930, p. 219.

¹⁷ Publicat de B. P. Hasdeu în ziarul „Buciumul“, II, 1864, p. 856.

¹⁸ Sextil Pușcariu, *loc. cit.*, le socotește totuși autentice.

mânește, cum spune un inventar de mai târziu al arhivelor regale polone. Actul a fost regăsit în arhive și este alcătuit în limba italiană medievală, ușor de confundat de un neștiutor cu limba română¹⁹. De altfel, dintru început se ridică o îndoială : de ce ar fi scris sultanul regelui Poloniei în limba română, care nu era o limbă internațională nici măcar pentru tranzacțiile comerciale.

În sfîrșit, o scrisoare din 1475, din Buda, scrisă de un neamț în limba lui, vorbește despre izbînda lui Ștefan cel Mare asupra turcilor și adaugă că s-a primit o scrisoare în românește (*wallachisch geschriben*) despre luptele din Asia (informațiile erau false). Autorul german nu văzuse scrisoarea, dar îi vorbise despre ea un compatriot de al său ; nu o primise nici acesta, dar afirma că o văzuse. Informația provine de la oameni care nu știau românește, dar auziseră despre vești venite din Moldova, foarte probabil în limba slavonă, limba literară a acelei țări²⁰.

Oricît de puține ar fi informațiile ce le posedăm despre existența unor scrieri în românește în veacul al XV-lea, din cele oțeva indicații amintite, cîte nu pot fi puse la îndoială, rezultă că s-a scris românește în acel veac. Limba poporului nu era încă, pe atunci, un instrument de cultură, nu se întrebuița pentru scriptele cu un oarecare grad de permanență, care se păstrează, și nu se dezrobise încă în privința variațiilor ortografice de scrisul slavon.

Cînd această dezrobire s-a produs, cînd aproape simultan s-a început a se scrie românește în cărțile bisericești, în cele populare de circulație universală, în inscripții, în scrisori și contracte, aceasta a însemnat o revoluție culturală, rezultatul unei răsturnări de valori în viața socială a feudalismului românesc.

Dar revoluția culturală, în primele ei manifestări de la întiile ei traduceri din slavonește, trebuie să fi pornit de la ceva. Acești traducători, care începeau să scrie cărți românești tîlmăcind opere grele, poetice, ca *Psaltirea*, știau că se poate scrie și cum se scrie românește. De aceea, vechile și umilele însemnări românești, pe care de obicei după folosirea lor momentană se distrugneau, au locul lor în istoria culturii românești. Deși necunoscute și pierdute, ele stau la temelia revoluției cu care începe dezrobirea scrisului în limba populară.

¹⁹ I. C. Chițimia, *op. cit.*

²⁰ N. Iorga, *Acte și fragmente*, III, p. 95 ; cf. același, *Istoria Românilor*, IV, p. 437.

TEXTELE ROTACIZANTE MARAMUREȘENE

Manuscrisele. Astăzi toți lingviștii sînt de acord că cele mai vechi texte cunoscute scrise românește sînt traduceri (din slavonește) ale cărților bisericești care formează un grup caracterizat prin fenomenul dialectal al rotacismului (*n* intervocalic înlocuit cu *r* sau cu *nr.* : *bire*, *sărătate*, *buîră*, *cire*, *menre*)¹, îmbinat cu folosirea lui *r* sonans sau vibrant², și cu numeroase împrumuturi lexicale unghurești. Aceste texte, prin caracterele amintite, formează un grup distinct și sînt următoarele :

a) *Codicele Voronețean* (manuscrisul românesc nr. 448 al Academiei R.P.R.)³, provenind de la mănăstirea Voroneț, cuprinde „Apostolul” și „Epistolele” ;

b) *Psaltirea Scheiană* (manuscrisul românesc nr. 449 al Academiei R.P.R.)⁴ provine din biblioteca D. Sturdza Scheianu, cuprinde „Psaltirea” urmată de cîntările scriptuare și de Simbolul Credinței ;

c) *Psaltirea Voronețeană* (manuscrisul românesc nr. 693 al Academiei R.P.R.)⁵ cuprinde „Psaltirea” în text paralel slav și românesc ;

d) *Psaltirea Hurmuzachi* (manuscrisul românesc nr. 3077 al Academiei R.P.R.)⁶ cuprinde „Psalmi” fără cîntările scriptuare, provine din biblioteca lui E. Hurmuzachi⁷.

S-a dovedit că toate aceste manuscrise, afară de *Psaltirea Hurmuzachi*, sînt copii ale unor manuscrise mai vechi⁸. Din cercetarea paleografică a manuscrisului *Psaltirii Voronețene*, putem afirma că această

¹ Cf. Al. Roseti, *Limba română în secolele al XIII-lea — al XVI-lea*, București, 1956, p. 108—113.

² *Ibidem*, p. 116—117.

³ Ed. I. G. Sbiera, *Codicele Voronețean*, București, 1887.

⁴ Ed. cu facsimile, I. Bianu, *Psaltirea Scheiană*, I, București, 1889 și I. A. Candrea, *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltire din secolele XVI și XVII*, 2 vol. (studiu și text), București, 1916.

⁵ Publicată de G. Giuglea, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, XI, 1910, p. 444—467 ; XII, 1911, p.194—209, 475, 487 și de G. Gălușcă. *Slavisch-rumänisches Psalterbruchstück*, Halle, 1913.

⁶ Pînă acum nepublicată.

⁷ Pentru toate aceste manuscrise, vezi și N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, I, București, 1940, p. 49—53.

⁸ Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 53.

1. А. мнлау лшн онд ѿ не мнл
л шемъ. кс мн мн оу тоу лп лх
моу н. б. доу рен. тоу при. мнн л
мнсс оу ф лт моу мостр дс
понос л ш. оу рн доу понос л
пох рашн л ш р д. кс мнн л ш
ъ с л ш ф р оу фи. л ш р оу мнн. рн
с е с мн л а е м н л ш к с е м оу
л ш в р оу. ф н д о н оу л ш р д мнн к с
л доу л с г а ш м р н л о р ш п р е мнн
м ш м н л а ш н ц и н л оу в р оу. к с н
л оу с с а в р а м б н л ш т е в оу л оу л ш р о.
п р е мнн. л а т л ш м н к а в р оу м е к л.
в а л ш т е р к а с оу. ф л е т л м оу с р
т б н е ш л р и т ш. б л в н т оу е д
м н оу к а р е л e n a o u d a t ш m o n v o
р л ш н д м ц и м o r ш л l ш r d. с оу ф
и е м o a c t p e k a t a c e р в к e б л e n
с e d e k a r c. l v b n v b t o r n l ш r b n
l s v r b n c e l l ш n n o n i l l. n t o u
и ц и ф оу м. ш с у т о р ю л v n o c b d.
л оу м e l e l o u d и n e z b. т e d x ф
к оу т e r ю ш. ш и t a m n t o u z b.
ш л к ш т o r ш п р e d з m o u л d.
ш к d l ш c i z m n. m o c c e v l k l b t m
л н л ш. v n i m d x. l i c r l m e. d v l d

Fig. 1. Psaltirea Hurmuzaki. Ms. românesc 3077, p. 111.

copie s-a alcătuit în Moldova, în secolul al XVI-lea, mai probabil în a doua jumătate. Într-adevăr, această datare se raportează la scrierea semiuncială mică și dreaptă folosită în manuscrisele slave numai în Moldova. *Psaltirea Scheiană* și *Codicele Voronețean* sînt scrise tot în semiuncială, însă cu influență de cursivă, scris caracteristic pentru a doua jumătate a secolului al XVI-lea în manuscrisele din Transilvania. Cît privește *Psaltirea Hurmuzachi*, ea se deosebește și ca filigrane (despre care vezi mai jos) de celelalte trei texte. Scrisul este nereglat, cu litere semiunciale amestecate mult cu cursive, l-am putea numi un scris lipsit de tradiția grafică a marilor mănăstiri, un scris specific pentru manuscrisele slave ardelenesti și maramureșene, care se întinde pe un spațiu de mai multe secole⁹. *Psaltirea Hurmuzachi*, cum a arătat în chip convingător I. A. Candrea, este manuscrisul original al traducătorului din slavonește și nu o copie¹⁰.

Nu vom introduce în această listă a celor mai vechi texte românești alte cîteva texte și fragmente rotacizante cunoscute, care ar putea fi de origine mai nouă.

Este evident, din cauza asemănării dialectale și a stadiului unitar al limbii acestor patru texte, că ele reprezintă resturile ajunse pînă la vremea noastră ale unui curent unitar de traducere și de răspîndire a scrierilor bisericești în limba română. Asemenea manuscrise, pe hîrtie, folosite zilnic în biserici, nu se păstrează multă vreme și numai rare resturi pot supraviețui uzurii timp de mai multe secole. Nici chiar cărțile de cult tipărite în secolul al XVI-lea în cîteva sute de exemplare nu s-au păstrat complet și cele care au ajuns pînă la noi se păstrează doar în unicate sau în trei-patru exemplare cel mult. Așadar, a fost un curent de traduceri și de răspîndire a acestor texte rotacizante, de proporții mult mai mari decît slabele urme pe care le posedăm.

Datarea și localizarea textelor rotacizante enumerate mai sus urmează să lămurească această problemă capitală a istoriei culturale românești.

Localizarea textelor rotacizante. Asupra locului unde au fost traduse cele patru texte de care ne ocupăm, argumente serioase de ordin lingvistic ne indică Maramureșul și nordul Transilvaniei. Cel mai însemnat este fenomenul rotacismului, care se întîlnește în secolele XVI—XVII în scrisorile provenite din Maramureș și astăzi chiar sporadic în Țara Oașului¹¹.

⁹ P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din biblioteca Academiei R.P.R.*, I, București, 1959, p. XI. *Psaltirea Hurmuzachi* cuprinde însemnări de ale cititorilor, din secolele XVI—XVII, unele în slavonă, *ѤРОДЗЪДАД НЪЕМНИК(Ъ)НМА НЕКНТА ПЪ* („Iată, am dat simbriașului, anume Nichita, 82 (de aspri“) (f. 125); *СНА КИНГА ШЦА* „Macarie și mă rugo molitvă-te ca lui dumnezău din cere, ca mai marelui nostru“ (ortografie moldovenească, sec. XVI), f. 125; *АЗЪ СМАЪ* „pan Toader marele bolearin și după aceea...“ (pe copertă, fața din urmă, scris moldovenesc).

¹⁰ I. A. Candrea, *op. cit.*, I, p. L—LIII; Al Rosetti, *op. cit.*, p. 53.

¹¹ La Cuhea, pe valea Izei, în 1957, am auzit pe un tînăr spunînd că bătrîni vorbeau odinioară cu *cire, bire*, „dar acum am învățat toți rumânește“.

Particularitățile fonetice, ca *r* sonans (scris *rr* în vechile texte rotacizante), pe lângă unele elemente fonetice comune cu Moldova: sunetul *ğ*, în *gicem*, scris *dzicem*, existența unor ungurisme specifice în vocabularul vechilor texte rotacizante, ca: *a felului*, *fuglu*, *hălăstui*, *izeclean*, *utăluitoriu*¹², ne îndreaptă spre Maramureș, unde găsim întrunite aceste aspecte de limbă. Alături de aceste observații ale lingviștilor care au studiat vechile texte rotacizante¹³, trebuie să accentuăm și marele număr de cuvinte de origine slavă din textele acestea, care provin exclusiv din ucraineană și polonă.

Iată câteva exemple luate din lexiconul *Psaltirii Scheiene*: *plască* („mantie“), *nenăvidește* („urăște“), *tătușii* („părinții“), *severul* („nordul“), *podnožia* („talpa“), *uclani* („a se abate“), *postîmپی* („a se apropia“), *ostîmپی* („a se depărta“)¹⁴.

Fiecare dintre aceste fenomene de limbă luat separat depășește regiunea Maramureșului; astfel rotacismul se întinde și în Țara Oașului, în Țara Moților, în nordul Transilvaniei¹⁵. Pronunțarea lui *ğ* și *dz* se întâlnește și în Moldova, împrumuturi din vocabularul unguresc și la românii din Transilvania, și din vocabularul ruteano-polon în Moldova de nord, dar, luate împreună, ele concordă toate numai pentru Maramureș. Numai acolo avem în același timp și rotacismul, *r* sonans, *ğ* (*dzice*), alături de o puternică influență lexicală ungurescă și a limbii ucrainiene și poloneze. De aceea, trebuie să înlăturăm din aria în care s-au scris primele texte în limba română Munții Apuseni, Țara Oașului și o mare parte a Transilvaniei de nord, regiuni în care influența limbii ucrainiene este mai slabă și în care, în genere, nu se aud sunetele „moldovenești“¹⁶.

Dacă studiul limbii ne duce în chip necesar la această concluzie, ea este întărită și de faptele de ordin istoric-social. Maramureșul a fost în primele decenii ale secolului al XVI-lea și în parte și după aceea o țară de feudalism românesc, pe când în dioceza Oradiei cu Munții Apuseni și în comitatele vecine din estul și sudul Maramureșului predominau marile domenii ale bisericii catolice, ale feudalilor mari de la curtea regală. Maramureșul cuprindea mici mănăstiri ortodoxe stăpânite de feudații locali, pe când în regiunile vecine, cu unele excepții, predomina stăpânirea feudală a bisericii catolice. Aceste condițiuni sociale, asupra cărora vom reveni

¹² I. A. Candrea, *Psaltirea Scheiană*, I, p. XCII.

¹³ *Ibidem*, p. LXXIX—XCIII; Sextil Pușcariu, *Zur Rekonstruktion des Urrumänischen*, extras din „Festschrift Meyer Lübke“, I, Halle, 1910, p. 31—42; Al. Rosetti, *Limba română în secolele al XIII—XVI-lea*, p. 105—107, 183—184, 186.

¹⁴ P. Olteanu, *Contribuții la studiul elementelor slave din cele mai vechi traduceri românești*, în vol. „Limbă și literatură“ al Societății de științe istorice și filologice, VI, 1962, analizează amănunțit elementele lexicale slave din textele românești rotacizante. Ipoteza autorului după care scriitorii acestor texte maramureșene ar fi tradus după manuscrise slave moraviene sau slovace ar trebui verificată prin comparația cu numeroasele manuscrise slave bisericești (în parte din secolul XV), provenind din bisericile maramureșene, azi aflate în Biblioteca Academiei R.P.R., seria slavă, și în Biblioteca de stat din Sibiu, descrise de I. Roman.

¹⁵ Sextil Pușcariu, *op. cit.*

¹⁶ S. Pușcariu, *op. cit.*, a lărgit aria textelor maramureșene și dincolo de margi-nile Maramureșului.

pe larg, au făcut cu puțință în Maramureș o mișcare culturală românească de neconceput în comitatele din vecinătate.

Faptul că vechile texte rotacizante sînt scrise într-un dialect redus ca răspîndire geografică, arată că opera de traducere a cărților bisericești, din care fac parte, a fost rezultatul unei inițiative datorite bisericii feudale locale și nu unei biserici episcopale, a diocezei de țară sau de provincie mai mare. Aceasta indică iarăși Maramureșul, țară cu autonomie românească, oarecum izolată.

Trebuie să ținem seamă de faptul de ordin general că înlocuirea limbii slavone cu cea românească înseamnă o alunecare de la tradiția păstrată de marea boierime, de curtea domnească și de marile mănăstiri. De aceea începuturile curentului cultural care a promovat această schimbare nu trebuie căutate în focarele culturii feudale, ci, dimpotrivă, în provincii excentrice, unde se putea naște un asemenea curent sprijinit pe mica nobilime și pe intelectualii satelor, adică tocmai cazul Maramureșului.

Datarea primelor traduceri. Problema începuturilor scrisului românesc este în primul rînd o problemă a cauzelor care au determinat această schimbare în vechea noastră cultură. Dar pentru a putea căuta împrejurările sociale și de cultură care au determinat biruința limbii române este, firește, necesar să fixăm cadrul geografic cronologic al fenomenului, pentru ca, după aceea, să putem studia împrejurările sociale dintr-un anume loc, într-o anumită vreme. În ceea ce privește locul, cercetările lingvistice completate cu considerațiile sociale expuse mai sus duc la o indicație destul de precisă: Maramureșul ca centru al vechiului curent de traduceri în limba română.

Dar datarea fenomenului cultural prezintă greutăți mai mari: putem afirma că în această privință datele lingvistice sînt neîndestulătoare. Cei mai mulți istorici, istorici literari și filologi, care s-au ocupat cu datarea vechilor texte rotacizante, au pornit, cum am văzut, de la ideea preconcepută a unei influențe husite, catolice sau luterane asupra culturii românești, care ar fi inițiat curentul de traduceri și au datat textele după epoca în care aceste influențe s-ar fi putut manifesta. Metoda de cercetare științifică cere însă procedeu invers: întii să fixăm aspectul fenomenului cultural în cadrul geografic și cronologic, și numai după aceea să studiem cauzele sale.

Limba vechilor texte rotacizante nu ne poate da o dată precisă, pentru că limba evoluează încet și deosebiri esențiale, mai ales în vremile de cultură puțină, cum a fost perioada feudală, se produc la secole de distanță.

Putem socoti ca dobîndite pentru știință rezultatele aduse de studiile lui O. Densusianu și mai ales de ale lui Al. Rosetti, după care vechile texte rotacizante nu prezintă deosebiri în privința stadiului de dezvoltare al limbii, nici în fonetică, nici în morfologie, față de textele datate din secolul al XVI-lea ¹⁷.

¹⁷ Cf. Al. Rosetti, *Recherches sur la phonétique du roumain au XVI-ème siècle*, Paris, 1929, p. 35 și urm., polemică cu I. A. Candrea asupra acestei chestiuni.

În privința lexicului, este firește greu să deosebim cuvintele arhaice de cele dialectale. Există adică în vechile texte rotacizante cuvinte care nu se mai regăsesc în textele sud-ardelene, tipărite de Coresi la Brașov, sau în altele similare, dar e posibil ca lipsa aceasta să se explice prin caracterul strict dialectal maramureșan în secolul al XVI-lea al acelor cuvinte și nu prin vechimea mai mare a textelor. Nu avem, e drept, destul material comparativ; în cele câteva scrisori românești maramureșene din arhivele Bistriței de la sfârșitul secolului al XVI-lea lipsesc o sumă de cuvinte rare din textele vechi rotacizante, ceea ce nu este însă hotărâtor, căci vocabularul povestirilor și imnurilor bisericești este mai bogat ca al scrisorilor.

Totuși, aceste argumente lingvistice nu pot determina decât un *terminus ad quem* pentru datarea textelor rotacizante. Aceste texte pot fi datate din veacul al XVI-lea, dar eventual și mai înainte. Nici Al. Rosetti, nici un alt lingvist, nu au dovedit că fonetica și morfologia, ca și vocabularul vechilor texte rotacizante sînt exclusiv din veacul al XVI-lea și nu au stabilit datarea lor pe baza unei comparații cu un material de texte din secolul al XV-lea, arătînd că limba din veacul precedent ar avea alte particularități și deci nu am putea admite datarea textelor de care este vorba și din acea vreme.

Dimpotrivă, însuși Al. Rosetti, studiind limba română din veacul al XV-lea pe baza fragmentelor românești aflate în textele slavone din acea vreme, ajunge la următoarea concluzie: „Cu excepția notației lui ģ¹⁸, care e atestată în mod normal în toate textele din secolul al XVI-lea, constatăm că trăsăturile caracteristice ale limbii din secolele al XIII-lea—al XV-lea sînt asemănătoare cu ale limbii din veacul al XVI-lea, repartiția dialectală a faptelor fiind aceeași în aceste două perioade. În consecință, putem spune că în răstimpul dintre secolul al XIII-lea și secolul al XVII-lea, aspectul limbii române este unitar. Uniformitatea aceasta este, desigur, în parte numai aparentă și datorită lipsei noastre de informație mai amănunțită. Căci pentru secolele al XIII-lea și al XIV-lea nu dispunem aproape de nici o informație, iar datele din secolul al XV-lea sînt foarte sărace”¹⁹.

Tinînd seamă de aceste considerații, și așezîndu-ne pe o poziție de prudență științifică, vom putea trage concluzia că studiul limbii vechilor texte rotacizante nu ne poate procura o datare sigură. După limbă, aceste texte pot fi din prima jumătate a secolului al XVI-lea; se admite că ele au slujit de izvor tipăriturilor lui Coresi în a doua jumătate a veacului, — dar *terminus post quem* poate fi așezat măcar în a doua jumătate a veacului al XV-lea. Din punct de vedere lingvistic nu există nici o piedică împotriva datării acestor texte din ultimul deceniu al secolului al XV-lea sau din primele două decenii ale secolului al XVI-lea, deci înainte de pătrunderea Reformei din Transilvania²⁰.

¹⁸ Al. Rosetti, *Limba română în secolele al XIII-lea—al XVI-lea*, p. 48: ģ moldovenesc nu apare cu un semn grafic deosebit în cuvintele românești (moldovenesti) incluse în textele documentelor slave din secolul al XV-lea, ci este redat prin * ceea ce dovedește că sunetul exista în limba vorbită.

¹⁹ *Ibidem*, p. 48.

²⁰ Al. Rosetti, *Despre data primelor traduceri românești de cărți religioase și despre curentele culturale din secolul al XVI-lea*, în „Limba română”, X (1961), p. 241—245.

Acestea sînt rezultatele, destul de elastice, în privința datării, pe care ni le pot furniza studiile lingvistice. Pe lângă acestea, este de ținut în seamă și faptul că vechile traduceri maramureșene au fost folosite de Coresi în tipografia sa, unde au fost corectate și modificate din punct de vedere dialectal²¹. Aceasta arată că în vremea lui Coresi, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, textele maramureșene erau încă vii, adică folosite în bisericile unde au fost găsite de orînduitorii tipografiei din Brașov. Circulația pe atunci a unor asemenea texte manuscrise nu poate să fi fost veche de un veac și jumătate, din perioada husită, ci constituie față de opera tipografică a lui Coresi o continuitate²².

Așadar, socotim, bineînțeles cu multă aproximație, că începutul curențului de traduceri ale textelor maramureșene trebuie fixat cel mai tîrziu la sfîrșitul veacului al XV-lea.

Lexicul textelor maramureșene reflectează o societate feudală cu resturi ale orînduirii obștilor satești: societatea cnezială din Maramureș, care dispare acolo în secolul al XVI-lea, prin pătrunderea feudalismului din regatul unghuresc.

Exemplele ce urmează, extrase din lexicul vechilor texte maramureșene, nu urmăresc stabilirea unei cronologii a acestor texte, ci numai fixarea mediului social în care s-au produs. În privința terminologiei sociale, termenii: *gînt*, *gînture* (și în *Psaltirea Scheiană* și în *Codicele Voronețean*), în sens de „neam“, termeni care privesc resturi ale orînduirii gentilice, schimbați în tipăriturile lui Coresi cu termenul: *rude*. *Giudețul* este în *Psaltirea Hurmuzachi* „boierul“, „seniorul“ în general, deci cîrmuitorul și judecătorul domeniului feudal (dar în *Psaltirea Scheiană* apar și *boiarii*, termen care nu este folosit în Transilvania). *Ocina* este stăpînirea ereditară a pămîntului și textele vechi rotacizante au pe lângă aceasta și o terminologie specifică pentru moștenirea pămîntului: *ocinătoare*, *moștenire*, *a ocina*, *a moșteni* (*Codicele Voronețean*). Aceleași locuri din *Psaltirea Scheiană* care au cuvîntul *ocină* sînt redată în *Psaltirea Hurmuzachi* prin *parte*, care reflectă o organizație de stăpînire în devălmășie; *agrele* sînt și ele părțile de moșie.

Expresiei: „nu cu sile“ din *Biblia* de la 1688 îi corespunde în *Codicele Voronețean*: „nu cu *vamă*“, căci pentru acei oameni „vama feudală“ (dijma) este forma specifică a silniciei. *Șerbul* este și „robul“ și „sluga“; vocabularul textelor maramureșene nu cunoaște nici pe *iobag*, nici pe *vecin* și socotim că aceasta se datorește faptului că, deși erau iobagi din Maramureș în secolul XIV—XVI, totuși ei nu se distingeau clar din punct de vedere social, nefiind legați de glie, deci liberi de a se strămuta. În *Psaltirea Scheiană* lipsește termenul *domn* (este însă „doamnă“ și „a domni“). *Domn* în *Psaltirea* lui Coresi înseamnă „nobil“, „stăpîn“, corespunde cu *boiarii* *Psaltirii Scheiene* și cu *giudețul* din *Psaltirea Hurmuzachi*. Există însă *cnezul* (*Psaltirea Hurmuzachi*), egal cu *giudețul*, deci stăpînul feudal local. „Mișelul“, „supusul“, îi datorește credință; cel ce frînge legămîntul feudal, este „hiclean“, „necredincios“.

²¹ Vezi Partea a III-a a prezentului studiu.

²² Cf. P. P. Panaitescu, *Interpretări românești*, București, 1947, p. 235.

Din terminologia agricolă aceste texte nu cunosc *plugul*, noțiunea respectivă este redată în *Codicele Voronețean* cu un termen, desigur foarte arhaic, *plugarul* se numește *lucrătorul*. Dar, în genere, întâlnim numeroși termeni agricoli: *sămăna, răsădi, țerină, verză, vir* („vin“).

În *Psaltirea Scheiană hrana* prin excelență este „grîul“, grîul redă în acest text noțiunea de hrană în general.

Din punct de vedere politic, traducătorii, știau că *țera, țerina* — sînt numele stăpînirilor politice. Din terminologia militară *oaste* înseamnă „război“ (*Psaltirea Scheiană*), armata este „glotirea“, priveghere este „straja“ și avem și *timpanu* („toba“), *arc, bucină* (corespunde cu „trîmbița“ la Coresi), *tolba*. Folosirea termenului *gloată, oaste*, este un semn că societatea în care s-au făcut traducerile nu cunoștea marile oști feudale, ci mai mult cetele, gloatele mici. La aceeași sugestie ne duce și termenul *stegariul*, „comandant de oaste“ în genere, care este (în *Psaltirea Voronețeană*) șeful banderului feudal, nu comitele regal. Din punct de vedere cultural și religios, reținem termenii: *hîrtia, cartea, cartulariu, tălmăcie, piscupia* („episcopie“).

Din aceste scurte observații nu reiese ca justă concluzia lui N. Iorga, singurul istoric care a cercetat din punctul de vedere al istoriei sociale lexicul textelor vechi maramureșene: „În alegerea cuvintelor prin care se exprimă noțiunile de cultură și de viață socială din Scriptură, se vede cercul sătesc, țărănesc, conservativ, în care trăia traducătorul“²³.

Traducătorii care folosesc curent termenii: *uric*, („pămînt cu privilegiu“), *cetate, gospodin, stegar, hiclean, a domni, ocină, giudeț* (cu înțeles de „stăpîn cu drept de judecată“), nu trăiau într-un mediu exclusiv de obști sătești, ci mai ales într-un mediu feudal. Nu este însă mediul mării feudalității, ci al unei mici nobilimi locale, care a păstrat obștea pe ginturi, unde boierul nu este „domnul de pămînt“, ci „giudețul“ local și cneazul care cîrmuiește pe cei ce lucrează pămîntul folosit „în parte“ și conduce ca stegar micile cete cu buciune. El este stăpîn pe uric și ocină, pămînt moștenit.

Limba textelor vechi rotacizante corespunde unui anumit stadiu al feudalismului, care se potrivește cu situația din Maramureș în secolul al XV-lea și la începutul secolului al XVI-lea (în genere pînă la răscoala condusă de Gheorghe Doja, despre care vezi mai jos).

Toate acestea ne dau puțința să întrevădem un mediu social și cultural dintr-o epocă destul de lungă, dar fără elemente mai precise de datare.

Critica de dată a textelor poate da rezultate pe baza metodei obișnuite a criticii textelor: însemnările copiștilor, cercetarea ortografiei și a filigranelor etc. Dar interpretarea datelor rezultate din aplicarea criticii textelor este valabilă numai pe baza analizei dialectice a împrejurărilor economice, sociale și politice, în cadrul cărora se situează acele texte. De vreme ce posedăm pentru textele rotacizante cele mai vechi siguranța că au fost

²³ N. Iorga, *Istoria literaturii române*, I, ediția a II-a, p. 117.

scrise în spațiul maramureșan și în vremea care curge aproximativ de la ultimele decenii ale secolului al XV-lea pînă la mijlocul celui următor, aflarea unor împrejurări revoluționare, sociale și culturale, care ar explica promovarea limbii populare în locul celei slavone, chiar în marginile acestui spațiu geografic și cronologic, constituie o dovadă, un argument hotărîtor, mai ales cînd e confirmat de analiza textelor. Dovezile pe care se sprijină explicarea fenomenelor istorice nu sînt, cum cred uneori erudiții, numai faptele brute, ci și acelea ce reies din legătura necesară dintre împrejurările sociale și cele culturale²⁴.

FILIGRANA PSALTIRII HURMUZACHI ȘI CRIPTOGRAMA PSALTIRII SCHEIENE

Singurele elemente tehnice de datare mai precisă a vechilor texte rotacizante sînt filigrana hîrtiei *Psaltirii Hurmuzachi* și criptograma care se află la sfîrșitul psalmilor din *Psaltirea Scheiană*²⁵.

Socotim că amîndouă reprezintă indicații serioase pentru datarea textelor, dar pentru că interpretarea lor nu a fost făcută întotdeauna pe criterii de cercetare științifică, s-a aruncat o îndoială neîntemeiată asupra valorii acestor elemente de datare a textelor vechi maramureșene.

Hîrtia *Psaltirii Hurmuzachi*, singurul autograf al traducătorului pentru textele vechi rotacizante, are o filigrană, aceeași în tot volumul : ancora. Ancora este filigrana care aparține unei fabrici de hîrtie din Veneția. Cea mai apropiată formă cu aceea din *Psaltirea Hurmuzachi* este reprodusă în catalogul de filigrane al lui C. M. Briquet sub numărul 436²⁶.

Filigrana ancorei apare în hîrtia *Psaltirii Hurmuzachi* destul de vizibil, de mai multe ori²⁷. Forma ei este aceea a unei ancore cu ax vertical, pe care se vede și mînerul orizontal, de obicei în această filigrană foarte dezvoltat, dar în acest caz, prin excepție, redus la o simplă umflătură pe cele două părți ale axului. Umflătura de pe axă, adică stilizarea mînerului, nu e exact redată în reproducerea lui I. A. Candrea (*Psaltirea Scheiană*, I, p. XCIV), care îi dă forma unui inel ; ea seamănă în realitate cu cea din exemplarul reprodus de Briquet (nr. 436), aproape cu totul identic. Această filigrană datează, după catalogul citat, din anul 1501. Faptul că între ea și

²⁴ Cf. Al. Rosetti, *Despre data primelor traduceri românești*, în „Limba română”, X (1961), p. 241—245 cere „probe documentare” pentru dovedirea legăturii cauzale dintre împrejurările sociale și culturale din Maramureș și ivirea, tot acolo, a unui curent de traduceri în limba română. Existența unei lupte, despre care va fi vorba mai jos, pentru autonomia bisericească și feudală românească în Maramureș formează ea însăși o dovadă că atunci s-a pornit și lupta pentru cartea bisericii în limba populară.

²⁵ Filigrana reprodusă de I. A. Candrea, *Psaltirea Scheiană*, I, p. XCIV. Criptograma tot acolo, planșa VI, în anexe.

²⁶ C. M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier*, vol. IV, Paris, 1907.

²⁷ *Psaltirea Hurmuzachi* (ms. nr. 3077 al Academiei R.P.R.), f. 13 (nerelevat de Candrea), 99—100, 107—108, 109.

filigranele din *Psaltirea Hurmuzachi* sînt unele deosebiri de formă, foarte ușoare, nu poate aduce îndoială asupra datării hîrtiei. Filigranele în secolele XV—XVI se făceau din sîrmă sau din lemn și se lipeau pe pastă, deplasarea lor putea aduce la fiecare nou tiraj pe hîrtie ușoare modificări. În cazul pe care îl studiem, nu este nici o îndoială că în *Psaltirea Hurmuzachi* avem de-a face cu același tiraj de hîrtie.

Filigranele cu ancoră venețiană se întîlnesc la manuscrisele slave scrise în țările noastre, fără însă să avem identitate completă cu filigrana 436 din 1501, în special între anii 1504 și 1528²⁸.

În privința datării textelor pe baza filigranelor, trebuie să ținem seamă de regula stabilită de Briquet. Acest specialist în filigrane a stabilit, pe baza unui număr de 1000 de piese din secolul al XVI-lea și pe 882 de piese din secolul al XV-lea, că maximum de timp de socotit de la fabricarea hîrtiei pînă la folosirea ei în cărți sau manuscrise este de 15 ani. În genere, acest timp este mai scurt (60% din hîrtia fabricată în secolul al XVI-lea a fost folosită pînă la 5 ani de la fabricare și numai 12% peste 10 ani, pentru secolul al XV-lea raportul este aproape la fel). Distanța geografică de la locul fabricării pînă la locul unde s-a scris manuscrisul nu intră la socoteală, deoarece în Europa orice marfă putea străbate peste tot continentul în mai puțin de un an²⁹.

După cercetătorul rus N. P. Lihaciov, timpul maxim pe care-l pot socoti cercetătorii între data fabricării hîrtiei și aceea a folosirii ei la scris trebuie redus la 10 ani³⁰.

Așadar, redactarea *Psaltirii Hurmuzachi*, care este autograful traducătorului, trebuie datată din anii 1500—1515.

Dacă ținem seamă de faptul că au fost mai multe traduceri independente rotacizante ale Psalmilor și că *Psaltirea Hurmuzachi* nu este neapărat prima traducere alcătuită în Maramureș, ar trebui să împingem începuturile curentului de traduceri în limba română ceva mai mult în trecut, poate pe la 1490.

Este remarcabil faptul că cel de-al doilea element de datare a vechilor texte rotacizante ne duce la aceeași epocă și că între cele două elemente de datare există o concordanță perfectă.

Criptograma din *Psaltirea Scheiană* se termină cu trei cifre chirilice. Că aceste trei semne sînt cifre și nu litere, care ar face parte din textul propriu-zis al criptogramei, rezultă din faptele următoare: semnele se află la sfîrșitul textului criptogramei și întotdeauna criptogramele, așezate pe foile rămase albe din manuscris, reprezintă însemnarea copistului manuscrisului, cu numele, eventual locul și împrejurarea în care a scris. La sfîrșitul unei asemenea însemnări se află în chip necesar data, cu cifrele ei. Aceste trei semne chirilice, spre deosebire de tot restul textului criptogramei, sînt, fiecare separat, acoperite cu o titlă, semnul folosit întotdeauna

²⁸ Manuscrisele slave ale Academiei R.P.R. nr. 538—539 din Moldova, 1504, nr. 8 din Moldova, 1515, nr. 505 din Moldova, 1523, nr. 21, tot din Moldova, 1528.

²⁹ C. M. Briquet, *op. cit.*, I, p. XVIII—XX.

³⁰ *Ibidem*, I, p. XX.

în paleografia slavă pentru prescurtări și pentru distingerea cifrelor de litere. Când e vorba de prescurtări, titla acoperă un grup de litere, cuvîntul respectiv prescurtat; când e vorba de cifre, care în scrierea slavonă sînt tot litere în ordinea alfabetului, fiecare semn are o titlă separată, cum este cazul și cu cele trei semne amintite din *Psaltirea Scheiană*.

După cum a arătat învățatul paleograf rus Al. Iațimirski, cifrele cuprinse într-o criptogramă ale unui text slav nu sînt criptografiate, adică nu-și pierd semnificația din șirul cifrelor, ci rămîn cu valoarea lor inițială³¹.

De adăugat că numai prima dintre cele trei cifre are, legat de dînsa, un semn special folosit pentru cifrele slave care indică miile.

Așadar, indiferent de textul criptogramei, putem cerceta data de la sfîrșitul ei, care nu este scrisă în alfabet secret și înseamnă data scrierii sau a copierii manuscrisului. Această dată se citește foarte ușor; faptul că a fost citită greșit de I. Bianu, M. Gaster și C. Macûrek³² se datorește numai lipsei unei experiențe mai vaste a acestor cercetători în domeniul paleografiei slave din țara noastră. Cifrele nu pot da naștere la nici o controversă sau îndoieli; ele sînt în număr de trei: prima este ѕ (scrisă ca un ș moldovenesc, ca în tot textul *Psaltirii Hurmuzachi*), celelalte două sînt κ și ρ, deci 7023, anul erei bizantine, care corespunde cu anul erei noastre 1515, eventual 1514, dacă e vorba de o lună între septembrie și decembrie. Data 1515 reprezintă un fapt sigur și bine precizat³³. Ea nu este aceea a copierii *Psaltirii Scheiene*, care, precum a dovedit I. A. Candrea, este o copie, și anume (pe baza filigranelor) datînd din a doua jumătate a secolului XVI-lea³⁴; criptograma a fost copiată după un manuscris original sau o copie din 1515. Ea este data alcătuirii traducerii sau a unei copii după originalul traducătorului, ceea ce nu putem afirma cu siguranță³⁵.

Constatăm că atît criptograma din *Psaltirea Scheiană*, cît și filigrana din *Psaltirea Hurmuzachi* ne duc la aceeași epocă, începutul secolului al XVI-lea. Un fapt remarcabil este de subliniat în legătură cu acest rezultat: datarea textelor vechi rotacizante pe această bază nu se potrivește

³¹ Al. Iațimirski, *Славянския и руския рукописи румынских библиотек*, în «Сборник отделения русского языка и словесности Академии Наук», 79, p. XXXIX.

³² I. Bianu, *Psaltirea Scheiană*, București, 1889, p. VII: 1482, 1485; M. Gaster, în „Archivio Storico Italiano”, XII, pl. 197: 1585; C. Macûrek, *La date de l'apparition de la «Psaltirea Scheiana» roumaine*, în „Revue historique du sud-est européen”, I, 1924, p. 64—65: 1482.

³³ Această lectură a fost adoptată pentru prima oară de Sextil Pușcariu („Dacoromania”, III, 1924, 471), care spune însă că scriitorul a uitat să facă semnul pentru „mii”. Toți semnul există în text, el este legat de prima cifră, ca în majoritatea documentelor slavo-române ale vremii. Înainte de data 7023 se află patru litere din criptogramă, care reprezintă probabil cuvintele *v lét* (în anul), precedate de o cifră în clar, un ѕ cu titlă, deci: 30, ziua lunii.

³⁴ I. A. Candrea. *op. cit.*, I, XCII—XCVI.

³⁵ R. Pava, *Criptograma din Psaltirea Scheiană*, în „Studii și materiale de istorie medie”, III, 1959, p. 365—372, încearcă o descifrare completă a criptogramei, asupra căreia nu ne putem pronunța. Autorul a văzut bine că data în cifre de la sfîrșitul criptogramei este dată în clar, și, bineînțeles a citit: 7023 (admițînd că data lunii ar fi octombrie, a scăzut 5509 ani, pentru a obține data erei noastre: 1514).

cronologic nici cu epoca influenței husite, nici cu momentul influenței luterane. În 1500—1515, influența luterană nu se simte încă în Transilvania ; Martin Luther nici nu-și începuse pe atunci activitatea de reformă a bisericii. Pe de altă parte, vremea de înflorire și de expansiune a husitismului cade în prima jumătate a secolului al XV-lea, după 1415 (data arderii lui Ion Hus) și pînă în 1440 ; pătrunderea husiților în Transilvania și în Moldova se produce între anii 1431 și 1437³⁶. În jurul anului 1500 opera de propagandă activă husită se stinsese de mult.

Reiese din datarea pe care am obținut-o cu mijloace tehnice că nu mai putem căuta nici în influența husită, nici în cea luterană cauza și imboldul pentru traducerea scrierilor bisericești în românește. Ele trebuie deci căutate în împrejurările vieții feudale din Maramureș între anii 1490 și 1515, cînd se petrec în această țară transformări sociale și politice ce pot explica adoptarea limbii poporului ca limbă oficială a bisericii, în locul celei slavone.

³⁶ Vezi mai sus, p. 39—42.

LUPTA PENTRU AUTONOMIA BISERICII ROMÂNE
DIN „MARAMUREȘ

Feudalismul în Maramureș în secolele XIU—XU.

Maramureșul este o „țară“, în sensul popular românesc al acestui cuvânt, adică o regiune naturală aproape închisă, mărginită de munți și păduri (Țara Oltului, a Loviștei, a Oașului). În actele regatului unguresc din veacul al XIV-lea el se numea „terra Maramurisiensi“, ceea ce însemna nu numai o situație geografică, ci și o regiune cu o situație socială și politică specială¹. Țara se bucura de venituri speciale, economia ei era bazată pe exploatarea sării, pe marile pășuni din munți (*descensus*) și pe vînat, ca și pe agricultura pe văi². Țăranii aveau privilegiul de a folosi pentru nevoile proprii sarea din hotarul lor și din slatinile, izvoare sărate, din care se aducea sarea cu butoiul³.

Aceste împrejurări au îngăduit Maramureșului să rămînă pînă în primele decenii ale secolului al XVI-lea o țară caracterizată prin predominarea feudală a unei mici nobilimi locale, cu organizarea ei datînd dinaintea pătrunderii reprezentanților puterii regale și a nobilimii mari din alte părți ale regatului. Această mică nobilime românească, neprivilegiată (de rege) la început, nerecunoscută de orînduirea feudală a regatului, o formează cnezii.

Maramureșul a fost multă vreme o țară în mare parte stăpînită de cnezii. Cnezii nu erau, cum credeau mulți istorici⁴, niște dregători aleși, ci erau adevărați stăpîni feudali ereditari. Un text juridic maramureșan din secolul al XVII-lea definește foarte clar cnezatul, adică stăpînirea cnezilor, în felul următor: „Cnezatul era dreptul de a exercita stăpînirea pe moșiile sale, în chip neatîrnat de magistratura publică“ (deci imunitate).

¹ Al. Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, București, 1940, 361.

² I. Mihaly, *Diplome maramureșene*, Sighet, 1900, p. 398 (1457), concurența sării regale maramureșene cu cea polonă; 615—618 (1498), pentru pășune, p. 75; din 1380: „descensum eorum (al unor cnezii) în alpihus habitum“.

³ După tradiția locală.

⁴ Între alții și Al. Filipașcu, ultimul care s-a ocupat de istoria Maramureșului (*op. cit.*).

Cnezii au drept de judecată, în calitate de „domni feudali”. „Supușii lor plăteau tribut stăpînirii țării, dar totuși erau supuși juridicției cnezilor”⁵.

Deci, cnezatul era un dominium, stăpînire de moșie, iar locuitorii erau supușii stăpînului, ceea ce însemna regim feudal.

Deosebirea față de nobilii regatului stătea în aceea că moșiile stăpînite de cnezi nu erau scutite de bir (tribut), darea în bani către rege. Și actele de confirmare regale, care însemnau privilegiul de recunoaștere a unei stări de fapte anterioare, definesc cnezatul ca o stăpînire, cum dovedesc termenii de dominium, possessio, legate de cnezat⁶.

Stăpînirea cnezială era ereditară, era deci o proprietate feudală⁷; cnezii, ca toți stăpînii feudali, pot înstrăina cnezatul prin tranzacții particulare, îl pot vinde, împărți, dona sau schimba⁸.

Stăpînirea cnezială, spre deosebire de cea nobiliară, era exercitată în devălmășie, ceea ce arată purcederea ei din obștea satească. Există o obște familiară a cnezilor stăpîni, familie mare cu frați, rude colaterale, nepoți, așezată ca stăpînă asupra obștei dependente a țăranilor⁹.

Este evident că o stăpînire în devălmășie nu poate fi confundată cu o magistratură de stat, magistratura din principiu se exercită individual. Din aceste stăpîniri în comun ale domeniilor feudale, care erau identice ca regim cu cele din Moldova și Țara Românească, dar nu cu stăpînirea nobiliară din Ungaria, se trag mai tîrziu posesoratele nobiliare din Maramureș, dintre care unele s-au menținut pînă aproape de zilele noastre¹⁰.

În stăpînirile în devălmășie ale cnezilor din Maramureș nu puteau moșteni și nici lua zestrea femeile, ca în Moldova, ci numai bărbații, ca în Țara Românească, Ungaria și Polonia. Într-un act juridic din 1454 se pre-

⁵ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 7: „Kenesiatus erat jus dominium exercendi in suis bonis, independens a publico magistratu. Subditi eorum praestabant regnatibus tributa, sed jurisdictioni tandem kenesiurum suberant”.

⁶ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 413—414 (1454): kenesiatum possessionis Kohnya... in cuius pacifico dominio... ab antiquo prestitisse; *ibidem*, p. 367—369 (1453): „very legitimi et perpetui kenezzy... in pacifico dominio ipsius keneziatus”; *ibidem*, p. 245—246 (1419): „kenesiatum valachorum nostrorum regalium in eadem possessionem Iood... cum cunctis eiusdem possessionis utilitatibus, pertinenciis et jurisdictionibus... antiquis limitum”. La 1451 Ioan de Hunedoara întărește lui Mihai de Dolha și altora două sate cu imunitate „more et ad instar kenesiurum valachicalium”, *ibidem*, p. 362.

⁷ La 1453 Ioan de Hunedoara confirmă cnezatele lui Mihai din Săcel și Nan din Vișău, căci, „ab antiquo et temporibus divorum regum... legitimi et perpetui kenessy fuissent” (Filipașcu, *op. cit.*, p. 46—47).

⁸ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 48—49 (1360): Stan, fiul lui Ioan, cnez de Sarasău, dă ginerelui său ca zestre o parte din knezatul său; p. 139—140 (1419): Mic de Urmetău cu frații dăruiesc o parte din cnezatul lor lui Vlad kenezul; p. 599—600 (1490): „Calina a lui Vancea din Vănești pune zălog două sesii din acel sat”.

⁹ Idem, *op. cit.*, p. 489—490 (1468). La Moiseni sînt confirmați în cnezatul moșiei 11 persoane, care-l au cu drept de moștenire; *ibidem*, p. 182—183 (1412), Sandrin al lui Balița și Petru al lui Ștefan sînt confirmați în stăpînirea (*dominium*) cnezatului lor „cu frații și rudele de sînge”, cărora acel kneziat le aparține, cu dependențele și drepturile; *ibidem*, p. 269, 270 (1423), moșia Ieud este recunoscută prin privilegiu refal lui Valentin, fiul lui Theodor și fiii, lui Mihai, fiul lui Ioan, Teodor, fiul lui Dragomir, fratelui său Bobosie și încă altor patru; *ibidem*, p. 276—279 (1429) la Jipa aflăm indicați cei 42 de stăpîni în devălmășie, o adevărată obște răzăsească.

¹⁰ Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 24.

cizează cu prilejul unui proces de zestre : „în districtul Maramureșului este acest obicei ca fiicelor noastre să le dăm, nu moșii, ci avere mobilă“¹¹.

În genere, deși erau domenii cneziale care cuprindeau mai multe sate, proprietatea românească cnezială din Maramureș era caracterizată prin stăpîniri reduse ; cnezii formau o nobilime mică neprivilegiată, sau parțial privilegiată de coroană¹².

Această mică nobilime cnezială păstrase anume obiceiuri juridice gentilice, cum este acela al jurătorilor, reprezentanții obștilor locale, pentru judecarea litigiilor¹³. Erau însă stăpîni feudali în adevăratul înțeles al stăpînitorilor de domenii din perioada feudală.

Cnezii aveau cetăți sau mici cetățui pe domeniile lor. Ambroziu de Dolha își zidise un castel de piatră pe moșia lui la 1471¹⁴, la Rozavlea este și azi un deal numit : Cetățuia, mai sus de Oncești era fostul sat, numit „Sub cetate“¹⁵, curțile dominiale sînt pomenite în satele cnezilor în secolul XV¹⁶. Sătenii din sate erau iobagii cnezilor și se foloseau cu drept ereditar de delnițele (*sessia*) lăsate lor în posesie și care cuprindeau pe întinsul moșiei un lot de pămînt arabil și drept de folosință a pădurii, pășunii și apei¹⁷.

Cnezii aveau fiecare ceata lor militară, cu care ajutau pe rege¹⁸. Numeroși cnezi maramureșeni fură răsplătiți de Ioan de Hunedoara pentru participarea lor la războaiele cu turcii conduse de dînsul¹⁹.

Din toate aceste fapte rezultă că exista în Maramureș o străveche nobilime locală, ridicată din obștile satelor, recunoscută parțial și treptat de regele Ungariei și care, afară de privilegiul scutirii de bir, de care se bucura nobilimea regatului, era întru toate o mică nobilime feudală românească. Maramureșul era deci organizat feudal, stăpînit în secolele XIV—XV de cnezii locali²⁰.

¹¹ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 194 : „Quia filiabus nostris non possessione tenemur, sed rebus“.

¹² *Ibidem*, p. 581—582 (1486) românul Ioanikis din Seleșteu cu fratele, fiii și nepoții stăpînesc o pătrime din moșia satului ; *ibidem*, p. 333—334 (1448) Ana, fiica lui Mihail din Sarasău stăpînește „o parte“ în acea moșie ; *ibidem*, p. 273—274 (1428) stăpînire a unei jumătăți dintr-o treime dintr-o delniță (*sessio*).

¹³ *Ibidem*, p. 533—534 (1476) : La Giulești și Sarasău judecă „octo proborum et nobilium virorum per ipsos partes equaliter electi“.

¹⁴ Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 72—73.

¹⁵ Observații la fața locului.

¹⁶ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 460 (1464) : Petru Gherbeș din Sarasău avea acolo *domum et curiam* („casa și curtea“).

¹⁷ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 223 (1418), la Sarkad erau 11 „sessiones iobagionales populosas et quinque deserta“, la Macaria 25 de sesii de iobagi ; *ibidem*, p. 582—584 (1486), mai mulți nobili valahi vînd la Seliște și la Moisei trei sesii, iar iobagii vor avea obligații față de stăpîni „după chipul celorlalți iobagi“ ; *ibidem*, p. 621—622 (1498), la Leordina se pun zalog trei sesii, una nobiliară (cultivată de stăpîn cu claca) și două iobagionale ; *ibidem*, p. 524—525 (1478), la Bîrsana se vînd două sesii iobagionale și separat locul de moară.

¹⁸ *Ibidem*, p. 185—189 (1412). Cnezatul din Herince a dat ajutor regelui cu lăncile sale ; *ibidem*, p. 222—224 (1418), Bogdan din Dolha cu oamenii săi înarmați pune pe fugă pe trimișii comitatului veniți pe moșia lui.

¹⁹ *Ibidem*, p. 335—336 (1448) și Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 70—71.

²⁰ Cf. și D. C. Arion, *Cnezii (chinezii) români*, București, 1938.

Provincia Maramureșului se bucura de o autonomie militară și fiscală, sub voievodul românilor din Maramureș (valahilor), ca și sub alți voievozi locali.

Mulți istorici au făcut o confuzie între cnezi și voievozi, socotind că voievozii făceau parte din aceeași categorie, numai cu un grad mai înalt²¹. Dar deosebirile dintre cnezi și voievozi sînt evidente: mai întîi, voievozii nu sînt ereditari, deci nu constituie o categorie socială, pe cînd cnezii sînt o categorie socială²². Voievozii erau aleși; privilegiile reginelor Elisabeta și Maria ale Ungariei sînt date „tuturor acestor valahi ai noștri, ca să aibă dreptul să aleagă și să numească ca voievod al lor pe cel pe care îl va voi comunitatea valahilor”²³. În această calitate voievodul era un șef local militar ales de cnezi și de obștile sătești libere. Voievozii puteau fi în același timp și cnezi, stăpînind adică moșia lor²⁴. Voievozii, spre deosebire de cnezi, îndeplineau o magistratură, și anume nu în devălmășie, ci individual. Ei erau voievozi ai valahilor, deci o instituție românească aflată și recunoscută de regatul unguresc. Unul dintre acești șefi militari locali era voievodul Maramureșului, al românilor din Maramureș²⁵, dar se aflau în cuprinsul Maramureșului și alți voievozi mai mici. Se poate spune că voievodatul Maramureșului era în secolele XIV—XV forma autonomiei militare a cnezilor de acolo. Dar încă de la începutul secolului al XIV-lea se înființase un comitat al Maramureșului, deci o organizație militar-administrativă și juridică sub un dregător numit de rege.

Această organizație a coexistat multă vreme cu cea a voievodatului, căci în evul mediu mai multe jurisdicții pot coexista pe același teritoriu. Voievodul își exercita firește autoritatea numai asupra cnezilor privilegiați, scoși de sub cîrmuirea directă a dregătorilor regali. Voievodul valahilor și comitele regelui au ajuns firește de mai multe ori în conflict. Unul dintre aceste conflicte a fost cauza strămutării voievodului Bogdan în Moldova. În alte împrejurări, regele a fost nevoit să numească pe voievod comite, adică să cedeze cîrmuirea comitatului nobilimii locale românești. Așa a fost cazul cu voievozii comiți ai Maramureșului, Balc și Drag, la sfîrșitul veacului al XIV-lea²⁶.

Situația socială a Maramureșului în secolele XIV—XVI nu trebuie privită static, ea se afla în plină evoluție: marea proprietate feudală începe, din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, să înghită mica proprietate cnezială: la 1368 fiii lui Giula stăpîneau împreună șase sate în Mara-

²¹ De pildă Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 37: „voievodatele erau împărțite în cnezate, investite cu atribuții de ordin militar și administrativ”. Cnezatele erau domenii feudale și nicidecum subdiviziuni ale voievodatelor (*n. n.*).

²² I. Mihaly, *op. cit.*, p. 191—193 (1413), Sandru și Elie, fiii lui George voievod, nu erau voievozi ei înșiși.

²³ *Ibidem*, p. 55, și Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 64.

²⁴ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 77 (1383), fiii lui Stanislau voievodul valahilor stăpînesc cnezatele Kereczke și Cușnița în Bereg.

²⁵ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 26—27 (1349): „Ige (Iuga) voievode olacorum de Maramoriso” și *ibidem*, p. 45—48 (1360): „Iuga voievoda noster maramoresiensis”; *ibidem*, p. 56—59 (1365): Balc, voievodul Maramureșului.

²⁶ Cf. despre comitatul Maramureșului, Al. Filipașcu, *op. cit.*, *passim*. Despre Balc și Drag, vezi mai jos.

mureș²⁷, iar la 1415, Nicolau, fiul lui Stanislau de Urmezeu, cu frații, stăpînea în parte sau în total treisprezece sate²⁸. Satele în care nu rezida stăpînul erau administrate de pîrcălăbi²⁹.

Cel mai spectaculos aspect al ridicării marii proprietăți feudale maramureșene din rîndurile cnezilor locali a fost acela al familiei Drag-Balc din Cuhnea (azi Cuhea) de pe valea Izei, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Din rîndurile acestei familii se ridicară Dragoș, apoi Bogdan, întemeietorii Moldovei. Urmașii lui Dragoș, Drag și Balc (fiii lui Sas, el însuși fiul lui Dragoș), fiind alungați din Moldova de către Bogdan, se întorc în Maramureș, unde fac o carieră strălucită, ei capătă, în urma serviciilor militare făcute regelui Ungariei, numeroase moșii, nu numai în Maramureș, ci și în părțile Ciceului, Ungurașului și în Sălaj, „devenind cei mai puternici magnați ai Ungariei”³⁰.

Balc, apoi Drag ocupă diferite demnități feudale: comiți ai Maramureșului, ai Sătmăruului, ai secuilor, magister equitum etc.³¹. Drag singur avea în Maramureș opt sate, precum și orașul Teceu³², frații cîrmuiau la Hust, la Sighet, la Chioara, avînd peste tot moșii³³.

Puterea lui Balc decade la 1401, cînd acesta se răscoală împotriva regelui Sigismund de Luxemburg; el moare probabil la 1405³⁴.

Din Drag, marele magnat maramureșan de la sfîrșitul veacului al XIV-lea, se trage familia Dragffy, a cărei epocă de glorie a fost la sfîrșitul veacului următor. În 1473, Nicolae Dragffy, nepotul lui Drag, stăpînea șaisprezece sate în Maramureș³⁵, iar fiul său, Bartolomei, avea douăzeci de sate sau părți de sate în aceeași provincie, în 1480³⁶. În 1493 Bartolomei Dragffy este numit voievod al Transilvaniei, demnitate pe care o deține pînă la 1498, deci întreaga Transilvanie ajunsese sub oblăduirea acestei familii maramureșene. Bartolomei era cuscruul lui Ștefan cel Mare din Moldova, fiica lui se căsătorise cu Alexandru, fiul marelui domn³⁷, iar în 1497 el interveni în Moldova cu oastea Transilvaniei, în ajutorul lui Ștefan, ca să apere țara vecină împotriva agresiunii conduse de Ioan Albert, regele Poloniei³⁸. Desigur, va fi știut să apere și interesele Maramureșului său natal, așa cum vom vedea mai jos.

Dar alături de ridicarea nobilimii locale la stăpîniri întinse, pătrunde în Maramureș și nobilimea din regat. Matias Corvin dăruie mamei sale,

²⁷ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 61.

²⁸ *Ibidem*, p. 201—203.

²⁹ *Ibidem*, p. 315—317 (1450), Gheorghe, pîrcălăbul de Moisci; *ibidem*, p. 462 (1464); Andrei, numit pîrcălăb de Crăciunești.

³⁰ Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 55.

³¹ *Ibidem*, p. 56 și I. Mihaly, *op. cit.*, p. 65—67, 69—70, 73—74.

³² I. Mihaly, *op. cit.*, p. 89, 94, 117.

³³ *Ibidem*, p. 114—115.

³⁴ Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 65.

³⁵ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 517.

³⁶ *Ibidem*, p. 552—553 și Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 74 (la p. 57, genealogia familiei Dragffy).

³⁷ Cf. A. Veress, *Fontes rerum transylvanicarum*, IV, Budapesta, 1914, p. 41—42.

³⁸ I. Lupaș, *Der siebenbürgische woiwode Bartholomäus Dragffy*, în „Zur Geschichte der Rumänen“, Sibiu, 1943, p. 154—161.

Elisabeta, opt sate în Maramureș³⁹. De asemenea, și orașele privilegiate cu coloniști străini se întăresc în nordul Maramureșului (Shiget, Visk, Hust, Tecu, Cîmpulung), și conflictele pentru cotorpirea pământului cnezilor de către moșiile orașelor sînt destul de dese⁴⁰.

În această situație o parte dintre cnezi decad, ei devin oameni privilegiați, cu îndatoriri militare, dar fără iobagi, simpli membri ai obștilor sătești. Acești cnezi deveniți țărani se numesc „nemeși”⁴¹.

Cronicarul moldovean Simion Dascălul, interpolatorul lui Ureche, știa că în vremea lui, în secolul XVII, mare parte dintre maramureșeni erau nemeși și crede că au fost privilegiați din vremea luptelor legendare ale lui Ladislau cel Sfînt cu tătarii: „Le-au împărțit hotară și ocine și locuri de sate și tîrguri și i-au nemișit pre toți, adecă slugi crăești, unde și până astăzi trăescu la Maramureș”⁴².

Și astăzi sînt oameni în satele din Maramureș care știu că sînt din familii de nemeși (familiile Chendiș, Baba, Bulfu la Ieud), și au pentru aceasta în biserică strane rezervate, deși prin situație nu se deosebesc de ceilalți țărani⁴³. Proprietatea pământului în Maramureș era în mare parte o proprietate de obști sătești (de pildă la Ieud), în care vechii cnezi sărăciți intrau în rîndul foștilor lor supuși, ca membri ai aceleiași comunități.

Faptul care a determinat grăbirea schimbării situației sociale în Maramureș, căderea nobilimii cneziale, puternică încă în a doua jumătate a secolului al XV-lea, deși lovită de marii feudali și de orașeni, a fost războiul țărănesc din 1514, condus de Gheorghe Doja. Cnezii Maramureșeni, nemulțumiți cu apăsarea fiscală a comiților regali ai Maramureșului, aderă la mișcarea țărănească. După înfrîngerea mării răscoale, regele dă un act general de confiscare a moșiilor micii nobilimi maramureșene. Diploma de confiscare afirmă că: „nobilii din comitatul Maramureșului au luat partea țăranilor (*rusticis adhaesise*) și pentru că aproape toți nobilii maramureșeni au ținut partea țăranilor (*partem rusticorum tenuisse*) și au participat la acțiunile lor perfide și primejdioase”, li se confiscă moșiile. Între cei loviți ca trădători figurează principalii cnezi și nobili români: Ioan din Petrova fost vice comite al Maramureșului, Bogdan din Cuhea, Ilie Pop din Vișeu, cnezii din Bîrsana, Giulești, Ferești, Sarasău, Berbești, Budești, Apșa de Sus și de Mijloc⁴⁴.

Verböczy, autorul Tripartitului și alți nobili din regat, care beneficiaseră de donații ale moșiilor confiscate în Maramureș, nu le pot deține mult timp, ele se întorc, pe diferite căi, la vechii stăpîni. Totuși, căderea

³⁹ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 470—471.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 79, 301—304 (1436).

⁴¹ *Ibidem*, p. 505—507, nemeș Danciul (1471); *ibidem*, p. 353—355, Dumitru nemeș (1450).

⁴² Grigore Ureche, *Letopisețul țării Moldovei*, ediția P. P. Panaitescu, ediția a II-a, București, 1958, p. 69.

⁴³ Constatări în timpul călătoriei autorului în Maramureș.

⁴⁴ Hurmuzachi, *Documente*, II—3, p. 202, cf. și p. 233; N. Iorga, *Istoria Românilor din Transilvania*, I, p. 115; Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 105.

răscoalei dăduse o puternică lovitură situației economice și autonomiei cneziale-feudale a Maramureșului. De aceea socotim că și opera de traducere a cărților bisericești în românește, care se leagă de vechea organizație feudală autonomă românească din Maramureș, trebuie să fie căutată înainte de răscoala condusă de Gheorghe Doja.

Biserica feudală din Maramureș. Biserica din Maramureș în secolele XIV—XV a fost o biserică feudală, în sensul că bisericile și mănăstirile de acolo erau proprietatea cnezilor feudali din această provincie și nu în proprietatea statului feudal sau a bisericii episcopale.

Bisericile de lemn din sate sînt trecute, în această epocă, în inventarul domeniului, alături de pămînt, pădure și de clădirile de locuit⁴⁵. Bisericile de lemn din Maramureș sînt prin stilul lor imaginea vieții feudale a cnezilor, feudale prin turnul mare cu balcon, turn de cetate și de observare, și prin așezarea lor în locuri înalte, dominante, dar ele trădează prin materialul ieftin din care sînt clădite, lemnul, lipsa de mijloace a unei mici nobilimi locale. Bisericile de lemn nu țin veacuri întregi, după cîteva generații ele trebuiesc înnoite.

După căderea cnezilor maramureșeni, bisericile au trecut în grija obștilor sătești, care au refăcut și au conservat vechile clădiri feudale, luîndu-le în grija lor⁴⁶. Popii acestor biserici, în veacul al XV-lea, ieșeau ei înșiși în mare parte din rîndurile cnezilor, stăpîni de moșii⁴⁷.

Nu numai bisericile din sate erau stăpînite de cnezi, dar și mănăstirile. Existența unui mare număr de mănăstiri mici, cu avere proprie pentru întreținere, așezate pe domeniile cneziale și fiind proprietatea feudaliilor maramureșeni, este caracteristică pentru viața Maramureșului în secolele XIV—XV. Mănăstirile, spre deosebire de bisericile parohiale destinate numai cultului, erau centre de învățare a scrisului, centre de scriitori bisericești, în care se formau și scribii laici. În Maramureș exista o viață mănăstirească de mare amploare și dependentă exclusiv de cnezii români. Numărul mare de mănăstiri în Maramureș are o semnificație specială pentru cultura provinciei, ea îngăduia formarea unei culturi feudale autonome a regiunii⁴⁸.

⁴⁵ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 223 (1418). La Sarkud: două capele de lemn, una catolică, alta ortodoxă, ambele cu cimitire, cf. *ibidem*, p. 546—547 (1479): lista pagubelor pricinuite la Bocicou, în care se trece și prădarea bisericii, pentru care se cer despăgubiri.

⁴⁶ Cf. V. Brătulescu, *Biserici din Maramureș*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, XXXII, 1941.

⁴⁷ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 307—308 (1438), pop Nan avea moșie la Giulești; *ibidem*, p. 349 (1450), pop Costea era împreună cu frații săi stăpînul moșiilor Așsa de Jos și Așsa de Mijloc. Cf. Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 40: „preoții în Maramureș în secolul XV se recrutau dintre familiile nobile de voievozi”.

⁴⁸ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 100 (1390), mănăstirea de pe moșia lui Balc și Drag de la Rona. Mănăstiri se pomenesc la Birsana (1391), Cuhea (1414), Biserica Albă (sec. XV), Ieud (sec. XV), Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 165—168. Filipașcu numără 17 mănăstiri în Maramureș.

Urme de mănăstiri de sat, feudale, care s-au risipit, se amintesc în tradiția populară la Cornești, Sîrbi, Budești, Sieu, Bîrsana, Rozavlea, Ieud, Gibești⁴⁹.

Cea mai importantă dintre mănăstirile din Maramureș a fost cea de la Peri (Sf. Mihail), fondată de cei doi mari feudali, Balc și Drag, a căror ridicare economică și politică am amintit-o mai sus. Și mănăstirea Peri stătea sub același regim feudal, ca și celelalte mănăstiri din Maramureș, era adică dependentă de ctitorii stăpîni ai domeniului și nu de vreo eparhie episcopală sau arhiepiscopală. Dreptul de stavropighie, autonomie bisericească și economică, fusese recunoscut mănăstirii Peri de patriarhul Antonie de Constantinopol în 1391, la cererea fundatorilor, Balc și Drag. În acest privilegiu, patriarhul recunoaște mănăstirii Peri și egumenului ei o situație excepțională; un fel de drept episcopal de jurisdicție nu numai asupra marilor domenii ale lui Balc și Drag, fundatorii mănăstirii, dar și asupra tuturor bisericilor românești din comitatele și ținuturile Bereg, Ciceu, Ungurașul (Balvanios), Sătmar, Bihor, Ugocea, o parte din Bistrița și Maramureș. Egumenul va supraveghia (cu prevederile dreptului canonic) pe preoții și tot poporul, va judeca pricinile dintre preoți, va sfinți preoții și bisericile. El va fi numit de stăpînii feudali, Balc și Drag, cu avizul călugărilor⁵⁰.

Ni s-a păstrat și confirmarea actului de donație a domeniului mănăstirii, făcută de Balc și Drag, care au acordat mănăstirii trei sate din uricul lor (proprietate ereditară cu imunitate), anume Tarasău, Crivici și Peri (Crușevo), precum și o moară, în țara (*zemlia*) Cîmpulungului.

Urmașii lui Balc și Drag, anume Dumitru voievod al Maramureșului și fratele său Alexandru meșter, confirmă la 1404 donația părintească. Este caracteristic faptul că actul de confirmare nu este dat de autoritatea regală în latinește, ci în slavona bisericii, de „Radul“, vice-șpan al Maramureșului, de „jupan“ Branco, de Toader și Sandru nemeși de la Sarasău, Ivanciuc, Dragomir, Dan, Nan din Săpînța, mai mulți preoți și alții, deci o adunare feudală locală⁵¹.

Ca urmare a ridicării din mijlocul cnezilor români maramureșeni a familiei Dragffy biserica din Maramureș obține nu numai autonomie deplină, nu numai moșii importante, dar și o dieceză aproape episcopală, care se întinde mult dincolo de granițele Maramureșului, peste o întinsă regiune din nordul Transilvaniei, locuită de români ortodocși și care corespunde în mare parte cu aria în care se vorbea dialectul rotacizant.

⁴⁹ Cf. S. Reli, *Biserica română din Maramureș*, Blaj, 1938, p. 136 și urm. și constatări personale în Maramureș, precum și date comunicate de A. Nistor, directorul Muzeului Maramureșului din Sighet.

⁵⁰ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 109—111; Al. Cziple, *Documente privitoare la episcopia din Maramureș*, în „Analele Academiei Române“, mem. secț. ist., seria II, tom. XXXVIII, 1914, 35—36. A. Petrov, *Древнейшая грамоты по Карпатско Русской церкви, 1391—1490*, Praga, 1930, p. 107.

⁵¹ A. Petrov, *op. cit.*, p. 156—157. Cf. N. Iorga, *O mărturie a celor mai vechi moldoveni*, în „Analele Academiei Române“, mem. secț. ist., seria III, VI, 1925.

În cursul veacului al XV-lea se emit mai multe privilegii și porunci regale pentru mănăstirea din Peri și garantarea moșiilor ei⁵². Pînă la sfîrșitul veacului al XV-lea mănăstirea își păstrează moșiile, drepturile și privilegiile, care sînt puse în discuție numai în momentul marelui conflict cu episcopia de la Muncaci, despre care va fi vorba în paragraful următor.

Este clar, chiar din datele prezentate foarte pe scurt în rîndurile de mai sus, că biserica română din Maramureș se afla în veacul al XV-lea într-o situație cu totul excepțională (față de cea din alte părți ale Transilvaniei). Această situație se poate caracteriza astfel: era o biserică feudală autonomă, cu viață mănăstirească locală foarte intensă, aflată sub oblăduirea mănăstirii Peri, de fapt sub oblăduirea familiei de latifundiași și dregători, urmașii cnezilor Balc și Drag.

Viața mănăstirească a dat naștere unei școli de scriitori, diecii; unii dintre ei făcînd parte din familiile de cnezi, precum diacul Ioan care împreună cu alți opt stăpînea la 1451 moșia Ieud⁵³. Acești dieci obișnuiesc să scrie în românește, în corespondența Maramureșului cu municipalitatea din Bistrița, care ni s-a păstrat pentru sfîrșitul veacului al XVI-lea și începutul celui următor⁵⁴. Cărturarii maramureșeni știau slavonește și românește (o parte din bisericile maramureșene au păstrat pînă azi inscripții slavone, de pildă la Cuhea, Călinești și altele⁵⁵).

De observat de asemenea mulțimea scenelor derivate din apocrifele bisericesti, care se văd în picturile bisericilor din Maramureș⁵⁶, dovadă circulația, în scris desigur, a acestor legende în Maramureșul medieval.

Pătrunderea catolicismului în Maramureș, la mijlocul secolului al XV-lea se constată prin clădirea mănăstirii (*claustrum*) catolice de la Temetea, pomenită la 1465, cu posesiuni în satele din Maramureș, la Sarasău și Săpînța⁵⁷. Pe de altă parte, încă de la 1450, Ioan de Hunedoara numește pe Simon, plebanul de la Hust, „vicar general al Maramureșului“⁵⁸.

Am arătat mai sus că în mai multe sate din Maramureș, ca de pildă la Sarkad în 1448, pe lângă bisericile ortodoxe se aflau și biserici catolice, clădite și acestea tot din lemn. Pătrunderea catolicismului în Maramureș a influențat desigur în primul rînd familiile bogate ale celor care aveau stăpîniri întinse și puteau ambiționa, dacă adoptau catolicismul, la obținerea unor dregătorii însemnate ale regatului. Astfel au fost unii din urmașii lui Drag și Balc, membri ai familiei Dragffy, precum vom vedea în cele următoare.

⁵² I. Mihaly, *op. cit.*, p. 306 (1438), confirmare a granițelor „religiosorum virorum kalugerorum”; *ibidem*, p. 376—379 (1456), granița moșiei mănăstirii cu a orașului Cîmpulung. În acel an mănăstirea Peri stăpînea și moșia Peri, unde clădise două mănăstiri filiale (*ibidem*, p. 393—394). Cf. și *ibidem*, p. 395 (1457), 402—404 (1458), 406, pentru vitele mănăstirii luate de orașenii din Cîmpulung.

⁵³ *Ibidem*, p. 355—357 (1451).

⁵⁴ Al. Rosețti, *Lettres roumaines de Bistritza*, București, 1926, p. 54—55, 60—61, 72—73 și Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 126—128.

⁵⁵ V. Brătulescu, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁶ La Ieud, biserica din vale; visul muierii lui Pilat (V. Brătulescu, *op. cit.*, p. 115), la Cornești: Maica Domnului pune la loc femeii miinile care i se tăiaseră (*ibidem*, p. 39); la Călinești: Coborîrea lui Isus în iad (*ibidem*, p. 54).

⁵⁷ I. Mihaly, *op. cit.*, p. 465—469.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 344—345.

Acesta este cadrul de istorie socială și culturală care a precedat și a făcut cu putință apariția primelor scrieri românești în Maramureș, prin existența unei feudalități autonome locale și a unei biserici feudale stăpânite de onezii români, cu mănăstiri, proprietatea lor feudală, și a unei școli de dieci cunoscători ai limbilor slave și române.

Rămîne să vedem care a fost criza care a provocat revoluția culturală a biruinții limbii române în Maramureș.

Lupta pentru autonomia bisericii române din Maramureș (1491—1498). În istoria Maramureșului din secolele XV—XVI nu întîlnim decît o singură criză cu substrat social, legată de lupta pentru stăpînirea feudală a regiunii, care să poată explica o reformă așa de însemnată ca înlocuirea în biserică a limbii slavone cu aceea a poporului. Este vorba de lupta pentru supremația asupra bisericii din Maramureș între nobilimea de origine cnezială și episcopia ruteană din Muncaci, în ultimul deceniu al secolului al XV-lea.

Nici o altă împrejurare din istoria politică și socială a Maramureșului în secolele amintite nu se potrivește cu substratul necesar al unei reforme interne bisericesti și culturale, cum este începutul scrisului în limba română, ca lupta aceasta dintre biserică autonomă feudală, stăpînită de cnezi și episcopia slavonă. O asemenea luptă a dus în chip firesc la ruperea cu slavonismul reprezentat de episcopie și la afirmarea limbii populare dialectale a cnezilor maramureșeni, proprietarii feudali ai bisericii din Maramureș, așezată pe domeniile lor.

Pentru cnezi, pentru nobilimea maramureșeană, era vorba, nu atît de apărarea unui bun spiritual, cît de aceea a marilor venituri și domenii ale bisericii, pe care ei le stăpîneau în calitate de ctitori. Pentru a afirma individualitatea bisericii lor feudale și mai ales pentru a nu fi siliți să mai apeleze la izvorul de cărți slavone, recunoscîndu-i în acest chip supremația, cnezii maramureșeni s-au văzut siliți să puie să se scrie cărțile bisericii în limba lor, și anume în dialectul local, ceea ce subliniază caracterul mic feudal al acestei reforme la începuturile ei.

Avem dreptul să socotim că în a doua jumătate a secolului al XV-lea biserică din Maramureș continua să fie organizată pe temeiul privilegiului patriarhului Antonie de Constantinople, din 1391, adică pe recunoașterea drepturilor aproape episcopale date egumenului de la Peri, ctitoria familiei Balc-Drag. Privilegiul patriarhal nu fusese recunoscut oficial de regii Ungariei, el funcționa pe baza autorității feudalilor locali, pînă în 1494, data primului act regal de confirmare. Cel dintîi privilegiu regal pentru biserică românească din Maramureș a fost dat de regele Matias Corvin la 20 martie 1479, prin care scutește pe vecie de toate dările datorite fiscului regal pe toți preoții „valahi” din comitatul Maramureșului. Aceasta o face „la rugămîntea și stăruința credinciosului nostru, cuviosul Ioanichie episcop de Nandor Alba” (adică Belgradul sîrbesc)⁵⁹.

Intervenția mitropolitului de Belgrad pentru biserică Maramureșului înseamnă că el exercita o supremație episcopală asupra ei, care se explică

⁵⁹ A. Popov, *op. cit.*, p. 160—161; Al. Cziple, *op. cit.*, p. 36—37; I. Mihaly, *op. cit.*, p. 536—537; *Magazinul istoric pentru Dacia*, III, 1846, p. 166—169.

prin faptul că Belgradul se afla atunci în stăpînirea Ungariei și că sîrbii, dependenți de acest scaun, prin familia Brancovici⁶⁰, posedau uriașe domenii în Zarand, lîngă Satu-Mare și la Muncaci, deci în imediata vecinătate a Maramureșului⁶¹.

Supunerea bisericii feudale autonome a Maramureșului unei autorități episcopale va fi fost posibilă numai în cazul cînd avantajele dobîndite, scutirea de dări, ar fi compensat eventualele îndatoriri față de episcop. Dar asemenea îndatoriri deveniră foarte grele și se transformară într-o adevărată acaparare a veniturilor mănăstirești și preoțești, cînd supremația scaunului de la Belgrad a fost înlocuită cu aceea a noii episcopii rutene înființată la Muncaci. Data și împrejurările fundării acestui nou scaun episcopal la nord de Maramureș sînt necunoscute.

În 1488 exista la Muncaci o mănăstire cu un egumen, anume Luca, și acesta obține atunci un privilegiu pentru mănăstire de la regele Matias Corvin⁶². Pe atunci, autoritatea egumenului nu se întindea dincolo de moșiile mănăstirii⁶³. Dar trei ani mai tîrziu, în 1491, a fost emis actul regal care recunoaște privilegiile episcopiei rutenilor din Muncaci⁶⁴.

Este foarte probabil, cum arată istoricul A. Popov, specialist în istoria bisericii Rusiei Subcarpatice, că înființarea episcopiei rutene de la Muncaci, între 1488 și 1491, se datorește așezării în mănăstirea Sf. Nicolae din acel oraș a unui așa-zis „episcop rătăcitor“, venit acolo din țările rusești⁶⁵. Acest nou episcop capătă importante privilegii, atît de la regele Vladislav al II-lea al Ungariei, cît și de la ducele Ioan Corvin, fiul natural al lui Matias și stăpînul orașului Muncaci. Regele, în 1491, acordă episcopiei dreptul de a lua decima (zeciuală în bani) de la preoții ruteni, precum și de la toți ortodocșii care se află sub oblăduirea sa, precum și veniturile episcopale, fără a preciza însă limitele eparhiei episcopale, ceea ce dădea posibilități de abuzuri. De subliniat că actul regal a fost dat în urma unui conflict grav, pentru care episcopul s-a plîns regelui. Anume, poporul (se înțelege din Maramureș) a refuzat să dea venitul, „al lui și al bisericii“, ceea ce provoacă plîngerea episcopului, „cu mare învinuire“ (*gravi cum querela*)⁶⁶. Ținînd seamă și de dezvoltarea ulterioară a conflictului și de situația locală, sîntem în drept să presupunem că cearta cea grea a izbucnit între episcop și cnezii și nobilii maramureșeni cu mănăstirea lor autonomă de la Peri, care avea drepturi anterioare de a nu fi supusă nici unui episcop.

Dar privilegiul dat de rege episcopului de Muncaci la 1491 a suferit o falsificare, după cum a arătat istoricul A. Popov. Anume, în text se menționează reședința episcopului Ioan al rutenilor „în mănăstirea ferici-

⁶⁰ În 1479 era despot al sîrbilor din Ungaria Vuc Brancovici.

⁶¹ A. Bunea, *Ierarhia românilor din Ardeal și Ungaria*, Blaj, 1904, p. 122—163.

⁶² A. Petrov, *op. cit.*, p. 162—163.

⁶³ *Ibidem*, p. 158—159, actul din 1458 pentru moșiile mănăstirii Muncaci.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 164—167; două acte cu data 31 iulie 1491.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 145—147.

⁶⁶ A. Popov, *op. cit.*, p. 166—167; I. Mihaly, *op. cit.*, p. 600—601; Al. Cziple, *op. cit.*, p. 37—38; *Magazinul istoric pentru Dacia*, III, p. 169—171; Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 77.

tului Nicolae din Muncaci“; acest text a fost răzuit și înlocuit cu: „în mănăstirea fericitului Mihail arhanghel, din Maramureș“ (Peri)⁶⁷.

Era o încercare a episcopului de a pune mâna prin fraudă pe bogata mănăstire maramureșană, ctitoria lui Drag și Balc⁶⁸. Falsul a fost executat îndată după obținerea diplomei regale, căci în 1493 episcopul Ioan este învinuit de falsificare de documente⁶⁹. Acest act, care lovea în stăpînirea spirituală și mai ales materială a cnezilor maramureșeni, nu putea să nu ridice o puternică împotrivire.

Doi ani mai târziu, în 1493, episcopul Ioan de Muncaci e chemat la judecată în fața lui Ioan Corvin, stăpînul Muncaciului. Plebanul catolic Dionisiu din Muncaci învinuiește pe episcop că ia decima de la iobagi, chiar catolici, pe baza unor documente falsificate de dînsul. El enumeră privilegiul lui Theodor Coriatovici, cneazul Podoliei din 1360⁷⁰, al „marelui despot al sîrbilor“, ale lui Ioan de Hunedoara, Matias Corvin, care, toate, după cercetare sînt declarate false⁷¹.

Probabil încurajat de înfrîngerea episcopului la judecată, anul următor (1494), egumenul Ilarion de la mănăstirea Peri se prezintă la Kosice (Cașovia) în fața regelui Ungariei Vladislav II, căruia îi înfățișează vechiul privilegiu în grecește, pentru autonomia bisericii, dat de Antonie patriarhul fraților Balc și Drag în 1391. Egumenul obține de la rege un privilegiu de confirmare, în care diploma patriarhală este reprodușă în traducere latină și întărită în numele regelui. Regele Vladislav adaugă însă că egumenul de la Peri și urmașii lui vor fi pe viitor datori cu supunere și ascultare episcopului de Muncaci, precum și arhiepiscopului Transilvaniei (*arhiepiscopo vero de Transilvania*)⁷². Sensul acestui act este anularea privilegiilor obținute și pretinse de Ioan de Muncaci asupra bisericii din Maramureș în general și asupra mănăstirii Peri în special.

Întărirea diplomei patriarhului din 1391 însemna autonomia materială acordată bisericii maramureșene, căci patriarhul dădea „autoritate“ egumenului din Peri „asupra tuturor veniturilor zisei mănăstiri“. Această autoritate, cu dreptul de a sfinți preoții și cu judecată canonică, se întindea în Maramureș, Sălaj, Sătmar, Ugocea, Ciceu și Unguraș. Așadar se menține situația episcopală a egumenului din Peri, împotriva pretențiilor episcopu-

⁶⁷ A. Popov, *op. cit.*, p. 166 și notele.

⁶⁸ Nici unul din istoricii români care s-au ocupat cu acest document (v. nota anteprecedentă) n-au observat falsul. Cf. și Zen. Picleșeanu, *O carte despre episcopid Maramureșului*, în „Cultura creștină“, I, 1911, p. 100—102 și Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁹ Și nu după 1516, cum crede A. Popov, *op. cit.*, p. 135, care spune că episcopul n-ar fi putut falsifica diploma decît după moartea regelui emitent. Dar diploma servea la tranzacțiile locale și nu se întorcea la scaunul regal.

⁷⁰ Pentru acest document, vezi anexa la A. Popov, *op. cit.*, p. 179—215, cu textul documentului fals și analiza lui.

⁷¹ A. Popov, *op. cit.*, p. 168—171. Insuși documentul lui Ioan Corvin a fost socotit fals de unii cercetători. A. Popov arată că este autentic.

⁷² Originalul, diploma din 4 mai 1494 a regelui ungar Vladislav II, în „Revista istorică română“, XIII, 1934, p. 101—105. A. Petrov care nu cunoștea originalul și a publicat o copie din sec. XVIII, scotea mențiunea arhiepiscopului Transilvaniei ca o interpolație a copistului din sec. XVIII, privind pe episcopul român de Făgăraș. Alte ediții, Al. Czipile, *op. cit.*, p. 38—39, I. Mihaly, *op. cit.*, p. 606—607, *Magazinul istoric pentru Dacia*, III, 1846, p. 172—179. Cf. și S. Reli, *op. cit.*, p. 65—66 și Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 78.

lui de Muncaci și dreptul lor exclusiv asupra veniturilor, daniilor și dijmelor preoțești. Autoritatea recunoscută de rege episcopului de Muncaci asupra mănăstirii Peri era pur spirituală, de vreme ce se întărea actul de autonomie dat de patriarh și autoritatea aceasta spirituală era și ea mărginită de cea superioară a „arhiepiscopului“ catolic de Transilvania.

Dar privilegiul regal din 1494 nu se mărginește numai la atîta: în traducerea latină a actului patriarhal grecesc din 1391, intercalată în privilegiul regal, se constată o serie de abateri voite, deosebiri și adevărate falsificări ale textului primitiv. Egumenul Ilarion și protectorii lui, ca și adversarul lor, știau să mînuiască falsificarea diplomelor, profitînd probabil de slaba cunoștință de grecește a cancelariei regale. Trei sînt deosebiri mai însemnate între textul grecesc din 1391 și traducerea latină intercalată în privilegiul regal din 1494. Mai întîi alegerea egumenului se făcea în actul original de către ctitori cu soborul mănăstirii, pe cînd în traducerea latină se face și de „toți oamenii mari și mici din acele dependințe (ale mănăstirii), cari se vor aduna în loc deschis“, deci o adunare populară, care probabil corespundea cu un obicei introdus în veacul al XV-lea.

În al doilea rînd, s-au intercalat în traducerea diplomei cuvintele care lipsesc în original: „dacă vreunul dintre supușii noștri (ai patriarhului), arhiepiscop sau episcop, ar veni în zisa mănăstire (Peri) sau în ținutul dependent, aceia să fie în ajutorul egumenului“. Fraza este îndreptată direct împotriva episcopului de Muncaci, care, se înțelege din text, dacă va veni la mănăstire, nu va putea porunci, ci va da numai ajutor, adică sfaturi, nu i se recunoaște nici un fel de drept real, ci egumenul este declarat neatîrnat de orice episcop local sau arhiepiscop.

Mai este și a treia deosebire, pe lângă altele mai mici, pe care n-a observat-o pînă acum, ca importanță și semnificație, nici unul dintre cei ce au studiat diploma.

Deși ambele texte, cel grecesc și cel latinesc, vorbesc de frații Balc și Drag, totuși în fraza în care se dă binecuvîntarea patriarhală ctitorului pentru fundarea mănăstirii, este pomenit Drag singur⁷³. În 1494 familia Dragffy, a urmașilor lui Drag, avea, cum am arătat, cea mai mare autoritate în Maramureș și Transilvania. Rezervarea drepturilor de fundator al mănăstirii lui Drag singur, deci și urmașilor săi, întărește cu exclusivitate acestora stăpînirea veniturilor mănăstirii și protecția asupra bisericii. Aceasta însă înseamnă un lucru care ni se pare evident: este dovada că în spatele egumenului de la Peri se afla puternica familie maramureșeană Dragffy. Bartolomei Dragffy, voievodul de atunci al Transilvaniei, rămăsesse ctitor al mănăstirii, fiind urmaș direct al lui Drag, și aceasta, în regimul feudal, îi rezerva drepturi materiale importante. El a fost deci acela care a obținut ca regele, al cărui sfetnic era, să primească pe egumenul numit de dînsul, de la Peri și să caseze privilegiul dat anterior episcopului de Muncaci. Prin anume schimbări introduse în privilegiul de la 1391, Bartolomei Dragffy obține recunoașterea autonomiei totale a bisericii ma-

⁷³ A. Popov, *op. cit.*, analiza deosebirilor din cele două versiuni ale diplomei din 1391, la p. 124—131, textul paralel latin și grecesc la p. 151—155.

ramureșene. Numai prin intervenția puternicului nobil maramureșean, voievod al Transilvaniei, se poate explica această biruință, care nu putea fi decît rezultatul unei înalte influențe la curte. Că această influență derivă de la Bartolomei Dragffy și de la familia lui se vede nu numai din împrejurarea că pe atunci acesta era voievod al Transilvaniei, dar și din mențiunea străbunicului său Drag singur, în traducerea actului patriarhiei, la locul amintit.

Nici trecerea mănăstirii sub autoritatea superioară a arhiepiscopiei Transilvaniei, care era în legătură cu voievodul Transilvaniei, nu s-a putut face fără știrea și îndemnul aceluiași Bartolomei Dragffy.

Lupta dintre episcopia de Muncaci și biserica feudală maramureșeană nu a încetat însă. În 1498, noiembrie 24, regele Vladislav II dă o poruncă comitelui, vice-comitelui și judecătorilor nobililor din Maramureș. El arată că Ilarion (Hilarie), egumenul mănăstirii Sf. Mihail din Maramureș (Peri) căpătase de la dînsul confirmarea diplomei patriarhale din Constantinopol pentru libertățile și drepturile mănăstirii.

Totuși, în vara trecută, Ioan episcop de Muncaci, pe baza unor privilegii căpătate pe nedrept de la rege (actul amintit din 1491, care fusese anulat), „a vrut și a silit să ia taxă (dijmă) și să puie mîna în chip abuziv pe venitul zisei mănăstiri” (Peri). Se pune atunci în mișcare procedura judecătii regale: regele cheamă în fața lui amîndouă părțile, „pentru ca să facem judecată asupra acestei chestiuni”. Egumenul de la Peri vine din Maramureș la Buda, se înfățișează regelui, pe cînd episcopul nu cutează să se prezinte și pierde procesul. Regele poruncește deci dregătorilor săi să nu îngăduie ca episcopul să ia veniturile mănăstirii și să nu se atingă întru nimic de drepturile și privilegiile ei⁷⁴.

În privilegiul regal din 1494 episcopul de Muncaci nu fusese pomenit nominal ca violator al drepturilor mănăstirii, ci se confirmaseră numai aceste drepturi autonome față de orice episcop; acum, însă, la 1498, se ajunge la o mare judecată la curtea regală, cu izbînda totală a bisericii feudale maramureșene, susținută desigur de Bartolomei Dragffy. Este momentul culminant al crizei, cînd biserica aceasta a cnezilor români se desparte total de autoritatea episcopiei slave de la Muncaci.

Nu cunoaștem, din lipsă de documente, urmarea conflictului bisericesc, în realitate un conflict feudal. Abia în 1551, cînd Maramureșul era sub stăpînirea Habsburgilor, episcopul de Muncaci capătă drept de jurisdicție asupra Maramureșului, iar în 1556 obține stăpînirea mănăstirii Peri și a averii sale⁷⁵.

Lupta pentru autonomia bisericii din Maramureș a urmat și după acea dată, dar nu este cazul să ne ocupăm de această fază a conflictului. De fapt, cnezii maramureșeni fuseseră înfrinți și pienduseră autonomia lor feudală la 1514, cu prilejul răscoalei conduse de Gheorghe Doja.

⁷⁴ A. Petrov, *op. cit.*, p. 174—175; Al. Cziple, *op. cit.*, p. 39—40; I. Mihaly, *op. cit.*, p. 624—625; *Magazinul istoric pentru Dacia*, III, 1846, p. 181—183, cf. și S. Reli, *op. cit.*, p. 68; Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 79; G. G. Rafiroiu, *Mănăstirea din Peri*, Oradea, 1934.

⁷⁵ S. Reli, *op. cit.*, p. 70.

Reiese din cele spuse mai sus că între 1491 și 1498 se produce o criză feudală și bisericească în Maramureș, cu lupta care ajunge până la tronul regal, între episcopia slavă de Muncaci și biserica feudală a cnezilor maramureșeni. Lupta pentru autonomia bisericească, pentru apărarea moșiilor bisericilor feudale, se deplasează și pe plan cultural. Pentru a afirma autonomia deplină a bisericii și mai ales față de secarea izvorului de procurare a manuscriselor slave, s-a recurs la introducerea limbii române în biserică. Aceasta însă nu s-a putut obține decât și printr-o deviere de la autoritatea bisericii ortodoxe.

Încercarea de unire a bisericii maramureșene cu catolicismul. În privilegiul din 1494, regele Ungariei, deși confirmă diploma de autonomie a patriarhului de Constantinopol, declară că biserica din Maramureș, prin mănăstirea Peri, va fi supusă spiritualicește, atât episcopului de Muncaci cât și arhiepiscopiei Transilvaniei⁷⁶.

Cîtă vreme acest document nu se cunoștea decât în copie, unii istorici au putut crede că în această copie s-a strecurat o greșeală: Transilvania, în loc de Transalpina⁷⁷, dar după descoperirea originalului, în care este scris „Transilvania“, nu mai rămîne nici o îndoială. Arhiepiscopul de Transilvania era episcopul catolic de Alba Iulia, care singur avea titlul „al Transilvaniei“. Este adevărat că în ierarhia catolică episcopul de Transilvania n-a fost niciodată arhiepiscop, dar în raport cu episcopul oriental de Muncaci el a putut fi și a fost arhiepiscop, întrucît episcopul de Muncaci a fost supus lui ca la arhiepiscopul său⁷⁸.

Istoricii noștri mai vechi, care au văzut în acest arhiepiscop de Transilvania pe un ierarh român, au greșit, căci pe atunci nu exista un arhiepiscop român al Transilvaniei. Încercarea unor cercetători de a dovedi că arhiepiscopul de Transilvania pomenit în diploma de la 1494 a fost episcopul de la Vad, din mănăstirea înființată de domnul Moldovei pe domeniul său de lângă Ciceu, ridică serioase obiecții⁷⁹. Mai întîi nu sînt dovezi că episcopia de Vad exista în 1494, primul episcop este pomenit în 1523. Acest episcop nu avea titlul de arhiepiscop, datorit, după unii, unui „lapsus al cancelariei regale“. În actul regal „arhiepiscopul de Transilvania“ este așezat ca titlu deasupra episcopului de Muncaci, dar documentele nu vorbesc de această supunere: de ce ar fi episcopul de Muncaci, în orașul regal, inferior episcopului adus de domnul Moldovei într-o mică mănăstire? Dar mai este încă o obiecție, măcar tot așa de serioasă. Mențiunea arhiepiscopului de Transilvania se află în diploma regelui catolic al Ungariei. Putea regele să denumească pe episcopul de Vad arhiepiscop prin excelență al Transilvaniei, fără nici o mențiune, la care ne-am așteptat în asemenea caz, ca de pildă: „episcop schismatic, de rit grecesc, al valahilor de la mănăstirea Vadului“?

⁷⁶ Diploma din 14 mai 1494 a regelui ungar Vladislav II, în „Revista istorică română“, XIII, 1943, p. 101—105.

⁷⁷ Cf. A. Bunea, *op. cit.*, p. 165—175.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁹ Z. Picișanu, *În jurul ierarhiei românilor ardeleni în secolul XV*, în „Revista istorică română“, XIII, 1943, p. 14—15.

În lipsa uneia dintre aceste precizări, ierarhul din 1494 rămîne să fie înțeles ca singurul arhiepiscop cunoscut de rege în Transilvania și în acest caz nu poate fi vorba decît de șeful ierarhiei catolice. Aceasta este concluzia la care trebuie să rămînem : în 1494 biserica ortodoxă din Maramureș, ca preț al recunoașterii autonomiei sale, a liberei folosințe a averilor sale, a fost supusă de regele Ungariei ierarhiei catolice din Transilvania.

Am arătat că inspiratorul privilegiului regal din 1494 pentru biserica maramureșeană a fost Bartolomei Dragffy, voievodul Transilvaniei, care era și ctitor, stăpîn feudal al mănăstirii Peri. Numai el a putut avea destulă trecere să smulgă regelui anularea privilegiilor date episcopiei de Muncaci, judecarea la Buda a episcopului cu egumenul de Peri și recunoașterea autonomiei bisericii maramureșene.

Ca urmaș direct al fondatorilor, senior al bisericii feudale din Maramureș, avea interes s-o facă. Bartolomei Dragffy era însă catolic. În 1370 trecuse la catolicism Gheorghe, unul dintre fiii lui Drag, apoi la o dată pe care n-o putem determina mai de aproape familia Dragffy se face catolică⁸⁰. Bartolomei Dragffy n-ar fi putut să fie numit voievod al Transilvaniei de către regele Ungariei dacă n-ar fi fost catolic.

Așadar, supunerea bisericii maramureșene sub oblăduirea superioară a ierarhiei catolice din Transilvania a fost rezultatul inițiativei lui Bartolomei Dragffy, cel care în actul din 1494 reiese ca singur ctitor al mănăstirii Peri, prin excluderea abuzivă a lui Balc din actul patriarhal confirmat. De vreme ce recunoașterea supremației bisericii catolice asupra celei maramureșene se află într-un act regal, care, în același timp, întărește diploma patriarhului de Constantinopol, nu poate fi vorba de o trecere la catolicism a cnezilor din Maramureș și a bisericii lor, ci numai de recunoașterea deocamdată a unui drept de supraveghere. Cnezii au admis acest lucru, deoarece era singurul mijloc pentru a salva domeniile și autonomia bisericii lor de cotopirea încercată de episcopia de Muncaci.

Dar influența catolică asupra bisericii maramureșene în momentul luptei acestei biserici cu episcopia de Muncaci nu se reduce numai la stabilirea supremației ierarhice a episcopiei catolice. Episcopia catolică a cerut bisericii maramureșene să primească dogmele fundamentale ale bisericii catolice, cuprinse în simbolul credinței (crezul).

Socotim că există o legătură care nu poate fi nesocotită între recunoașterea supremației bisericii catolice asupra celei maramureșene, în anul 1494, și prezența „simbolului credinței” catolice la sfîrșitul *Psaltirii Scheiene*.

Se știe că singura deosebire între simbolul credinței (atanasian sau de la Niceia) la catolici și la ortodocși este formula despre duhul sfînt, care la catolici „purcede” de la tatăl și de la fiul, iar la ortodocși numai de la tatăl, restul simbolului fiind la fel. În *Psaltirea Scheiană* citim : „(duhul)

⁸⁰ Al. Filipașcu, *op. cit.*, p. 63. Bartolomei Dragffy este fondatorul unei biserici catolice la Abrud, lângă Satu-Mare (I. Lupaș, *op. cit.*, p. 160—161).

sfântul diîn tatăl și fiul⁸¹, deci formula catolică. Forma de expunere a simbolului redată în *Psaltirea Scheiană* este rezultatul felului de exprimare al traducătorului și nu poate servi ca element de comparație cu alte texte. Simbolul credinței în *Psaltirea Scheiană* este un adaos al traducătorului (limba este aceeași ca a textului „Psalmilor“), este un text care nu face parte de obicei din *Psaltire*. Nici una dintre „Psaltirile“ manuscrise sau tipărite slavonește în țara noastră nu are la sfârșit simbolul credinței⁸². „Psaltirile“ formau de obicei o colecție de texte: psalmii, urmați de cântările scriptuare, uneori părți din molitvelnice, parcise, parte din Trebnic, ceaslovăț, dar niciodată simbolul credinței, afară de unicul caz al *Psaltirii Scheiene*. Aceasta înseamnă că „simbolul“ nu făcea parte din textul slav pe care l-a tradus traducătorul *Psaltirii Scheiene* în românește, ci a fost înadins adaos la sfârșitul acestei cărți de către traducător⁸³. Deci, adaosul nu este întâmplător, el reprezintă o profesie de credință. Traducătorul *Psaltirii Scheiene* atrage atenția în special asupra acestui adaos, când spune cu amenințare, la sfârșit: „Cel ce nu va ține acéle tare și vrătos, nu va dobîndi spăsenie“⁸⁴. *Psaltirea Scheiană* atrage atenție specială asupra crezului, cu o frază adăugată de traducător, după care, cel ce nu va admite întru totul acest simbol nu va căpăta mîntuirea (spăsenia) sufletului. Poate traducătorului și nu textului tradus i se datorește și fraza confirmativă, care urmează imediat după textul simbolului: „Așa iaste slăvită derépta credință creștinilor“⁸⁵.

Profesia de credință adăugată înadins la sfârșitul *Psaltirii* (aceasta este tradusă din slavonește după o „Psaltire“ ortodoxă) reprezintă, prin mențiunea „diîn tatăl și fiul“, dogma catolică, deci a fost introdusă în carte și în cultul bisericii de cineva care recunoștea această dogmă. Acest fapt pentru biserica Maramureșului nu poate fi pus în legătură decât cu recunoașterea supremației arhiepiscopiei catolice „de Transilvania“ în 1494, în privilegiul regal pentru această biserică⁸⁶.

⁸¹ *Psaltirea Scheiană*, ed. I. A. Candrea, II, p. 337.

⁸² Cf. *Manuscrisele slave ale Bibliotecii Academiei R.P.R.*, nr. 1—3, 172—175, 216—223, 225—226, toate din secolele XV—XVI.

⁸³ Că adăugarea „Simbolului credinței“ se datorește în *Psaltirea Scheiană* traducătorului, scriitor rotacizant, a arătat Al. Rosetti, *Filioque din Psaltirea Scheiană*, în „Grai și suflet“, II, 1925—1926, p. 155.

⁸⁴ *Psaltirea Scheiană*, ed. I. A. Candrea, loc. cit.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Al. Rosetti, *op. cit.*, și același, *Limba română în secolele XIII—XVI*, p. 197—199. arată că simbolul cu purcederea sfântului duh „și de la fiul“ se folosește și în biserica luterană din Transilvania. Firește, prezența acestei formule în „Simbolul credinței“ nu este opozabilă teoriei luterane a începuturilor scrisului românesc, nici celei husite. Simbolul cu „de la fiul“ este catolic, nu este ortodox, dar a fost folosit și de luterani și de husiți, așa că nu poate data textele și determina influențele, dar poate fi pus în legătură cu influența catolică, singura pe care o găsim documentată în Maramureș, spre deosebire de cea luterană și husită. Simbolul catolic în *Psaltirea Scheiană* trebuie pus în legătură cu supunerea bisericii maramureșene episcopiei de Transilvania, în 1494. M. Seșan, „Simbolul“ din *Psaltirea Scheiană*, în „Prinos patriarhului Nicodim“, București, 1946, p. 231—235, spune că prezența simbolului athanasian în *Psaltirea Scheiană* ar fi un adaos catolic, fără legătură cu textul traducerii psalmilor, dar nu explică în ce împrejurări și de ce s-a făcut acel adaos. Cf. idem, *Originea și timpul primelor traduceri românești*, București, 1939, și critica lui Al. Rosetti, *Limba română în secolele XIII—XVI*, p. 197—199.

Socotim că ierarhia catolică din Transilvania, sub supravegherea căreia se afla biserica maramureșeană, a îngăduit introducerea limbii române ca limbă de cult la românii din Maramureș, cu condiția introducerii „simbolului credinței” catolice în cărțile de cult. Biserica catolică n-avea de ce să susție slavonismul și nu putea, în condițiile de atunci, cum nu a stăruit nici mai târziu, cu prilejul unirii, să se introducă liturghia latină în biserica română. Ea a admis deci inițiativa pornită din interior, de la cnezii și călugării români din Maramureș, de a folosi limba română și de a traduce cărțile în limba română.

Nu știm cât timp a ținut supremația catolică, ea pare a fi fost temporară, probabil pînă la răscoala din 1514, îndreptată și împotriva feudalismului bisericesc.

Primul curent de traduceri în românește. Am pornit în prezenta cercetare de la datele stabilite de studiile lingvistice cele mai autorizate: primele texte românești au fost scrise în dialectul maramureșean și nord ardelean, limba lor poate fi datată din secolul al XVI-lea dar și de la sfîrșitul veacului precedent.

Am cercetat apoi istoria Maramureșului în acea epocă și am aflat cadrul în care s-a putut dezvolta acolo începutul scrisului românesc. Acest cadru este constituit din existența în această provincie în veacurile XIV-XV a unei stăpîniri a pămîntului de către mica nobilime cnezială și formarea în Maramureș a unei biserici românești cu caracter pur feudal, autonomă față de biserica episcopală. Erau biserici și mănăstiri cu domeniile lor, stăpînite de nobilimea locală. Spre deosebire de celelalte ținuturi românești din Ungaria, Maramureșul, țară de autonomie feudală locală, cnezială, era și o țară de mănăstiri, aflate în posesia feudală. Nu numai principala mănăstire, Sf. Mihai din Peri, ci și celelalte mănăstiri maramureșene pot fi socotite centre cărturărești pentru traducerea cărților bisericești, de aci multiplicitatea traducerilor românești în dialect rotacizant. Sub oblăduirea mănăstirii din Peri se formează încă din 1391 un fel de eparhie autonomă feudală, care cuprinde nu numai Maramureșul, ci și alte regiuni ca: Bistrița (fără oraș), Ungurașul, Sălajul, Ugocea și altele, unde se întindeau domeniile familiei lui Drag și Balc.

Această regiune a eparhiei feudale corespunde în mare parte cu ținutul în care se vorbea dialectul rotacizant în secolele XV—XVI și explică de ce cărțile au fost scrise în acest dialect.

Primele traduceri de cărți bisericești poartă pecetia feudală, adică a unei regiuni în care nu predomina biserica episcopală, sînt cărți urite, sărăcăcioase, fără dedicații și epilog, destinate uzului local, scrise în dialect. Niciodată un episcop, dependent de ierarhia generală, n-ar fi admis pentru biserică scrieri în dialect local.

Momentul, criza care a determinat desprinderea de liturghia slavă, a fost conflictul bisericii cnezilor maramureșeni, cu centrul la Peri, cu episcopia slavo-ruteană de la Muncaci, încercarea acestei episcopii înființate în anii 1488—1491 de a acapara supremația, veniturile și moșiile stă-

pînite de mănăstirile maramureșene și de cnezii, ctitorii, seniorii acelor mănăstiri.

Lupta aceasta, care a fost dusă în spatele mănăstirii Peri de cnezii maramureșeni atinși în interesele lor, în frunte cu voievodul Transilvaniei, Bartolomei Dragffy, urmașul direct al fondatorului mănăstirii, are un caracter de apărare a drepturilor feudale. Ea a căpătat o mare amploare și cuprinde mai multe faze: întîii, recunoașterea drepturilor episcopiei de Muncaci asupra Maramureșului, apoi anularea actelor regale și întărirea vechilor drepturi de autonomie, în urma unor demersuri făcute la rege, întîii la Kosice, apoi în capitală, la Buda.

Criza a ținut, după documentele pe care le posedăm, șapte ani, de la 1491 la 1498. La această din urmă dată despărțirea bisericii maramureșene de cea episcopală de la Muncaci este totală, biserica română rămîne sub oblăduirea spirituală a bisericii catolice din Transilvania, care admite inițiativa traducerii cărților în limba română, dovadă prezența simbolului credinței catolice într-una din cărțile românești maramureșene: *Psaltirea Scheiană*.

Socotim că lupta împotriva episcopiei de la Muncaci a contribuit la reforma introducerii limbii poporului în scrierile bisericești. Alt moment, alte împrejurări politice, sociale, culturale, care să explice această schimbare esențială nu aflăm în toată istoria Maramureșului din secolul XV-XVI.

Desigur că izvorul de procurare al cărților slavone pentru bisericele din Maramureș erau centrele de cultură bisericească, în care se foloseau și se vorbeau limbile slave vii, în speță vechea mănăstire de la Muncaci, unde se stabili apoi, pe la 1490, episcopia. Ruptura cu episcopia a însemnat pentru cnezii și pentru biserica maramureșeană secarea acestui izvor. Pe de altă parte, trebuie să ținem seamă de dorința patronilor mănăstirii din Peri și ai bisericii maramureșene de a afirma autonomia, individualitatea bisericii lor. Pentru acest scop, au mers atît de departe, încît au admis, măcar și temporar, supunerea spirituală a bisericii lor sub ierarhia catolică a Transilvaniei. Manifestarea individualității separate a bisericii feudale din Maramureș și din ținutul învecinat, nord transilvan, se putea face în chip hotărît prin adoptarea unei limbi noi a bisericii, nu limba română, căci nu e vorba de o manifestare națională, ci dialectul local, dialect românesc maramureșean.

La fel, în veacul al IX-lea, moravii, spre a-și afirma despărțirea bisericii lor de aceea a feudalilor germani, au adoptat pentru întîia oară liturghia slavă în biserică.

Nu știm dacă limba poporului în biserica maramureșeană a fost introdusă total în locul celei slavone. Cunoaștem traduceri *Psaltirii*, *Faptelor apostolilor*, ale unor părți din *Evanghelie*, dar liturghia, cartea care să arate că slujba se ținea în românește și nu în slavonește în bisericile din Maramureș, nu s-a aflat încă între cărțile scrise în dialect rotacizant.

Fapt este că, cercetînd cu metodă istorică, pe baza mărturiilor istorice, începuturile scrisului în limba română, am aflat o ipoteză valabilă asupra împrejurărilor cînd s-a putut produce această schimbare în cultură.

Asupra datei când începe curentul de traduceri, vom socoti că anul 1498, data când se recunoaște autonomia deplină a bisericii maramureșene, data câștigării procesului împotriva episcopului de Muncaci, este vremea de la care începe curentul de traduceri, începutul scrisului în limba română.

Traducerea cărților bisericești cu mijloacele de atunci a ținut desigur mai mulți ani și s-a întins în cele două decenii de la începutul secolului al XVI-lea. Această datare corespunde cu datele materiale pe care le-am obținut din studiul manuscriselor primelor texte românești: filigrana *Psaltirii Hurmuzachi* din 1505 și criptograma *Psaltirii Scheiene* din 1515.

Concluzia principală care reiese din această cercetare este aceea că opera de traduceri a vechilor cărți slavone în limba poporului, începuturile scrisului în limba română, se datoresc unei inițiative interne și nevoilor societății românești din Maramureș și nordul Transilvaniei; ea se explică prin împrejurările sociale, economice din sînul acestei societăți, în cadrul societății feudale și nu, cum a afirmat vechea istoriografie, ca rezultat al influențelor venite din afară.

CĂRȚILE POPULARE

Cărțile populare din veacul al XVI-lea. Poporul român a gustat și a folosit întotdeauna ca hrană spirituală așa-numitele „cărți populare”, literatură scrisă, în care predomină legendarul și fantasticul în dauna faptului istoric și al dogmatismului bisericii oficiale. Istoricii literari români au cercetat în numeroase rînduri, în scrieri analitice și de sinteză, aceste „cărți” în privința modelelor lor literare, apusene și orientale a clasificării și a periodizării lor¹.

Mai puțin lămurită a rămas problema rostului acestei literaturi scrise în procesul trecerii literaturii române de la slavonism la limba poporului. Principial, înainte de orice analiză critică, apare ca evidentă teza priorității traducerii sau alcătuirii cărților destinate maselor populare, față de acelea ale cărților stăpînirii, religioase sau laice. De altfel, în această privință avem pilda celorlalte literaturi medievale din Europa, în special din apusul continentului, în care tocmai cu scrieri de acest fel se începe literatura scrisă în limba poporului².

Cărțile populare românești se cuprind în manuscrise și tipărituri care se întind cronologic pe un foarte lung spațiu de timp, chiar pînă în zilele noastre³. Pentru începuturile acestei literaturi în limba română nu ne pot folosi decît cele mai vechi manuscrise de cărți populare datînd de la sfîrșitul secolului al XVI-lea și de la începutul celui următor, toate, pe cît se pare, copii după manuscrise mai vechi.

Aceste „cărți populare” românești, cele dintîi transmise în copii care s-au păstrat pînă în vremea noastră, sînt adunate, cele mai multe, în anu-mite „codice”, compuse din scrieri populare diverse, reproduse unele după

¹ Principalele ediții însoțite de studii asupra cărților populare românești: B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, II, Leipzig—București, 1880; M. Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883; N. Iorga, *Livres populaires dans le sud-est de l'Europe et surtout chez les roumains*, Académie Roumaine, Bulletin de la section historique, XIV, 1928; N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, I, *Epoca influenței sud-slave*, București, 1929; I. C. Chițimia și D. Simonescu, *Cărțile populare în literatura românească*, I—II, București, 1963.

² Vezi introducerea la prezentul volum.

³ Vezi I. C. Chițimia și D. Simonescu, *Introducere* la volumul citat.

altele, uneori de diferite mîini, așa-numitele *Codex Sturdzanus*, *Codex Neagoianus*, *Codicele Todorescu*, *Codicele Marțian*, *Codicele de la Cohalm*⁴.

Toate aceste colecții de scrieri diferite, mici biblioteci portative, cuprinzînd cele mai vechi copii de „cărți populare“, au fost scrise în Transilvania, ceea ce constituie un indiciu foarte important asupra locului unde s-au început traducerea în românește a cărților populare⁵.

S-au propus diferite clasificări ale acestor scrieri cu cuprins foarte diferit; adoptînd pe cea propusă de N. Cartoian, ca cea mai metodică, și referindu-ne numai la acele aflătoare în manuscrise dinaintea mijlocului secolului al XVII-lea, se impune în primul rînd ca gen literar deosebit grupul legendelor apocaliptice, adică scrierile apocrife (nerecunoscute de biserică), privind „lumea de apoi“, soarta sufletelor oamenilor, după moarte.

O parte dintre aceste legende care apar în manuscrise privesc lupta Satanei cu Dumnezeu, pentru stăpînirea sufletelor oamenilor. Adam, cel dintîi om, a făcut un contract scris („zapis“) cu diavolul, vînzîndu-i, întocmai ca Faust, sufletul său, în schimbul dreptului, concedat de diavol, de a putea lucra pămîntul. La venirea sa pe lume, Hristos sfarmă zapisul lui Adam. *Apocalipsul* apocrif al apostolului Pavel cuprinde descrierea cumplicitelor chinuri în care se zbat păcătoșii din iad, spre deosebire de cei vrednici care se bucură de frumusețile paradisului. Independentă de această scriere este *Călătoria Maicii Domnului în iad*, în care sînt descrise pedepsele suferite de păcătoși, pe cicluri, de la cele mai ușoare la cele mai grele, pe măsură ce se aprofundă mai adînc în lumea infernală, întocmai ca în *Divina comedie* a lui Dante. *Apocalipsul sfîntului Ioan Bogoslovul* descrie sfîrșitul lumii acesteia, cu cumplicitele semne prevestitoare ale acestui eveniment, iar în legenda intitulată *Moartea lui Avraam*, patriarhul biblic, înainte de moarte, vede căile ce duc spre iad și spre rai. În sfîrșit, *Legenda Duminicii* vorbește despre o piatră căzută din cer la Ierusalim, și care cuprindea o epistolă avertisment de la însuși Hristos, cu amenințarea cu grele pedepse pentru omenirea care merge pe calea păcatului.

A doua serie de cărți populare este compusă din vieți de sfinți cu caracter apocrif. Cartoian le cuprinde în „literatura hagiografică“, dar hagiografia, viețile sfinților, formează o literatură religioasă recunoscută și patronată de biserică, deci nu poate intra în capitoul „cărților populare“ apocrife, parte însă din viețile de sfinți au un caracter legendar și nu sînt recunoscute de biserica ortodoxă.

Legenda sau măcar „rugăciunea“ sfîntului Sisinie (Sisoe), precum și aceea a sfintei Vineri (Paraschiva) au, în popor, în evul mediu, rolul de exorcism: cine le citește, le recită sau măcar le ține asupra sa este ferit de amăgirile și de loviturile diavolului și ale puterilor infernale.

Povestirile cu scopuri morale (Literatura didactică) urmăresc ca, prin legende, anecdote alegorice, să recomande o anumită morală, care nu se potrivește întotdeauna cu cea a bisericii. Astfel, *Fiziologul*, care de origine

⁴ *Codex Sturdzanus*, ediția B. P. Hasdeu, *op. cit.*; *Codex Neagoianus*, ediția I. Bianu, în „Columna lui Traian“, IX, 1883; *Două manuscrise vechi: Codicele Todorescu și Codicele Marțian*, ediția N. Drăganu, București, 1914; *Codicele de la Cohalm*, ediția E. Simionescu, Iași, 1924.

⁵ Vezi mai jos, p. 107—108.

probabil egipteană, a avut o largă răspîndire în evul mediu, în toată Europa apuseană, cît și în cea răsăriteană. Ea cuprinde desorieri de animale, reale și fantastice, cu anecdote moralizatoare în legătură cu aceste animale. *Floarea darurilor* (*Fiore di virtu*) este o scriere a lui Tomasso Gozzadini din Bologna, din secolul al XII-lea, compusă din precepte morale directe sau prezentate în chip alegoric, în parte reproduse după scrierile filozofice, istorice sau chiar literare ale scriitorilor antici și medievali laici.

Cele mai importante, ca întindere și bogăție de teme literare, dintre cărțile populare sînt în literatura noastră veche așa-numitele „romane populare”, gen de povestire în care se îmbină legendele fantastice cu date istorice reale, tendințele moralizatoare cu critica alegorică a societății vremii.

„Romanele” medievale formează un gen literar foarte apreciat și răspîndit încă din secolele XI — XII, dar în limba română traducerea și prelucrarea lor datează de la sfîrșitul veacului al XVII-lea, din vremea contactului mai strîns dintre literatura noastră și cea europeană. Sînt însă două excepții majore, două așa-zise „romane”, a căror pătrundere la noi se face prin filiera bizantină și slavonă, și care țin de prima grupă (ca vechime) a cărților populare românești. Este vorba de *Varlaam și Ioasaf* și de *Alexandria*. Traducerea acestor cărți în românește s-a executat, foarte probabil, în veacul al XVI-lea ⁶.

Varlaam și Ioasaf este viața lui Budha, fondatorul religiei care-i poartă numele și care a trăit în India în veacul al VII-lea înainte de erei noastre, legendă transmisă la noi prin filieră bizantină și slavonă. Era un fiu de rege, spune legenda, pe care tatăl său l-a vrut senin și fericit și l-a crescut într-un castel, unde cunoștea numai oameni frumoși și sănătoși, frumusețea florilor și armonia muzicii. Dar oamenii nu pot trăi în afara lumii și Ioasaf, fiul fericit, întîlnește boala, bătrînețea și moartea. Dezamăgit de această lume a plîngerii, Ioasaf se leapadă de împărăție, se face pustnic, propovăduiește o întoarcere mistică a sufletului la viața spirituală, care face pe om să treacă neatins prin durere și nenorocire.

Alexandria, povestea „romanțată” a lui Alexandru Macedon, este un basm istoric cuprinzînd cuceririle și luptele, în Europa, Asia și Africa, ale acestui cuceritor de țări și de neamuri, învingător asupra imensei împărății a perșilor, apoi a indienilor.

Acestea sînt vechile cărți populare românești, ce urmau să fie îmbogățite cu alte teme în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea. După periodizarea literaturii cărților populare la români, stabilită cu pătrundere de I. C. Chițimia și Dan Simonescu pe baza temelor literare predominante în fiecare epocă, în prima epocă, pînă la începutul secolului al XVII-lea „abundă textele apocaliptice și hagiografice de proveniență apocrifă”, în secolul al XVII-lea cărțile populare intră într-o epocă de tranziție între spiritul religios și cel laic, cînd predomină romanul popular alături de

⁶ Pentru datarea acestor cărți, cf. I. Chițimia și Dan Simonescu, *op. cit.*, I, p. XXXIV și II, p. 228. Socotesc că exista o traducere românească mai veche a romanului *Varlaam și Ioasaf*, decît aceea a lui Udriște Năsturel (1649). Acest roman a făcut parte din literatura slavo-română, a fost folosit în *Invățăturile lui Pseudo-Neagoe Basarab*, precum și în pictura bisericilor moldovenești din secolele XV—XVI.

cărțile cu prevestiri, în sfârșit, în secolul al XVIII-lea se răspîndesc, în cadrul acestui fel de literatură, opere laice grecești, orientale, cît și apusene⁷.

Pentru a putea preciza rolul cultural al „cărților populare“ în istoria culturii românești medievale, precum și în procesul de afirmare a scrisului românesc, este neapărat necesar să stabilim caracterul social al acestor scrieri: întrucît reprezintă ele gândirea maselor populare deosebindu-se de aceea a clasei stăpînitoare.

De la început se ridică o piedică în calea catalogării cărților „populare“, în rîndul celor care reprezintă poporul cu felul său de a cugeta și de a simți, și anume faptul că ele constituie o literatură scrisă, în vremea cînd poporul de la sate era ținut în ignoranță și nu știa, cu puține excepții, să citească. Insuși B.P. Hasdeu, cel care a studiat cel dintîi la noi în chip științific cărțile populare românești, a avut o șovăire în fața acestei caracteristice formale a literaturii „populare scrise“. „Oricum ar fi, spune editorul *Cuventelor den bătrîni*, cartea poporană reprezintă deja un pas făcut din sfera literaturii poporane în sfera literaturii culte“⁸.

Obiecția existenței formei scrise este numai aparentă și primul argument împotriva ei stă în interdependența dintre cărțile populare scrise și literatura populară orală, pusă în lumină, mai întîi, tot de către Hasdeu⁹.

Cîntecele, povestirile, basmele, colindele și descîntecele populare românești culese din diferite locuri ale țării, cuprind numeroase elemente, identice cu acelea ce se întîlnesc în cărțile populare scrise.

Povestea calului Ducipal din basmele noastre împrumută numele calului năzdrăvan al lui Alexandru, legendele dualiste ale zapisului lui Adam sau ale mergerii Maicii Domnului în iad se regăsesc în literatura populară românească nescrisă, și sînt întruchipate în picturile bisericilor de stat, asemenea și descrierea animalelor fantastice din *Fiziolog* și multe altele¹⁰.

Calea pe care aceste figuri și teme din cărțile scrise au trecut în literatura nescrisă a poporului este aceea a șezătorilor și a povestitorilor de sat, a celor cîțiva știutori de carte din satele medievale cărora li se cere să spuie și să cînte ceea ce știu. La noi, ca și aiurea, n-au fost numai cîntăreți de la curțile feudale, ci și aceia de la sate.

Dar legătura dintre literatura cărților medievale și aceea a cîntecelor și povestirilor orale nu stă numai în aceasta. Cărțile populare n-au fost pur și simplu receptate, traduse în românește din slavonă, mai tîrziu din grecește, ele n-au rămas numai niște scrieri străine de creația populară românească, așa cum au crezut mulți cercetători. S-a dovedit pe temeuri incontestabile că în „cărțile populare“ românești, așa cum apar în cele mai vechi manuscrise din veacul al XVI-lea, s-au produs prelucrări adînci datorite traducătorilor sau copiștilor români. În aceste prelucrări apar versuri populare românești („cîntecul zorilor“ în *Alexandria*, „cîntecul pustiei“ în *Uarlaam și Ioasaf*), figuri de eroi din legendele românești (începînd cu Dragoș vodă și Ștefan vodă) etc.

⁷ I. C. Chițimia și Dan Simonescu, *op. cit.*, I, p. XXVIII—XXIX.

⁸ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, II, p. XIX.

⁹ *Ibidem*, p. XXI și urm.

¹⁰ I. C. Chițimia și Dan Simonescu, *op. cit.*, I, p. XVI.

De asemenea, prelucrările românești ale cărților populare cuprind și deosebiri formale față de originalul slavon, suprimări de pasaje, remanieri în așezarea materialului.

Așadar, aceste cărți reprezintă o versiune nouă, românească, a unor scrieri de circulație internațională¹¹.

Existența unei versiuni românești a cărților populare medievale se datorește, în mare parte, influenței, adaptării materialului folcloric creat de poporul nostru la aceste scrieri. Prin urmare, asistăm nu numai la trecerea povestirilor și a figurilor din literatura scrisă pentru popor în literatura orală a maselor sătești, dar și la fenomenul invers, al trecerii elementelor folclorice în literatura „cărților populare”, o dată cu trecerea lor sau cu prilejul copierii lor în diferite părți ale țării¹².

Prin esența lor, „cărțile populare” sînt scrieri neconformiste, în sensul că ideile și tendințele lor nu se potrivesc cu acelea ale clasei stăpînitoare din orînduirea feudală.

Poporul, păturile sociale neprivilegiate, aveau dintru început o atitudine de opoziție, de rezistență față de stăpînirea feudală, în orice caz o gîndire morală și socială deosebită de aceea a curții domnești, a boierilor, a bisericii episcopale. Aceste instituții și păturile sociale care le reprezentau apărau dogmatica și morala bisericii, pe care se sprijinea orînduirea feudală.

Biserica propovăduia umilință și supunere pentru cei mici, permanența privilegiilor pentru cei mari, ea sfințea pe domni și pe episcopii feudali, întreținea mănăstirile bogate în domenii și în șerbi.

Dimpotrivă, cărțile populare cuprind o ideologie care nu se potrivește cu aceea a stăpînirii, ba chiar, în multe cazuri, i se opune. În acest sens ele constituie o literatură vie, a poporului, și nu o simplă receptare din literaturii străine.

Precum s-a arătat mai sus, cele mai vechi dintre cărțile populare traduse și adaptate în limba română sînt „legendele apocaliptice” în care se descriu, cu un sentiment de teroare și întuneric în adevăr medievale, iadul cu rîul său de foc, în care se chinuiesc oamenii păcătoși. Această viziune infernală se întruchipează și plastic pe pereții externi ai multor biserici, unde se vede rîul de foc al iadului cu cei ce înoată într-însul.

Mulți cercetători au socotit că așa-numitele cărți apocaliptice au fost răspîndite de biserică pentru a speria pe cei ce nu se supun bisericii și stăpînirii, nutrind gînduri de răzvrătire. Astfel, N. Cartoian afirmă că aceste cărți au fost traduse și răspîndite de clerici și de călugări cu „năzuința de a întări în sufletul maselor populare instinctele morale, îndreptîndu-le gîndul dincolo de bunurile trecătoare ale acestei lumi pămîntești”¹³.

Ar fi însă ciudat că propaganda bisericii pentru răspîndirea doctrinei sale „morale” și sociale să se fi întemeiat pe niște cărți denumite, cu drept cuvînt, din punctul de vedere bisericesc, „apocrife”, adică acelea care nu cuprind dreapta credință; deoarece „apocrif” înseamnă pentru biserică eretic.

¹¹ I. C. Chițimia și Dan Simonescu, *op. cit.*, I, p. XVIII—XX.

¹² *Ibidem*, I, p. XXIV—XXVIII.

¹³ N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, I, București, 1940, p. 65.

Este, desigur, posibil ca mulți preoți incuți, mai ales în regiunile unde nu se făcea simțită mai puternic autoritatea centrelor episcopale și influența marilor mănăstiri feudale, focare de cultură teologică, să nu poată distinge ceea ce este ortodox de scrierile eretice, dar de aici până a atribui bisericii difuzarea acestor scrieri este o cale lungă.

Este evident că apocrifele, care nu sînt recunoscute de biserică, reprezintă o doctrină opusă ortodoxiei oficiale. Viziunea iadului în apocrife este egalitară, nu respectă ierarhia feudală. În iad se chinuiesc deopotrivă cei bogați și cei săraci. În iad, după „revelația” scrierilor apocrife, se întilnesc împărați și regi, boieri și nobili nemilostivi, precum și episcopi și prelați care nu și-au făcut datoria. În lumea apocaliptică se vede o judecată dreaptă care va atinge în chip egal pe toți, spre deosebire de ierarhia nedreaptă a acestei lumi.

Una dintre aceste cărți apocaliptice, pomenite mai sus, intitulată *Adam și Eva*, sau *Zapisul lui Adam*, care este de origine bogomilică, are o tendință hotărît antifeudală, Adam încheie cu Satana un zapis (contract), prin care cedează acestuia din urmă sufletul său și al tuturor urmașilor săi. În schimb, primul om lucrător al pămîntului, Adam, capătă de la diavol dreptul de a munci pămîntul, deoarece pămîntul era stăpînirea acestuia, spiritul răului și al păcatului.

Se petrec lucrurile în acest apocrif întocmai ca în relațiile feudale: omul, țaranul, pentru a putea munci pămîntul, este nevoit să încheie cu stăpînul moșiei un zapis, prin care se vinde, el și urmașii lui ca iobag pe veci. Stăpînul feudal, care robește pe țaran, în schimb concedării de pămînt, este identificat cu spiritul răului. Apocriful despre zapisul lui Adam se termină cu ruperea zapisului de către Hristos, spiritul binelui.

Astfel, această carte medievală prezintă robilor pămîntului nădejdea unei eliberări. Nu rămîne îndoială că cititorii vremii vor fi văzut în acest înțeles alegoria scrierii.

Elemente de gîndire antifeudale, poate fără voie la prima redactare, dar evidente din comparația lumii descrise în cărțile populare cu realitatea socială, se regăsesc și în paginile altor scrieri de acest fel, traduse și prelucrate în românește.

În *Uarlaam și Ioasaf* se înfățișează contrastul între o lume care se desfată în frumusețe, bogăție și fericire, izolată de cei mulți și lumea acestora, cuprinsă de sărăcie, de boală și de robie. Contrastul este așa de vădit, încît, cînd fiul de împărat descoperă această lume, pentru el pînă atunci total necunoscută, el se vede nevoit să părăsească lumea lui, pe care nu o mai poate suferi. Cei ce citeau în românește viața lui Budha nu puteau să nu facă o apropiere cu orînduirea în care trăiau și unde puteau vedea aceeași deosebire între viața stăpînitorilor și aceea a supușilor.

Și lectura *Alexandriei*, istoria apocrifă a cuceririlor lui Alexandru cel Mare, putea da naștere la concluzii necorespunzătoare cu doctrina politică și socială a stăpînitorilor feudali.

Într-o vreme (în veacul al XVI-lea) cînd boierimea din țările române căuta o înțelegere cu turcii, supunîndu-le țara, ca să-și poată păstra privilegiile, apare o scriere în care se povestește cum a răsărit un erou, ca

din basme, învingător asupra împărăției perșilor, stăpînitoare peste multe popoare care și-au pierdut libertatea, înrobitoare a mulțimilor.

Apropierea cu Imperiul Otoman apare evidentă, N. Iorga a arătat cu dreptate că *Alexandria* a fost un îndemn și un model pentru fapta eroică a lui Mihai Viteazul și a oștenilor săi ¹⁴.

Cărțile populare au fost în adevăr în vechea cultură românească scrieri alcătuite pentru popor, în parte de către popor, reprezentînd nevoile lui spirituale. În consecință, problema vremii și a împrejurărilor în care s-a început a se scrie în românește astfel de cărți face parte din cercetarea asupra începuturilor scrisului în limba română. Ele reprezintă, prin excelență, o poziție opusă literaturii clasei stăpînitoare, ca subiecte, forme și tendințe sociale și morale. Literatura stăpînitorilor se scria în slavonă, era firesc ca aceea a maselor neprivilegiate, cărțile populare, să fi adoptat, foarte devreme, înaintea altor genuri, limba poporului, nu numai pentru că cititorii lor nu știau slavonește, dar și ca urmare a poziției lor opuse spiritului în care se scria literatura de clasă în limba bisericii și a curții.

Teoria originii bogomilice a cărților populare românești. Bogomilismul a fost o mișcare religioasă și socială care apare în Bulgaria medievală în secolul al X-lea, înrudită cu sectele dualiste din partea apuseană a Asiei, maniheismul, masalianismul, paulicienii, secte care negau perfecțiunea și permanența felului de viață al societății creștine, socotind dimpotrivă că lumea este arena unei lupte neîncetate între bine și rău, răul fiind forma predominantă a vieții materiale pe pămînt ¹⁵.

Credințele bogomililor despre creația lumii de către Satana, despre profețiile asupra sfîrșitului ei, despre lupta între bine și rău, au pătruns în cărțile populare scrise în veche bulgară, îmbinate cu alte legende apocrife și totodată și în literatura populară orală a slavilor de sud ¹⁶.

Bogomilismul a fost o mișcare social-religioasă cu rădăcini populare adînci, tocmai pentru că reprezenta opoziția obștilor țărănești împotriva asupririi crescînde a feudalismului.

Existența unei literaturi bogomilice de povestiri și legende populare, răspîndirea cărților populare prin bogomili, a dat naștere teoriei despre originea bogomilică a cărților populare românești, în special ale celor cu caracter apocrif și apocaliptic. B. P. Hasdeu a fost cel dintîi învățat care a emis această teorie, pomînd de la apocrifele scrise în grai rotacizant, în așa-numitul *Codex Sturdzanus* (*Rugăciunea sfîntului Sisinie, Călătoria Maicii Domnului în iad, Cugetări în ora morții, Apocalipsul sfîntului Pavel*). „De la 950 pînă la 1650 — spune Hasdeu —, în curs de șase secoli, bogomilismul

¹⁴ N. Iorga, *Faze sufletești și cărți reprezentative la români*, în „Academia Română”, mem. sect. istorice, seria II, tom. XXXVII, 1908.

¹⁵ Pentru istoria bogomilismului, lucrarea de bază, cu toată bibliografia, D. Anghelov, *Bogomilstvoto v Bălgariia*, ediția a II-a, Sofia, 1961 și același, *Bogomilstvoto v istoriata na slavenskite narodi*, Sofia, 1963, extras din „Slaveanska filologia”, V; în literatura științifică occidentală: C. Obolensky, *The bogomils. A study in Balkan neo-manichaeism*, Cambridge, 1948; St. Runciman, *The medieval Manichee*, Cambridge, 1947; A. Vaillant et H. Puech, *Le traité contre les Bogomiles de Cosma le prêtre*, Paris, 1945.

¹⁶ I. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofia, 1925.

a putut să exercite o influență oarecare, mai mare sau mai mică, dar totdeauna directă, asupra învecinaților români¹⁷.

N. Cartoian admite ca bogomilice numai un număr de șase cicluri de legende românești, orale, privitoare la crearea lumii de către Satana, la lupta dintre Satana și Dumnezeu, culese în zilele noastre din diferite locuri ale țării, precum și legenda despre *Adam și Eva*, din cărțile populare scrise, despre care am vorbit mai sus.

În ultimul timp, istoriografia noastră materialistă, printr-un studiu al lui A. Balotă¹⁸, a lărgit orizontul problemei bogomilismului la români, care nu se pune numai pe temeiul analizei teologice a textelor, ci pe aceea a atitudinii sociale a cărților populare și a literaturii orale. Un puternic curent antifeudal se poate distinge, cu întrepătrunderi reciproce, în literaturile medievale populare românească și bulgară, curent care presupune la bază existența unei mișcări comune sociale și religioase: bogomilismul.

Indiferent dacă reprezintă exact dogmatica bogomilică, aceste produse literare populare sînt rezultatul gîndirii antif feudale adoptate de masele asuprite. Comunitatea de cultură româno-bulgară în domeniul literaturii antif feudale se explică prin transferul repetat de populație bulgărească pe teritoriul românesc, în special în Transilvania, în evul mediu.

Principalele, obiectii ce se pot aduce împotriva teoriei bogomilice a cărților populare românești sînt lipsa de dovezi despre existența unor comunități de bogomili români de pe teritoriul de azi al Republicii Populare Române, apoi apariția relativ tîrzie a cărților populare române, în manuscrise datînd din veacul al XVI-lea, epocă în care puterea de expansiune a luptei sociale a bogomililor se stinsese, iar cele cîteva comunități supraviețuitoare în sudul Dunării renunțaseră la o astfel de acțiune antif feudala¹⁹.

Fără a putea rezolva în chip definitiv controversa înrîuririi bogomilice asupra apariției cărților apocrife, sîntem în situația de a vărsa la dosarul chestiunii două elemente noi sau puțin folosite de cercetători: indicații despre lupta clerului românesc împotriva bogomililor din Țara Românească în veacul al XIV-lea și despre prezența cărților bogomilice în literatura slavo-română²⁰.

Viața sfîntului Theodosie de Tîrnovo, care a trăit în Bulgaria la mijlocul veacului al XIV-lea, arată lupta acestui ierarh bisericesc împotriva bogomililor, luptă căreia și-a închinat întreaga activitate. Faima lui, spune biograful său, unul dintre ucenicii lui, s-a întins nu numai între bulgari, ci și între „sîrbi, maghiari și români“ (vlahi)²¹.

Theodosie fiind cunoscut peste tot ca adversar și predicator împotriva bogomililor, rezultă că problema luptei cu acești „eretici“ se punea și la români, care căutau sfat și argumente la ierarhul bulgar.

¹⁷ B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, III, p. 257.

¹⁸ A. Balotă, *Bogomilismul și cultura maselor populare din Bulgaria și țările române*, în „Romanoslavica”, X, 1964.

¹⁹ Cf. și G. Ciuhandu, *Bogomilismul și românii*, Sibiu, 1932.

²⁰ Indicate în partea redactată de autorul prezentului volum, din *Istoria literaturii române*, I, p. 235—237.

²¹ Textul reprodus de D. Anghelov, *Stara bălgarska literatura*, Sofia, 1922, p. 477.

Înalta ierarhie bisericească din Bulgaria și cea din Țara Românească ducea o luptă comună împotriva „ereziei” bogomilice, primejdioasă pentru temelia ideologică a feudalismului în amândouă țările, așa cum reiese din corespondența patriarhului Evtimie de Tîrnovo. În scrisoarea adresată, pe la 1380—1390, lui Nicodim, starețul mănăstirii Tismana, patriarhul bulgar îl sfătuiește și-i arată cum trebuie să se poarte preoții ca să împiedice căderea credincioșilor în „eresul masalienilor” (denumire savantă a bogomililor). În aceeași corespondență, patriarhul Evtimie scrie mitropolitului Antim al Țării Românești, spunându-i că „neorînduielele vremii de acum și turburările rele ne-au cuprins pe noi aici, ca și pe voi acolo”²².

Știm care erau tulburările care îngrijorau atunci pe conducătorii bisericii bulgare: este vorba de acțiunea bogomililor. Patriarhul spune precis că aceste mișcări se produceau și aici și acolo, adică în Bulgaria și în Țara Românească.

Pe de altă parte, în manuscrisele slavo-române din veacul al XV-lea se cuprind o serie de scrieri specifice credinței bogomililor, redactate sau prelucrate de ei.

Manuscrisele slave copiate în țările române în acea vreme cuprind *Udenia proorocului Isaia* (cel mai vechi manuscris, copiat în Moldova, în 1448), cu descrierea celor șapte cicluri ale paradisiului și înfățișarea iadului, unde se văd aruncate coroanele și schiptrele împăraților și ale domnilor²³.

De asemenea, scrierea bogomilică intitulată *Cartea tainică a lui Enoh*, scriere apocaliptică, care se ocupă cu lupta neîncetată a lui Dumnezeu cu Satanail, se păstrează în două manuscrise slave, unul moldovenesc, celălalt muntean, ambele copii din veacul al XVI-lea²⁴.

Astăzi, cînd știm că literatura slavo-română, adică scrierile slavone copiate în țările române, fac parte din literatura noastră medievală, nu sînt cărți străine, este clar că prezența legendelor bogomilice în această literatură formează un fapt cultural intern, o dovadă despre pătrunderea bogomilismului literar, încă din veacul al XV-lea, în țările române.

Dar problema traducerii cărților populare, precum și a prelucrării lor în românește, nu poate porni de la bogomili, mai ales că secolul al XIV-lea este o epocă prea timpurie pentru traduceri masive ale cărților populare în românește.

Deși cărțile populare bogomilice au pătruns în literatura slavo-română și probabil în cea românească nescrisă, încă din veacul al XIV-lea, ele nu pot sta la baza întregii creații și a receptării literaturii apocrife și a romanelor populare românești.

Originea cărților populare românești. Problema originii cărților populare românești rămîne încă deschisă. Este vorba de locul, data și împrejurările apariției în scris în românește, a primelor scrieri de acest fel.

Literatura slavo-română (cărțile slave scrise în țările române) cuprinde destul de numeroase scrieri populare, de caracter apocaliptic, hagiografic, romane populare, în afară de cele bogomilice, amintite mai sus.

²² E. Kaluzniacki, *Ūerke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, Wien, 1901, p. 240.

²³ Iordan Ivanov, *op. cit.*, p. 131.

²⁴ *Ibidem*, p. 165 și ms. slav, Academia R.P.R., nr. 552.

Cea mai veche dintre aceste scrieri este exorcismul sfântului Sisinie (Sisoie), intitulat : *Rugăciunea pentru alungarea diavolului*, scrisă pe un sul subțire de metal, ce urma să fie purtat de gît, ca amulet, obiect păstrat la Muzeul din Turnu Severin. Textul slavon, ca limbă, datează din secolul al XIII-lea. Din el rezultă că a fost scris pentru un oarecare Gheorghe Bratul, numele unui român²⁵.

Dintre apocrifele slavo-române menționăm *Evangelhia apocrifă a lui Nicodim* (cel ce a îngropat trupul lui Hristos²⁶), *Legenda lui Afrodișian* (în legătură cu închinarea magilor²⁷), *Povestirea despre proorocul Daniil și împăratul Nabuhodonosor*, *Revelația lui Avraam*²⁸, precum și romanele medievale *Alexandria*, medio-bulgară, și *Viața lui Uarlaam și Ioasaf*, în manuscrise copiate în țara noastră²⁹.

Manuscrisele slavo-române cuprinzînd texte ale cărților populare datează în genere din secolele XV—XVI și provin cele mai multe din Moldova, cîteva din Țara Românească.

Nu cunoaștem cărți apocrife și romane populare în slavonește, provenind din Transilvania, fapt însă nesemnificativ, pentru că bibliotecile ortodoxe din această țară sînt incomplete, lipsite de foarte multe dintre manuscrisele lor cele mai vechi. Toate aceste texte sînt copiate după versiuni sud-slave, mai ales bulgărești.

Întrebarea care se pune pentru istoricul literar în fața acestor texte slavone este motivul apariției lor în limba cultă a claselor stăpînitoare. Scrieri antif feudale, apocrife, antiortodoxe, apar, totuși, în limba literară a stăpînitorilor. Totuși, se poate da o explicație acestei situații : literatura slavonă la români, cu tot caracterul ei de clasă, nu era impermeabilă față de literatura poporului. Precum s-a constatat că o serie de teme din literatura „cultă” au trecut în cea orală populară, tot astfel se poate admite că și unele legende populare, precum și cărți copiate pentru popor, și-au găsit loc între copiile executate pentru clasa „cultivată”, în limba ei literară : slavona.

În orice caz, trebuie să admitem că așa-numitele cărți populare au trecut, în literatura veche a țării noastre, printr-o fază slavo-română. În acea epocă, în secolele XIV—XV, cărțile populare slavonești puteau fi citite și cerute de oameni din diferite pături sociale : orașeni, boieri din mica nobilime, povestitorii satelor, al căror rol cultural de intermediari între cele două literaturi, cea populară și cea a clasei stăpînitoare, nu poate fi deajuns subliniat. Acești „povestitori” de sat (și poate și în târguri) nu erau în chip necesar popi, așa cum credea N. Cartoian, pe baza faptului că unele dintre manuscrisele cărților populare sînt copiate de preoți³⁰.

Preoții ortodocși din secolele XV—XVI nu aveau cultură teologică și puteau ușor cădea în greșeala difuzării unor texte apocrife, condamnate de

²⁵ Lazăr Ciomu, *Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin*, în „Revista istorică română”, VIII, 1938, p. 210—238.

²⁶ Ms. slav, Biblioteca Academiei R.P.R., nr. 447 (sec. XVI Moldova).

²⁷ Ms. slav nr. 678.

²⁸ Ms. slav nr. 639 și 649.

²⁹ Ms. nr. 337 (*Alexandria*), 132, 158, 311 (*Uarlaam și Ioasaf*).

³⁰ N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, I, p. 65.

biserică, pe care le șocoteau autentice. Dar aceste cazuri nu se pot generaliza; traducătorii cărților apocrife rămân în general anonimi, ei puteau fi negustori din sate și orașe, mici dregători știutori de slavonește și alții.

Asupra locului sau regiunii în care s-au făcut cele mai vechi traduceri în românește ale cărților populare, se poate face următoarea observație interesantă: pe când cărțile acestea, în textele slavo-române, provin din Țara Românească și din Moldova, în schimb traducerea românești se află, în covârșitoare majoritate, în manuscrise copiate în Transilvania. Explicația acestui fapt stă, după A. Balotă, în prezența în acea epocă (până la mijlocul secolului al XVI-lea) a unor colonii de bogomili în satele ardelenesti³¹. Pe de altă parte, Transilvania era pe atunci, spre deosebire de Țara Românească și de Moldova, o țară în care vigența teologică ortodoxă era mai slabă, ortodoxia nu era biserica statului feudal, adică a stăpînirii, episcopatul era ocupat intermitent și supus presiunilor catolicilor și ale reformatorilor. De aceea, controlul bisericesc, pregătirea teologică erau acolo mai slabe, dar revolta poporului român împotriva asupririi, prin glasul apocaliptic al legendelor, vestitor al pedepselor, era mai puternică.

O parte dintre codicele manuscrise românești ale literaturii apocrife din Transilvania, copiate în secolul al XVI-lea și la începutul celui următor, sînt scrise în grai rotacizant, întocmai ca și *Psaltirea Scheiană* și *Codicele Uronetean*. Astfel, *Codicele Sturzanus*, de care s-a amintit mai sus, publicat de Hasdeu, conține o serie de apocrife copiate de popa Grigore din Măhaci (pe Mureș) între anii 1580 și 1619, în speță: *Legenda Duminicii* și aceea a lui Avraam, redactate în grai rotacizant, nord-ardelean sau maramureșean³². De asemenea, un fragment de manuscris ardelean în românește cu grai rotacizant (vedenia infernului), publicat în fotografie de N. Iorga, cu o limbă foarte arhaică, datînd din secolul al XVI-lea, se adaugă la textele rotacizante apocrife³³.

Existența apocrifelor românești în manuscrisele cu grai rotacizant a făcut pe mai mulți cercetători să conchidă la înglobarea lor în același curent de traduceri cu tălmăcirea primelor cărți bisericești maramureșene³⁴.

Cu alte cuvinte, alături de *Psaltire*, de *Apostolul* maramureșean, pe care le-am datat din anii 1490—1514, s-au tradus, tot în Maramureș, în aceeași vreme, datorită aceluiași curent de cultură, și o serie de povestiri „populare“.

În favoarea acestei ipoteze stau mai multe argumente: textele apocrife rotacizante, copiate în a doua jumătate a secolului al XVI-lea sînt copii tîrzii ale unor texte vechi (legendele din *Codex Sturdzanus* derivă din același arhetip anterior, folosit și de copiii *Codicelelor Todorescu* și *Marțian*, codice de scrieri apocrife românești³⁵).

³¹ A. Balotă, *op. cit.*

³² B. P. Hasdeu, *Cuvențe den Bătrîni*, II, p. 1—18.

³³ N. Iorga, *Istoria românilor*, V, p. 114—115.

³⁴ N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, I, p. 65; Al. Rosetti, *Limba română în secolele XIII—XVI*, București, 1956, p. 65.

³⁵ Al. Rosetti, *Mélanges de linguistique et de philologie*, Copenhaga-București, 1947, p. 527.

Bisericile de lemn din Maramureș cuprind în pictura lor murală o mare abundență de scene luate din povestirile și legendele apocrife, cu o eflorescență care nu se întâlnește nicăieri în așa măsură³⁶. Aceasta arată că legendele amintite aveau, în Maramureș, un câmp larg de răspîndire.

Marea vechime a textelor apocrife românești se impune cercetătorilor și din considerente de istorie culturală generală. Aceste scrieri sînt destinate poporului și reprezintă mentalitatea lui în vremea orînduirii feudale. Este deci de așteptat ca ele să fi fost dintre cele dintîi traduse în limba poporului.

În țările apusene și centrale ale continentului nostru, acestea sînt primele cărți în limba poporului, împreună cu romanele populare și cîntecele populare scrise³⁷. Este puțin probabil ca istoria culturii românești să fi urmat o altă cale decît aceea a altor popoare.

Avem deci motive să credem că cele mai vechi traduceri de cărți apocrife în românește datează din ultimele decenii ale secolului al XV-lea și de la începutul secolului al XVI-lea, întocmai ca și traducерile cărților bisericești în grai rotacizant.

Dar aceasta nu înseamnă că toate cărțile apocrife cuprinse în codicele ardelenesti din secolul al XVI-lea și al XVII-lea derivă din curentul maramureșean și că numai de acolo a pornit curentul de traduceri, care s-ar fi răspîndit apoi în toate provinciile românești.

Fenomenul cultural-social al apariției limbii române scrise a fost general românesc, numai că în Maramureș anumite împrejurări speciale, despre care am vorbit, au îngăduit traducerea cărților bisericești în limba populară.

Apocrifele din *Codex Sturdzanus* publicate de B. P. Hasdeu sînt incluse în două părți ale acestui manuscris, una copiată de popa Grigore din Măhaci între 1580 și 1619, în dialect rotacizant, alta mai veche, copiată înainte de 1550, nerotacizantă, în grai transilvănean meridional. Chiar în prima parte a codicelui se află legenda apocrifă a Sfintei Vineri în graiul din sudul Transilvaniei, tradusă din limba bulgară sau sîrbă. În partea a doua a acestui codice se află o serie de scrieri apocrife, pe care Hasdeu le credea pe toate de origine bogomilică. Este vorba de *Exorcismul sfîntului Sisinie*, *Călătoria Maicii Domnului în iad*, *Apocalipsul sfîntului Pavel*, traduceri din limbile sud-slave, în graiul românesc din sudul Transilvaniei. Același lucru se poate spune despre legendele apocrife cuprinse în celelalte codice de acest fel, *Codicele Teodorescu*, *Martian*, *Neagoianus*, *Codicele de la Cahalm*, redactate în grai sud-ardelean. După cum a arătat Al. Rosetti, nu poate fi vorba de aceleași traduceri românești copiate în diferite graiuri ale copiștilor, ci de existența unor traduceri independente unele de altele, după versiuni slavone întrucîtva deosebite³⁸.

Aceasta ne duce la concluzia existenței unui curent de traduceri ale apocrifelor în românește, în sudul Transilvaniei, alături și concomitent cu cel nordic.

Am arătat că, după rezultatele dobîndite pînă acum, traducерile cele mai vechi ale apocrifelor se grupează mai ales în Transilvania, unde contro-

³⁶ V. Brătulescu, *Biserici maramureșene*, în „Buletinul Comisiunii monumentelor istorice”, XXXII, 1941.

³⁷ Vezi mai sus capitolul introductiv.

³⁸ Al. Rosetti, *Mélanges de linguistique et de philologie*, p. 521—525.

lul teologic ortodox era mai slab ca în celelalte două țări românești. Totuși, nu se poate nega existența unui astfel de curent, cu o putere de difuzare mai redusă, atât în Țara Românească, cât și în Moldova, la începutul secolului al XVI-lea.

Pentru Țara Românească posedăm un fragment dintr-un apocrif românesc, intercalat într-un manuscris slavon cuprinzând alte scrieri apocrife în slavonește. Prezența apocrifelor slave alături de cele românești în același codice este semnificativă pentru originea celor din urmă, traduse din literatura slavo-română. Manuscrisul nr. 494 (seria slavă) al Academiei R.P.R. cuprinde o copie târzie a unui apocrif românesc, datînd ca limbă din secolul al XVI-lea și descriind convorbirea păcătoșilor rătăciți prin vadurile infernului, cu arhanghelul Mihail. Reproducem o parte din acest text inedit : „...rauului le poseși toți cei cinile trecură. E păcătoșii vadul greșiră și strigară : Arhanghele Mihaile, se se rugară : treci-ne rouele de foc. Elu lă zise : O, vai de voi păcătoșilor, dară voi cîndu vadul veți trece ? Ieară ei grăiră, cu milă se rugar(ă) : svente arhanghele Mihaile, să-ț damu noi avuția noastră de pre pămîn(n)tu, argintul și auru și toată bunătatea noastră, de ne trece răurele de foc, că noi vadere le amu greșitu. Svêntul arhanghelu Mihailu, elu le zis(e) : O, vai de voi, omeniloru, păcătoșiloru și necuraților, ce să-m fie mie bun auru se mărgăretarul și avuștu vostru de pre pămăntu, cîndu trăgul se-au trăguitu și ușile se-au închisu și sorele au apus. Iară voi, păcătoșilor și necuraților, la trăgu n-ați apucatu să vă trăguiti și negoțu să neguțați, dară voi în raiu cum să întrați“ ?³⁹

Avem, așadar, și un text muntean al vedeniilor infernale, care caracterizează atmosfera sumbră, medievală a vremii, a primelor traduceri românești din povestirile apocaliptice.

În Moldova, un manuscris miscelaneu cuprinde, între alte scrieri, și cunoscuta culegere de sfaturi morale ale părinților bisericii și ale filozofilor laici, *Floarea darurilor* (*Fiore di virtù*). Textul acestui manuscris este slav și român (traducere interliniară), iar o însemnare slavonă a fazelor lunii începe cu anul 1523, ceea ce ar putea fi o indicație despre data copierii manuscrisului, sau a redactării traducerii⁴⁰.

³⁹ Manuscrisul slav al Academiei R.P.R., nr. 494, f. 35—36.

⁴⁰ Manuscrisul românesc al Academiei R.P.R., nr. 6420. Cf. N. Smochină, *O traducere românească din secolul al XV-lea a cărții «Floarea darurilor»*, în „Biserica Ortodoxă română”, 1962, p. 6—7, p. 712—741; Ms. 6420 cuprinde un *Antologhion* slavon (f. 1—332 v.), o serie de rugăciuni-urări în slavonește, cu titluri românești, în parte cu caracter laic („pentru sănătatea lui voievod, pt. s. maicii lui vodă, pt. s. doamnei, pt. s. feciorilor, pt. s. boiarilor, cînd vor vrea să încalece...” etc.). Urările laice sînt despărțite de cele religioase cu subtitlul românesc : „decide începum sănătățile“ (f. 333—361 v.), podobiile în slavonește (f. 362—376), colecție de table pentru calcularea elementelor variabile ale calendarului (slavonește, f. 377—420), gromovnicul slavon (f. 421—456 v.). *Floarea darurilor*, text paralel românesc și slavon, în slavă : „sveatoi darovanie” (f. 457—627). Data 1523, propusă de N. Smochină, pentru alcătuirea acestui codice este nesigură, deoarece colecția de table cronologice slavone este adunată din diferite texte scrise de diferiți autori : Filip (monahul), Matei (Vlastaris), Gheorghe Ternoievici și cîțiva anonimi la date deosebite. Ultima tablă, la f. 420, începe cu anul 1592 și se termină cu anul 1613. Prima dintre aceste date este, probabil, aceea a scrierii acestui manuscris. Deci, traducerea românească a *Florii darurilor* datează dinainte de 1592. E tot ce putem afirma, pînă acum, cu precizie.

Pe de altă parte, o traducere slavă a *Florii darurilor*, aflătoare azi în Biblioteca Lenin din Moscova, poartă la titlu indicația (în slavonește) : „Cartea Floarea darurilor și a relexor, tradusă din limba italiană (*vloski*) în românește (*voloski*) sau bogdănește, de Gherman românul (*volosin*), iar după aceea din românește în slavonă de Veniamin rusul, în anul 1592”⁴¹.

Pe baza identificării lui Veniamin rusul cu un cunoscut gramatic de la sfârșitul secolului al XV-lea, traducător al *Bibliei*, precum și a lui Gherman cu un boier al lui Ștefan cel Mare, s-a ajuns la datarea primei traduceri a *Florii darurilor* în românește din anul 1492, în loc de 1592, dată care s-ar datori erorii unui copist⁴².

Chestiunea datării traducerii *Florii darurilor* în românește rămâne deschisă. În ce ne privește, credem că traducerea acestei cărți cu concepții de Renaștere (punerea pe același plan a gândirii antice cu aceea a părinților bisericii) nu poate fi contemporană cu aceea a sumbrelexor cărți apocaliptice.

Socotim, însă, că primele traduceri românești din cărți populare, în special cele apocaliptice și apocrifele, reprezintă cea dintâi fază a scrisului în limba poporului român, alături de traducerile maramureșene ale cărților bisericesti. Ele se datoresc aceluiași curent social-cultural, care se manifestă concomitent în diferite părți ale țării, dar mai ales în Transilvania.

⁴¹ Cf. N. Cartoian, *Fiove di virtu în literatura românească*, în „Academia Română”, mem. sect. literare, seria III, t. IV, 1928 și N. Smochină, *op. cit.*

⁴² N. Smochină, *op. cit.*, p. 713—715. E greu de admis că o dată aflată în titlul manuscrisului să fi fost greșită cu o sută de ani. Gherman de la 1492 era pîrcălab și nu pisar, iar Veniamin scriitorul din veacul al XV-lea nu era rus, ci croat.

Partea a III-a

LIMBA ROMÂNĂ ÎN SECOLUL AL XVI-lea

SCRISUL ÎN LIMBA ROMÂNĂ ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVI-lea

Simultaneitatea apariției scrisului în limba română.

Cărțile rotacizante maramureșene pot fi considerate ca începutul curentului pentru scrisul în limba poporului în istoria noastră. Ele datează, cum s-a văzut, din anii 1490, 1515. Înainte de aceste traduceri s-a scris desigur sporadic în românește, scribii de slavonie au intercalat în documentele alcătuite de dînșii nume de oameni și de locuri în limba țării, precum și unele expresii în aceeași limbă, atunci când nu puteau găsi pe cele potrivite în limba literară, în slavonește; unele acte urgente, menite să slujească interese momentane, se puteau, uneori, redacta în românește, dar acestea toate nu constituiau un curent cultural și nici un obicei.

Este greșită ideea susținută de mai mulți lingviști și filologi (Al. Rosetti, Șt. Pașca)¹ despre existența scrisului românesc laic cu două veacuri înaintea celui bisericesc, adică din veacul al XIV-lea, pe când cel religios ar fi apărut în al XVI-lea, sub influența Reformei.

Metoda de cercetare care izolează în compartimente fenomenele istorice este contrară celei dialectice, care consideră toate manifestările societății ca un tot indivizibil și cu înrîuriri ale unora asupra altora.

Curentul de scrieri românești laice, anterior traducerilor maramureșene, nu a existat deoarece, dacă ar fi fost, s-ar fi păstrat măcar o pagină, un rînd scris românește din secolele XIV—XV. Dispariția totală a rezultatelor materiale ale acestui prețios curent cultural este un fapt profund caracteristic, ea aruncă o bănuială serioasă asupra ființării lui. Secolele XIV—XV sînt în istoria culturii românești vremea scrisului-meșteșug, al caligrafilor de profesiune, care scriau slavonește, cînd cunoașterea literelor nu era încă o formă a culturii individuale. Cuvintele românești incluse în textele slavone nu reprezintă, cum s-a crezut, o veche tradiție grafică românească ci, dimpotrivă, o strînsă dependență de evoluția grafiei slavone.

În aceste condițiuni, sîntem în drept să vorbim de apariția simultană a scrisului românesc, în diferitele domenii ale scrisului, atît în cel religios, cît

¹ Al. Rosetti, B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, București, 1961, p. 42—43; Șt. Pașca, *Contribuții la istoria începutului scrisului românesc*, în „Cercetări de lingvistică” (Cluj), I, 1956, p. 79—80.

și în cel laic. O dată cu traducerea primelor cărți bisericești în românește, în Maramureș, sau la dată foarte apropiată de acest fenomen cultural situat în nordul țării noastre, apar alte traduceri în românește în diferite alte părți ale pământului nostru.

Așa cum se va arăta în cele următoare, avem a face cu o dublă simultaneitate: mai întâi între apariția scrisului în limba populară în același timp (sau la o vreme foarte apropiată) în regiuni ale țării depărtate între ele și fără contact cultural permanent, dovadă a unei evoluții sociale asemănătoare. Societatea românească ajunsese la un nou stadiu de evoluție în cadrul omînduirii feudale, care necesita înlocuirea, desigur treptată, a tradiției slavone cu scrisul românesc².

Dar simultaneitatea apariției scrisului românesc nu are numai acest aspect geografic, ci se manifestă și sub forma scrierilor de caracter diferit, scrisori, cărți de legi, cărți literare („cărți populare“), cronici, inscripții și traducerea cărților bisericești.

Filologii care, în cercetarea începuturilor scrisului în limba română, au făcut o distincție între traducerea cărților bisericești în românește și scrisul laic în limba populară, au considerat lucrurile din punctul de vedere al istoriei bisericii în țările catolice. În aceste țări, conducerea bisericească, Vaticanul, a susținut cu intransigență liturghia latină, acolo unde fusese instaurată de la începutul evului mediu, făcînd concesii numai în „noile plantații“ ale bisericii romane. De aceea, Hus, Luther, Calvin, inovatorii care chemau pe Dumnezeu în limba poporului, au fost considerați caeretici.

Așadar, lucrurile trebuie să se fi petrecut la fel în țările române, unde limba slavă n-ar fi putut fi scoasă din biserică deoît în urma acțiunii unei „erezii“. Astfel s-a ajuns la formularea tezei după care traducerea cărților bisericii în românește ar fi fost un fenomen cultural deosebit de acela al scrisului laic³.

Totuși, în biserica ortodoxă nu s-a formulat nici o condamnare a introducerii limbii române în biserică. Nici o bulă patriarhală, nici o concluzie sinodală din țară sau din orientul ortodox nu a rostit o hotărîre în favoarea slavonismului în biserica română. O asemenea hotărîre nici nu se putea lua pe teme canonic, limba slavonă nu făcea parte din limbile așa-zise „sfinte“ (greaca, latina, ebraica), iar patriarhii, conducătorii spirituali ai bisericii ortodoxe, nu erau slavi, ci greci, care nu aveau nici un sentiment de solidaritate cu cultura slavonă bisericească. Să nu se uite că, precum s-a arătat, biserica ortodoxă română din Maramureș depindea direct, în virtutea privilegiului patriarhal din 1391, de patriarhul grec din Constantinopol.

De vreme ce nu a întîmpinat nici o opoziție canonică, nici din Transilvania, nici din Țara Românească și Moldova, introducerea limbii române în biserică nu poate fi considerată ca o revoluție bisericească pentru că nu a fost combătută, în secolele XVI—XVII, de conducerea bisericească a vremii. Marile mănăstiri feudale din Moldova și Țara Românească, stăpîne pe imense averi și supuși, curțile domnești și ale marilor boieni, păstrau slavonismul ca semn de cultură superioară față de poporul disprețuit. Dar

² Vezi mai sus, Partea I, capitolul 2.

³ Vezi nota anteprecedentă și O. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, II, Paris, 1938, p. 7—8.

această situație nu se raportează numai, nici mai ales, la limba bisericii, ci și la limba de cancelarie și la cea literară.

Rezultă din toate acestea că primele traduceri de cărți bisericești în românește se încadrează într-un curent general în favoarea scrisului în limba poporului.

Cărțile bisericești românești nu mai pot fi despărțite de apariția scrisului laic, care se ivește simultan sau aproape simultan cu ele, așa cum se va vedea în cele următoare.

Traducerea cărților religioase în graiul poporului, o dată cu începutul scrisului laic în aceeași limbă, nu a fost o revoluție bisericească, ci o revoluție socială. Ea face parte din lupta împotriva marii boierimi feudale, a domniei sprijinită de această clasă, a ierarhiei bisericești, a căror limbă oficială era cea slavonă.

Începutul în această direcție l-au făcut cnezii maramureșeni cu traduceri din slavonește ale așa-numitelor texte rotacizante, care datează din anii 1490—1515. Apoi urmează, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, poate cu rădăcini mai vechi, pînă acum necercetate, o serie de scrieri românești, în Țara Românească, în Moldova și în Transilvania, cuprinzînd scrisori, cărți bisericești, „cărțile populare”. Aceste cărți sau scrisori datează dintr-o vreme prea timpurie pentru a putea fi atribuite influenței protestante și provin dintr-un spațiu geografic prea larg pentru a fi datorite altei cauze decît schimbărilor sociale din interiorul societății feudale românești.

Scrisoarea lui Neacșu din Cîmpulung. Cea mai veche scrisoare cunoscută pînă acum, redactată în românește, este scrisoarea unui oarecare Neacșu din Cîmpulung (Țara Românească), adresată lui Iohannes Benkner, judele sas al Brașovului⁴.

Scrisoarea, afară de un preambul în slavonește, este scrisă în românește cu literă chirilică, nu are dată, dar poate fi ușor datată prin evenimentele politice la care face aluzie, anume pornirea oștilor turcești, în frunte cu sultanul Soliman II, pe Dunăre, împotriva Belgradului, care a avut loc în februarie 1521⁵.

De observat mediul social din care provine acest Neacșu : este un orășean din Cîmpulung⁶, probabil un negustor, care are legături (comerciale) cu „un om de la Nicopole” ; ginerele său, Negre, îi aduce vești din țara turcească. Grafia este cursivă, nu semiuncială ca în actele celor mai mulți pisari de slavonie de pe atunci. Transcrierea sunetelor românești în alfabet chirilic este nesigură și inconsecventă : ↑păratul, ↑n ajutor, ↑sus, Вѣстѣракъ, Rumânească, domnia, Sofia, КСМѢ СЪС ПРИНСА“, dovadă că autorul scrisorii nu cunoaștea vreo tradiție grafică a adaptării alfabetului chirilic la sunetele limbii românești.

Alături de scrisoarea lui Neacșu din Cîmpulung, nu mai avem alte texte românești din Țara Românească, databile din prima jumătate a secolului al XVI-lea, cu excepția cîtorva însemnări românești pe marginea unor

⁴ Hurmuzachi — Iorga, *Documente*, XI, p. 843 ; un facsimil la Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române*, ediția a II-a, Sibiu, 1930, p. 63.

⁵ I. W. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, II, Gotha, 1854, p. 616—617.

⁶ N. Iorga, *op. cit.*, îl numește, fără motiv, „boierul Neacșu“.

acte de proprietate feudală, scrise în slavonește. De oarecare interes, între acestea, este fraza (de cincisprezece cuvinte, trei dintre ele fiind slavone), scrisă pe marginea hrisovului lui Mircea Ciobanul, din 23 ianuarie 1548, Beneficiarul hrisovului este un oarecare Badea din Pleșești. După obținerea privilegiului domnesc s-au încheiat anumite socoteli, plătinându-se datorii, drepturi de preemțiune, care trebuiau stinse ; „aspri gotovi 380 date ot Voi-neag, preonă lui Stam i Oprei pusă [zalog ?] de Badea de ceastă parte“⁷. Tranzacția care privea pe Badea era o parte din întărirea drepturilor sale, un adaos la hrisov, deci un text care urma să rămâie, să formeze un act juridic. Un astfel de act era redactat întâia oară în românește.

Traducerea evangheliei în românește. Atunci, în primele decenii ale secolului al XVI-lea a fost tradusă în românește, din slavonește, „evanghelia“, principala carte a bisericii creștine. Pentru istoria bisericii române acest fapt, deschiderea porților bisericii pentru cei mulți care nu știau slavonește, își are importanță. Dar cu mult mai mare însemnătate are pentru istoria culturii în general.

În toate țările medievale apariția „evangheliei“ în limba poporului reprezintă un progres, bineînțeles încă în cadrul orânduirii feudale. Această carte a fost, nu numai o mângâiere pentru gândirea omenească, dar și o înălțare, o înnoțire a acestei gândiri.

Cuprinsul literar al acestei cărți necesită, pentru a fi tradus, un instrument potrivit, perfecționat, o limbă, dacă nu literară, măcar maleabilă, nuanțată. Dintre toate cărțile de atunci, în acest sfârșit de ev mediu, era cea mai citită de către cititorii de toate categoriile sociale, cea care avea mai mare influență asupra formei de cugetare și de exprimare. Este incontestabil că traducerea evangheliei în românește a marcat un moment istoric, care pînă acum n-a fost precizat, nici cronologic, nici geografic. Vom încerca, în cele următoare, să cercetăm această problemă esențială pentru începuturile scrisului în românește.

Cea mai veche evanghelie în românește, de care dispunem azi, este cea tipărită de Coresi și de Tudor diacon, la Brașov, între 3 mai 1560 și 30 ianuarie 1561⁸.

Ca toate cărțile tipărite de diaconul Coresi, ea reprezintă numai difuzarea unui text tradus anterior în românește și care a circulat mai întâi în manuscris în diferite părți ale țării.

Între textele maramureșene, rotacizante, nu se află și evangheliile, este puțin probabil ca o astfel de traducere a lor, azi necunoscută, să fi existat. Mijloacele de care dispuneau diecii din Maramureș, adică o limbă nelimpzită, săracă și nemlădioasă nu le puteau îngădui ambiția de a se apropia de această carte, care le puneau atîtea probleme de stil și de lexic⁹.

S-a dovedit, credem, în chip definitiv, că traducerea „evangheliei“ în românește s-a executat după cea slavonă tipărită de ieromonahul Macarie în Țara Românească, din porunca lui Neagoe vodă Basarab, în 1512, așezarea

⁷ Publicat de N. Iorga, în „Convorbiri literare“, XXXIV, 1900, p. 331—332.

⁸ *Tetraevanghelul lui Coresi*, ed. Florica Dimitrescu, București, 1963.

⁹ Pentru textele maramureșene, vezi mai sus, Partea a II-a, cap. 2.

materiilor, trimiterele la zilele de sărbători, calendarul liturgic în slavonește (în ediția românească) fiind identice¹⁰. De aici rezultă că prima traducere a evangheliei în românește s-a făcut după anul 1512, data originalului slavon. Pe de altă parte, Coresi, în epilogul la *Întrebarea Creștinească*¹¹, vorbește despre traducerea anterioară a evangheliei, pe care „mește creștini buni socotiră și scoaseră cartea de în limba sârbească pre limba rumânească”¹².

Coresi nu știa cine erau traducătorii cărții tipărite de dînsul, neștiință care dovedește că era vorba de un manuscris adus din altă parte, alcătuit mai de demult. În orice caz, Coresi nu poate fi socotit ca traducătorul „evangheliei”.

Datarea traducerii „evangheliei” precocoresiene se poate obține, aplicînd metoda denumirii monedelor amintite în text. Pasagiul din evanghelia lui Matei (17,27) sună astfel în traducerea tipărită de Coresi: „deșchide gura lui și vei afla cruce”; în traducerea din zilele noastre (din grecește, a lui Gala Galaction) același pasaj sună: „deșchide gura și vei găsi un statir” (monedă grecească veche, de argint). Numele monedei a fost tradus prin „cruce”, pentru că în vremea traducerii se foloseau monede cu insigna crucii. Moneda cu insigna crucii a circulat în Transilvania și în Ungaria în secolul al XV-lea, iar în cel următor, numai pînă în 1526¹³. Tot în textul *Evangheliei* tipărite de Coresi, întîlnim numele lingoului, al talantului, cu denumirea „som, un som, somul” (Matei, 18, 24; 22, 19; 25, 16—25). *Sommo* este o monedă genoveză și venețiană, folosită în tot Orientul, ca și în țările române, în secolele XIV—XV. Ultima mențiune pe care o cunoaștem în aceste țări este din Moldova, din anul 1518¹⁴.

Din aceste date reiese că traducerea românească a evangheliei datează dintre anii 1512—1518, cel mai tîrziu din 1526 (desigur, înainte de pătrunderea influenței luterane în Transilvania).

Asupra locului în care s-a făcut traducerea aceasta, atît denumirea de „cruce”, după o monedă ungurească, precum și din cîte observații se pot face privind limba, ne îndreaptă spre regiunile sudice ale Transilvaniei.

Tot din prima jumătate a secolului al XVI-lea posedăm o știre despre existența în Moldova a unei traduceri românești a „evangheliei”. Învățătul german Nicolas Pflüger scria la 11 martie 1532, din Polonia: „un oarecare doctor¹⁵ din Moldova, om în vîrstă, care nu vorbește nemțește, ci latina și polona, a venit la Wittemberg, ca să-l vadă și să-l asculte pe Martin Luther, vrînd să îngrijească de tipărirea celor patru evanghelii și a (epistolelor) lui

¹⁰ *Tetraevanghelul lui Coresi*, ediția citată, p. 25 (introducere).

¹¹ I. Crăciun, *Catechismul românesc din 1544*, Sibiu, 1946 (reproduce în fotocopii întreg textul *Catehismului* tipărit de Coresi).

¹² *Ibidem*, p. 163.

¹³ Iacobus Rupp, *Numi Hungariae*, II, Buda, 1846, pl. XV și urm.

¹⁴ M. Costăchescu, *Documente moldovenești de la Ștefănița vodă*, Iași, 1943, p. 85 (26 decembrie 1518): un sfesnic de 16 somi de argint (text slav). H. Tiktin, *Dicționar german-român*, sub voce, crede, greșit, că *somi* în textul lui Coresi ar fi o formă dialectală pentru *sumă*.

¹⁵ *Acta Tomiciana*, XIV, Poznan, 1952, p. 203, semnalat de Șerban Papacostea, *Moldova în epoca Reformei*, în „Studii”, XI, 1958, nr. 4, p. 55—78, cf. Al. Rosetti, *Cu privire la datarea primelor traduceri românești de cărți religioase*, în „Limba română”, VII, 1958, nr. 2, p. 20—22 (traduce cuvîntul „doctor” prin „om învățat”, este însă vorba de un titlu universitar).

Pavel, în limba română, polonă și germană, ca și cum la universitatea din Cracovia nu ar fi atîția doctori învățați. Mă mir totuși că un doctor bătrîn s-a lăsat așa ademenit de acel seducător (Luther), ca să se lase chemat de așa de departe, din țara lui pînă la Wittemberg“.

Se afla deci atunci în Moldova o traducere românească a „evangeliei“ și a „epistolelor“ (care fac parte din *Apostol*). Din text nu rezultă cine a făcut această traducere. În orice caz, nu doctorul în chestiune, care, după cite reiese din scrisoare, era un editor de scrieri în mai multe limbi. El a adunat, spre a fi publicate împreună cu evanghelia românească și pe cea polonă și pe cea germană.

„Evanghelia“ germană fusese tradusă și tipărită de Luther însuși, deci ceea ce propunea doctorul așezat în Moldova era o nouă ediție a unor texte vechi, în parte cunoscute. Nu era un învățat român, asemenea învățați nu erau pe atunci în Moldova. Titlul său universitar de doctor, deci dintr-o universitate străină, cunoașterea limbii germane și polone, în același timp cu cea latină, legăturile sale personale cu Luther, călătoria sa la Wittemberg, ni-l indică a fi un străin, așezat vremelnic în Moldova. În aceste condițiuni, el nu putea fi traducătorul evangheliei în românește; pentru aceasta ar fi fost necesară o cunoștință adîncită a limbii, imposibilă pentru un străin. Doctorul adună texte ale evangheliei în diferite limbi, între care socotea ca fiind de preț și cel românesc, pe care voia să-l editeze împreună cu altele. Evanghelia în românește o căutase și o găsisse în Moldova, între scrierile românești datorite curentului intern de înlocuire a limbii slavone cu cea română.

Această traducere fusese desigur alcătuită înainte de anul 1532, data scrisorii, cînd se aflase în Polonia despre venirea doctorului în Germania.

Se pune întrebarea dacă evanghelia din Moldova, datînd din primele decenii ale secolului al XVI-lea, este deosebită de cea sud ardeleană, care a slujit drept bază ediției lui Coresi în 1561. În situația de azi a cercetărilor, neavînd la îndemîină manuscrisele evangheliei precoresiene, nu ne putem pronunța. Dar toate aparențele sînt în favoarea identității traducerii din Moldova cu cea din sudul Transilvaniei.

Legăturile politice, comerciale, deplasările de oameni, relațiile dintre ierarhiile bisericesti și mănăstirile din cele trei țări românești erau prea întense în veacul al XVI-lea pentru ca să nu se afle peste tot, în rîndurile oamenilor cărturari și în ale conducătorilor bisericii, despre un fapt cultural așteptat de atîția: apariția evangheliei românești.

Nici nu ne putem închipui că sfortarea pe care o necesita această traducere, știința de carte excepțională cerută de acest început să se fi irosit simultan în două țări românești, din neștiința unora despre ceilalți. Este foarte probabil că traducerea „evangeliei“ în românește la începutul secolului al XVI-lea a fost una, care s-a răspîndit apoi, din sudul Transilvaniei în Moldova, de unde a luat-o în copie doctorul din 1532 și poate și în Țara Românească.

Chiar dacă „evanghelia“ n-a fost tradusă în românește în Moldova, prezența acestei traduceri acolo, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, înainte de activitatea tipografică a lui Coresi, este un fapt cultural semnificativ.

Pe atunci, pentru ca o carte manuscrisă să fie adusă de peste granițe înseamnă că era necesară și folosită. În primele decenii ale secolului al XVI-lea se citea „evanghelia” în românește în Moldova și nu numai acasă, ci și în anumite biserici, căci această carte, după cum se vede din ediția tipărită, era scrisă pentru slujba ortodoxă, cu indicațiile liturgice după ritualul răsăritean.

Existența unui curent de traduceri în limba română în Moldova, în prima jumătate a secolului al XVI-lea se confirmă prin descoperiri recente în arhivele mănăstirești. La mănăstirea Dragomirna, unde au fost adunate numeroase manuscrise slavone vechi aduse și din alte mănăstiri bucovinene, se află un manuscris slav datînd din această epocă și în care se cuprinde un fragment de lexic slavo-român, contemporan cu textul slavon¹⁶. Acest lexic numărînd numai puține cuvinte, se pare dintre cele mai rare, prezentînd dificultăți pentru traducători, arată că de pe atunci se pregăteau instrumentele necesare pentru o operă de traduceri.

Catehismul românesc din 1544. Un alt moment în istoria scrisului în limba română îl formează apariția primei cărți tipărite în românește. Această carte este *Catehismul românesc* din anul 1544. Din nefericire, nu mai posedăm azi nici un exemplar din această carte, așa că nu putem trage concluzii asupra semnificației sale ideologice și a valorii sale în istoria culturii. Informații despre catehismul din 1544 sînt indirecte și dau naștere la controverse.

În socotelile orașului Sibiu, cu data 1544 iulie 16, sînt trecute următoarele, la capitolul cheltuielilor : „Eodem die, ex voluntate dominorum, dati sunt m(agistri) Philippo Pictori pro impressione catechismi valachici, bibale, florenos 2“. („În aceeași zi, după hotărîrea domnilor, membrii sfatului orășenesc, P.P.P.) s-au dat magistrului Filip Pictor pentru tipărirea catehismului românesc bacșiș 2 florini).

A doua informație despre același *Catehism românesc* se află într-o scrisoare din 1546 scrisă de preotul sas A. Wurmloch din Bistrița unui cunoscut al său din Silezia : „Translatus est catechismus in linguam walachicam atque impressus Cibinii (que urbs nobis saxonibus in Transilvania est metropolis) caracteribus ut vocant racianicus, qui referunt formam graecarum literarum. Et multi ex sacerdotibus amplectuntur eum libellum tamquam sacrosanctum, multi autem prorsus contemnunt“¹⁷. (S-a tradus catehismul în limba română și s-a tipărit la Sibiu, (capitala noastră a sașilor din Transilvania), cu litere sîrbești, care seamănă cu cele grecești. Mulți dintre preoți au îmbrățișat această carte, socotind-o sfîntă, alții însă o disprețuiesc“).

Rezultă de aici că municipalitatea săsească din Sibiu care era luterană a pus la cale traducerea și tipărirea unui catehism în românește, carte desigur influențată de doctrina luterană, pe care o parte dintre preoții români din Transilvania au respins-o.

Scrisoarea preotului Wurmloch din 1546 mai conține un pasaj deosebit de interesant, care precede pe cel privitor la tipărirea *Catehismului româ-*

¹⁶ Manuscrisul slav al mănăstirii Dragomirna, nr. 149/1929, f. 161, la I. Iufu și V. Brătulescu, *Manuscrise slave din Moldova*, în „Romanoslavica“, X, 1964.

¹⁷ Ar. Dnusușianu, *Catehismul românesc din anul 1544*, în „Revista critică literară“, II, 1894, p. 260—263 ; I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografie românească veche*, I, p. 22.

nesc. „Se află în Transilvania, zice preotul din Bistrița, un popor pe care-i numim valahi, ei citesc evanghelia și epistolele lui Pavel nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care o numesc sîrbească (ratzische sprach). Această limbă n-o înțeleg cei neînvățați, decît dacă le-o traduce preotul lor“ (nisi sacerdote illorum interpretante).

Deci, în 1546 preoții români care citeau evanghelia și alte cărți religioase în biserică în slavonește obișnuiau să traducă în românește pasagiile citite, pentru a putea fi înțelese de popor. Înainte de apariția „catehismului“ cu influențe luterane, se introdusese limba română în bisericile românești din Transilvania, și nu sub presiunea Reformei, care cerea înlocuirea limbii „sacre“ cu cea populară, ci ca un complement necesar al liturghiei slavone ortodoxe, o traducere anexată la sfîrșitul unor părți din liturghie, în special la citirea „evangheliei“ și a „apostolului“. Mai este necesar de observat că preoții care prezentau ascultătorilor lor aceste traduceri nu le puteau face oral, pe baza cunoștințelor lor de limbă slavonă, căci o interpretare greșită, după credința bisericii, i-ar fi aruncat în păcatul ereziei.

Este evident că aveau la îndemînă cărți scrise, în românește, manuscrite ale „evangheliei“, „apostolului“ și poate și ale „liturghierului“, foarte probabil ale „psaltirii“.

În ceea ce privește *Catehismul* tipărit din 1544, afirmația preotului Wurmloch că tipărirea lui s-ar fi făcut la Sibiu este greu de crezut, deoarece în 1544 nu funcționa în acel oraș nici o tipografie. Apariția izolată a acestei tipărituri, care n-a mai fost urmată de nici o carte a aceleiași edituri, arată că a fost tipărită în altă parte, ca o comandă a municipalității sibiene. Municipalitatea din Sibiu a cheltuit pentru a scoate această carte, de unde rezultă că numele ei, al orașului și al bürgermeșterului figurau în titlul sau în postfața catehismului. Aceasta a făcut pe preotul din Bistrița să creadă că și tipărirea cărții, nu numai editarea, s-ar fi făcut la Sibiu. În lipsa unei tipografii la Sibiu, s-a propus ipoteza că această carte românească ar fi fost tipărită la Brașov, unde încă din 1529 se înființase o tipografie de către Ioan Honterus¹⁸. Dar această tipografie brașoveană publica scrieri în litere latine, iar catehismul românesc, după mărturia lui Wurmloch, a fost tipărit cu litere slavone. O asemenea tipografie nu se putea improviza, mai ales pentru publicarea unei singure cărți.

În 1544 funcționa totuși o tipografie slavonă cu litere chirilice pentru români, aceea a lui Dimitrie Liubavici din Tîrgoviște. La 10 ianuarie 1545 s-a terminat în acest atelier imprimarea *Molitvelnicului slavon*, prima carte cunoscută pînă acum din cele scoase de această tipografie¹⁹.

¹⁸ V. Molin, *Interpretări noi în legătură cu Catehismul de la Sibiu*, în „Mitropolia Ardealului“, V, 1960, nr. 1—2, p. 36—54.

¹⁹ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 23—29. Din traducerea prefetei *Molitvelnicului slav*, în această bibliografie ar reieși că data de 10 ianuarie 1545 ar fi aceea a începerii tipării cărții. În realitate, în traducere s-a sărit un pasaj, care poate fi reconstituit după textul slav, redat numai în fotocopie (p. 26): „Am început pe vremea preasfințitului mitropolit al Valahiei, chir Uarlaam și am sfîrșit pe vremea preasfințitului mitropolit al Valahiei, chir Ananie, de la zidirea lumii în anul 7053, iar de la nașterea lui Hristos 1545“. Partea în cursive a fost omisă din traducere (dar semnalată în erata de la p.513). Este clar că data 1545 (ianuarie) este aceea a terminării tipării și nu a începerii ei.

Este foarte probabil însă că *Molitvelnicul slavon* a fost precedat, tot acolo, de tipărirea *Catehismului românesc*. Este de la sine înțeles că data terminării *Molitvelnicului* fiind în ianuarie, începerea tipării datează din anul precedent, 1544, în același an cu publicarea *Catehismului românesc*. Nu poate fi o simplă coincidență faptul că apariția *Catehismului* are loc chiar în anul deschiderii tipografiei slavone din Țirgoviște. Tipografia condusă de D. Liubavici era proprietatea acestui meșter și nu o tipografie domnească, precum fusese, la începutul veacului, cea condusă de ieromonahul Macarie. În adevăr, *Apostolul* slavon tipărit de D. Liubavici la Țirgoviște poartă indicația: (în slavonă): „În casele lui Dimitrie...”²⁰, deci atelierul era proprietatea lui. În această calitate putea primi comenzi și din afara Țării Românești și, în adevăr, în 1547 el tipărește un *Apostol* slavonesc pentru Iliăș voievod, domnul Moldovei, purtînd stema acestui voievod vecin²¹.

În consecință, meșterul din Țirgoviște poate fi socotit ca acela care a lucrat și pentru Transilvania o carte scrisă cu litere chirilice.

Tipărirea *Catehismului* din 1544 la Țirgoviște²² este confirmată și de știrile pe care le posedăm cu privire la Filip Pictor (Mahler), pomenit în socotelile Sibiului în legătură cu tipărirea acestui catehism. În însemnarea din registrul de socoteli ale Sibiului, reproducă mai sus, se arată că suma acordată lui Filip era un „bibale“, adică bacșiș (Trinkgeld), o sumă mică, abia 2 florini, ceea ce în nici un caz nu reprezintă acoperirea cheltuielilor pentru tipărirea cărții, ci numai răsplătirea unui serviciu făcut în legătură cu această tipărire. Pe de altă parte, este evident că Filip nu era tipograf, titlul său de „magister“ corespunde, în orașele ardelenne din veacul al XVI-lea, protonotarilor, cei care îndeplineau o funcție permanentă în cancelaria orașului. În această calitate, Filip Pictor este pomenit de mai multe ori în registrele de cheltuieli ale municipalității sibiene, între anii 1539 și 1547:

1539 iulie 24, Filip Pictor este trimis la domnul Țării Românești (Radu Paisie), cu felicitări pentru întoarcerea în scaun.

1541 ianuarie 15, Filip Pictor însoțește pe solul domnului Țării Românești, trimis la voievodul Transilvaniei, Ștefan Mailat.

1541 iunie 3, Filip Pictor este trimis la domnul Țării Românești ca să afle știri despre mișcările turcilor.

1541 iulie 1, Filip Pictor este trimis din nou la domnul Țării Românești cu aceeași misiune.

1541 iulie 18, Filip însoțește pe un sol muntean care se întoarce în patrie.

1543 aprilie 10, Filip Pictor este trimis la domnul Țării Românești pentru rectificarea granițelor în munți.

1544 iulie 16, aici se află însemnarea în legătură cu publicarea *Catehismului românesc*.

1546 aprilie 27, Filip Pictor este trimis la domnul Țării Românești pentru restabilirea păcii.

²⁰ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 514.

²¹ *Ibidem*, p. 514—515.

²² Dan Simonescu, *Catehismul sibian*, 1544, în „Arhiva românească“, X, 1945—1946, p. 88—98.

1547 aprilie 14, i se dă lui Filip „Moler“, magistro, însărcinarea să plece în Țara Românească pentru a afla știri despre pregătirile militare ale turcilor²³.

Pe lângă aceste însemnări extrase din socotelile Sibiului, mai avem indicații despre acest personaj și într-o scrisoare din 5 iulie 1541, adresată de domnul Țării Românești, Radu Paisie, municipalității orașului Sibiu, în care spune : „Vă rugăm să acordați încredere celor ce le va spune din partea mea Philipus, omul de casă al domniilor voastre“ (homo familiaris vestre dominacioni)²⁴.

Se vede din toate aceste informații că Filip Pictor era în slujba municipalității din Sibiu, în cancelaria orașului, cu gradul de protonotar. El îndeplinea misiuni diplomatice, cu specialitate în sectorul relațiilor cu Țara Românească, era curierul diplomatic permanent al orașului trimis în țara vecină, însoțea pe solii munteni, era adesea el însuși sol pe lângă domnul Țării Românești.

În acest cadru se lămurește care era serviciul, destul de mărunț, plătit cu doi florini, pe care l-a îndeplinit Filip în legătură cu *Catehismul* din 1544. El este acela care a mijlocit comanda cărții la tipografia din Țirgoviște. Filip nu era nici tipograf, nici traducător (din nemțește ?), el a transmis comanda orașului Sibiu pentru tipărirea *Catehismului* și a primit, ca răsplată pentru aceasta, o mică sumă din vistieria orașului. Filip Pictor era, cum se vede clar din însemnările de mai sus, un agent de legătură al Sibiului cu Țara Românească ; numai în cadrul acestei funcții pot fi înțelese raporturile lui cu tipărirea *Catehismului*. Se confirmă astfel tipărirea acestei cărți, prima carte românească tipărită, la Țirgoviște, în Țara Românească²⁵.

Editura *Catehismului românesc*, care vindea sau dăruia cartea, era la Sibiu, atelierul care executase comanda venită de acolo se afla la Țirgoviște.

Stabilirea locului tipării *Catehismului românesc* la Țirgoviște, în 1544, are consecințe și asupra felului cum trebuie să ne închipuim cuprinsul acestei cărți astăzi pierdute. Este imposibil ca o carte tipărită la acea dată în Țara Românească, sub ochii domnului și ai clerului ortodox, să poată cuprinde atacuri și cuvinte de defăimare împotriva bisericii ortodoxe. Pe de altă parte, trebuie să ținem seamă de faptul că reforma luterană nu se afla încă deplin consolidată la Sibiu, în 1544. La 7 iulie 1543, regenta Isabela a Transilvaniei poruncește în scris sibienilor să nu se abată întru nimic de la religia catolică, interzicând totodată propaganda luterană²⁶.

În aceste împrejurări se tipărește *Catehismul românesc*, care nu putea fi decât un catehism luteran, inițiativa pornind de la municipalitatea

²³ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 856—868.

²⁴ *Ibidem*, XV—I, p. 406.

²⁵ Dan Simonescu, *Catehismul sibian*, 1544, în „Arhiva românească“, X, 1946, p. 89—99 ; Barbu Theodorescu, *Personalitatea diaconului Coresi*, în „Biserica ortodoxă română“, LXXVII, nr. 3—4, p. 287—300 ; idem, *Completări și rectificări la bibliografia românească veche*, în „Glasul bisericii“, XIX, 1960, p. 1042—1065. Identificarea lui Filip Pictor cu Filip Moldoveanul din 1546, al cărui nume apare pe un tetraevanghel, fără indicarea locului de tipărire, este puțin probabilă ; Filip Pictor nu era tipograf, cum s-a văzut.

²⁶ Arhivele de Stat din Sibiu, *Doc. Litt.* nr. I/272.

sibiană, condusă atunci de Petre Haller, un luteran convins. Dar cei ce voiau să publice o astfel de carte pentru români trebuiau să ție seamă de mai multe fapte speciale pentru acea vreme. Interdicția lansată de cîrmuirea țării îi obliga să fie prudenți și să nu provoace opoziție violentă. De asemenea, trebuiau să ție seamă de preoți și de conducerea bisericii române din Transilvania, cărora le era destinată această carte. *Catehismul* de la 1544 nu putea cuprinde o provocare fățișă împotriva ortodocșilor și a tradiției lor, pe care, pe atunci, nu puteau fi obligați s-o părăsească. Sînt caracteristice cuvintele citate mai sus ale preotului Wurmlach de la Bistrița, care spune că unii preoți români consideră *Catehismul* drept o carte sfîntă, iar alții, dimpotrivă, o resping.

Autorul scrisorii din 1546 nu afirmă că o parte dintre preoții români ar fi adoptat legea lui Luther, îmbrățișînd Reforma, ci numai că acest *Catehism românesc* era o carte cu îndoială, putea fi socotit ca drept-credincioasă, sau, totodată, ca eretică. Așadar, s-ar părea că ea cuprindea un compromis între luteranism și ortodoxie. O asemenea ipoteză asupra *Catehismului* din 1544, al cărui text nu-l cunoaștem, nu trebuie să surprindă pe nimeni; compromisul apare foarte clar în *Catehismul* tipărit de Coresi, douăzeci de ani mai tîrziu și care poate fi socotit ca o reeditare a celui publicat din inițiativa sibienilor²⁷.

Pe lîngă acestea și tipărirea cărții la Tîrgoviște a avut desigur urmări asupra conținutului *Catehismului*, editorii sibieni fiind obligați să facă concesii tradiției ortodoxe.

Chiar cînd unele cărți românești din veacul al XVI-lea stau sub semnul propagandei luterane, nici acelea nu pot fi despărțite de curentul intern, care începe să se generalizeze în țările române, atît pe teren laic, cît și pe cel bisericesc.

Manuscrisele românești pre-coresiene din sudul Transilvaniei. Multă vreme filologii și istoricii români au crezut că așezarea tipografiei cu literă chirilică a diaconului Coresi la Brașov, cu publicarea cărților românești, începînd din anul 1560, a reprezentat începutul curentului cultural pentru înlocuirea limbii slavone din vechile ei rosturi cu limba poporului.

În sinteza clasică a lui Ovid Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, chiar textele maramureșene sînt socotite ca fiind posterioare tipăririlor lui Coresi, copii în dialect rotacizant ale cărților tipărite la Brașov²⁸. Astăzi, pe baza înmulțirii materialului informativ, putem vedea activitatea de răspîndire a cărților românești sub forma tiparului brașovean nu ca un început, ci ca sfîrșitul unui capitol de istorie culturală. Folosirea limbii române în locul celei slavone, ca urmare a creșterii economiei de schimb, în care erau angajate atît mica nobilime, cît și pătura orășenească românească, se întîlnește simultan în diferite părți ale țării, acolo unde se formează pieți locale.

²⁷ Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, Sibiu, 1946, admite identitatea textului *Catehismului* din Sibiu cu cel tipărit ulterior de Coresi. Acest din urmă catehism este, cum se va vedea mai jos, un compromis între ritualul și dogma luterană și cele ortodoxe.

²⁸ Ovid Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, II, Paris, 1938, p. 7—9.

Apariția tiparului românesc, la Brașov, începînd cu anul 1560²⁹, este rezultatul strîngerii la un loc, într-un centru de schimb mai important, a curentelor pentru traducerea cărților slavonești în românește pînă atunci izolate între ele. În chip practic, acest fapt se manifestă prin aducerea la Brașov a manuscriselor românești alcătuite în alte părți ale țării. Adunarea scrierilor românești se face, cum vom vedea, în cartierul orășenesc românesc al Șcheilor Brașovului, în jurul școlii și bisericii de acolo și în cele din urmă se deschide tot acolo, după părerea noastră, tipografia românească a lui Coresi, destinată să difuzeze aceste cărți procurate din diferite părți.

Folosirea textelor rotacizante din Maramureș pentru tipărirea cărților românești de la Brașov, în atelierul meșterului Coresi, este definitiv dovedită³⁰. Așadar, au fost aduse de departe, din mănăstirile maramureșene, manuscrise românești, care au fost apoi corectate, modernizate și, în sfîrșit, predate tiparului.

Nu trebuie să restrîngem aria acestui proces de difuzare a scrisului românesc la linia Maramureș-Brașov. Înainte de 1560, data primei tipăriri românești a lui Coresi, s-au tradus din slavonește și alte cărți, în alte ținuturi, de unde, de asemenea, au fost aduse la Brașov. Am arătat mai sus că *Evanghelia* a fost tradusă în românește între anii 1512 și 1526, într-o regiune a Transilvaniei de sud, apoi tipărită la Brașov în 1560.

Jumătatea de sud a Transilvaniei era, în secolul al XVI-lea, o regiune propice pentru apariția scrierilor în românește, deoarece acolo se întărește atunci pătura orășenească de această limbă, în legătură cu formarea economiei de schimb la Brașov, Sibiu, Alba Iulia, Orăștie, Caransebeș.

Se cunosc astăzi o serie de manuscrise românești precoces, adică dinainte de 1560, scrise probabil în aceste orașe ardelenice și în dependența lor. Datarea și localizarea acestor texte sînt destul de dificile, pentru că, în mare parte, ele ne-au fost transcrise numai în copii relativ tîrzii, care se resimt de limba copistului și a epocii în care au fost copiate.

Dintre cărțile bisericești traduse în românește în Maramureș posedăm *Psaltirea* și *Apostolul* (cu epistolele), *Evanghelia* a fost tradusă în sudul Transilvaniei. După aceea, sau poate concomitent, au fost tălmăcite în românește și celelalte cărți bisericești mai puțin fundamentale.

Octoihul, adică scrierea ce cuprinde cîntările bisericești pe opt glasuri, se păstra pînă de curînd într-un manuscris românesc din biblioteca

²⁹ Pentru data tipăririi primei cărți românești la Brașov, vezi mai jos, Partea a III-a, capitolul II.

³⁰ Al. Rosetti, *Lexicul «Apostolului» lui Coresi comparat cu al «Codicelei Voroneșean»*, în „Grai și suflet”, I, 1923, p. 100—106; cf. Șt. Pașca, *Probleme în legătură cu începutul scrisului românesc; Uersiumile românești din secolul XVI ale Apostolului*, în „Cercetări de lingvistică” (Cluj), II, 1957, iunie—decembrie, p. 47—98, contestă folosirea textului maramureșean de către Coresi. Vezi însă replica lui Al. Rosetti, *Despre raportul dintre «Codicele Voroneșean» și «Apostolul» lui Coresi*, în „Omagiu lui Iorgu Iordan”, București, 1953, p. 745—751, și același, *În controversa asupra raporturilor dintre «Codicele Voroneșean» și «Apostolul» diaconului Coresi*, în „Limba română”, XII, 1963, p. 352—359 (cu asemănările dintre texte puse pe două coloane).

bisericii din Șcheii Brașovului. Acest *Octoih* este cunoscut într-o copie din anul 1570 datorită lui Oprea diacul, ginerele lui popa Dobre de la biserica Șcheilor Brașovului. Acest copist a lăsat o lungă introducere, în care arată împrejurările în care a copiat și vorbește despre originalul acestei traduceri românești. Copia a fost executată după o traducere românească mai veche, „de pre izvodul ce iaste în biserica Șcheailor, de lângă cetatea Brașovului, de l-au scos den limba sîrbească pre limba rumânească sfinții părinți, cine au fost mainte întru acestu loc“³¹.

Traducerea românească a *Octoihului* era mai veche decît copia din 1570, cu mult mai veche, de vreme ce Oprea diacul, deși legat prin familia sa de conducerea bisericii Șcheilor, nu putea ști nici cînd, nici de cine a fost făcută. El întrebuițează termenul vag: „sfinții părinți, cine au fost mainte“.

În aceste condițiuni, este probabil că această scriere românească datează din prima jumătate a veacului al XVI-lea și a fost alcătuită tot în cartierul orașenesc al Șcheilor Brașovului.

În biblioteca bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului se mai păstrează o fotocopie după o pagină a *Octoihului* copiat de Oprea, din care reproducem un fragment (cîntarea de sîmbătă seara, glasul al șaptelea, titlul în slavonește): „Viniți să ne bucurăm domnului, că au zdrobit ținearea morții și au luminatu rodurile ominești. Cu îngerii să strigăm: lucrătoriul și înspășitoriul nostru, slava ta. Răstignire răbdași ispășitoare și îngropare dreptu noi. Cu moartea-ți ca domnul pre moarte omoriși. Dreptu acea închinămune învierii tale de a treea dzi, doamne, slava ta. Apostolii vădzură învierea lucrătoriului, mira-se și cînta laudă îngerești, aceasta e slava besoarecii“³².

Tot de la traducătorii de la școala și biserica din Șcheii provine și manuscrisul unui *Apostol* românesc, azi în colecția G. Cardaș.

Este vorba de un text slav cu traducere românească interliniară. Afară de „Apostol“ (cu epistolele) manuscrisul mai cuprinde și fragmente din „Vechiul Testament“, dintr-o omilie a lui Ioan Gură de Aur și dintr-un apocrif. La p. 426 se află, în original în slavonește, următoarea însemnare a scriitorului: „S-a scris cu mîna păcătosului, eu popa Bratul, întru slava dumnezeului nostru, în veci, amin. S-a început în anul 7068 (1559 septembrie 1—1560, august)“³³. Acest important manuscris slavo-român este anterior tuturor tipăriturilor românești ale lui Coresi. Din însemnarea produsă mai sus rezultă că Bratul era copistul manuscrisului, el nu spune că ar fi tîlmăcit textul slavon în românește. În acest caz, traducerea este mai veche decît anul 1559, poate chiar cu cîteva decenii, face parte din colecția de manuscrise adunate la Șcheii, în prima jumătate a secolului al XVI-lea.

³¹ N. Sulică, *Cea mai veche școală din cuprinsul României*, în „Omăgiu lui C. Kirilescu“, București, 1937, p. 14—15.

³² Fotografie necatalogată, la biblioteca bisericii sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, comunicată de directorul ei, prof. I. Colan.

³³ Aducem mulțumiri tov. G. Cardaș, care ne-a încredințat manuscrisul.

O comparație, deocamdată superficială, cu sondaj la diferite pagini, între acest manuscris și *Apostolul* românesc tipărit de Coresi la Brașov în 1563 arată că avem a face cu două traduceri românești independente³⁴.

Apostolul Cardaș, pînă acum necunoscut de lingviști, se remarcă prin caracterul arhaic al limbii: „și cu musul dumîindu (vorbind), intră și află de ceia ce adunase-se mulți. Zise către 'nșii: voi știți că nu fromos iaste a bărbatu ovreescu a se lipi sau a urdina de altă sămîntă”³⁵.

Pentru traducător *credincioșii* sînt „crezătorii“, *generațiile* „neamure“. Scriitorul neputînd afla corespondențele românești ale unor cuvinte slavone, a creat el însuși o serie de cuvinte românești: *fietorilor* (pentru slavonescul *saštim*, „celor care sînt“) (p. 265), *chiporate* (pentru slavonescul: *različni*, „în diferite chipuri“), *nuascultătorii* (pentru slavonescul: *neposlušniți*, „nesupuși“) (aceeasi pagină). Traducătorul a făcut multe greșeli datorite neînțelegerii textului slavon. Astfel, la p. 1: „Însă toată lucrarea apostolească ținu“ traduce textul slav: Elmaje văsea deaanie apostolska sădrăjet, ceea ce înseamnă: „Cuprinde în întregime faptele apostolilor“, dar traducătorul român scrie „ține“ în loc de „cuprinde“, pentru că *sădrăjat*, are și acest înțeles. Titlul omiliei lui Ioan Gură de Aur este tradus așa: „Cine-i de întru sfinți, părintele nostru, creștinul marele episcop, dein cetatea lui Constantin, cu rostul de auru. Cuvîntu de învățătură“ (p. 454).

În textul slav era scris *Io*, prescurtarea numelui Ioan; traducătorul a înțeles greșit că e vorba de pronumele slav la acuzativ: *io*, „cine“, așa că numele lui Ioan (Gură de Aur), autorul omiliei, a dispărut din textul român.

În acest *Apostol* titlurile sînt redată numai în slavonă, textul este în slavonă cu traducere românească sub fiecare rînd slavon. Scopul acestor texte bilingve apare evident, ele erau un ajutor pentru preoții care citeau în biserică în slavonește, deși nu înțelegeau această limbă, dar aveau în față o tălmăcire, care le slujea de îndreptar și pe care o împărtășeau și auditoriului neștiutor de carte, cum s-a arătat mai sus.

Manuscrisul *Apostolului* Cardaș este redactat în grai sud-ardelean, fără rotacism. („E Cornilie zise: din na patra zi pînă la acestu ceas fiu ajunîndu“ (p. 112), „și întreba-voiu amu cu care cuvîntu tremése în dreptu mene“ (*ibidem*)).

Copistul din 1559—1560, popa Bratul, nu era preotul bisericii Șcheilor la acea dată. Un popă Bratu fusese parohul bisericii de acolo în 1515; acest Bratul al doilea nu este trecut în cronică Șcheilor³⁶. Era însă preot la Brașov, în 1569, el vinde papei Dobre al bisericii Sf. Nicolae un *Molitvelnic* slavon, copiat în 1495, care urma să fie depus în acea biserică³⁷.

³⁴ *Lucrul apostolesc*, tipărit de Coresi, ediția în facsimile de I. Bianu, *Texte de limbă românească din secolul XVI*, IV, București, 1930.

³⁵ *Codicele G. Cardaș*, p. 111.

³⁶ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, V, p. 2. R. Tempea, *Istoria bisericii Șcheilor Brașovului*, ediția St. Stinghe, Brașov, 1899, p. 2.

³⁷ C. Lacea, *Biblioteca veche a bisericii sf. Nicolae din Brașov*, în „*Transilvania*“, XI, 1909, p. 100—105.

Popa Dobre era probabil profesor la Școala românească din Șchei, copist de manuscrise slavonești și românești.

Molitvelnicul slavon din 1495 vîndut în 1569 bisericii din Șchei de către popa Bratul s-a păstrat în biblioteca acelei biserici, unde se află și acum. În textul slavon, la p. 220—221, se află intercalat un text românesc, care face parte integrantă din *Molitvelnic*, cartea rugăciunilor și a slujbelor ce se rosteau la diferite nevoi. Textul românesc datează, fără îndoială, după aspectul paleografic, din prima jumătate a secolului al XVI-lea sau de la mijlocul său, îl putem considera ca o scriere precoreșiană. Titlul ei este: „Învățătură și întrebare, cîndu va vrea vreun om de în legea lătinească să vie cătră a noastră credință și lege, să se botéze, popa mainte să-l întrebe cu céste cuvinte“. Iată un fragment din text, dintre cele mai interesante: „Să întrebî întăiu așa: spune tu acmu cu totu sufletul tău, înainte lui Dumnezeu și a tuturor sv(e)nților, iubești cu toată inima și cu tot sufletul tău legea această creștinească, carea iaste tomită de la dumnezeu... Și iarăși să zici: dară lépezi-te de toată legea lătinească și de a lui Mărtin ereticul și de toate erezese lor și de toate hulele lor?“³⁸. Iată dar că unul din cele mai vechi texte bisericești în limba română, scris în Transilvania, condamnă reforma lui „Mărtin ereticul“, adică a lui Luther.

Începătorii scrisului în limba română, departe de a fi luterani sau influențați de doctrina reformei, se arată adversari hotărîți ai „ereziei“, pe care o combat de pe pozițiile limbii populare, în sensul că se ia atitudine împotriva acestui curent într-o carte scrisă în românește în sec. XVI.

Traducerea *Molitvelnicului* în românește, ale cărui începuturi le surprindem în acest text din biblioteca bisericii Șcheilor, are o mare importanță culturală. *Molitvelnicul*, dintre toate cărțile bisericești, este cea mai apropiată de popor, în sensul că în această carte se cuprind rugăciuni cu caracter folcloric: la culesul viei, la strîngerea recoltei, la zidirea casei, la căderea unui lucru necurat în puț etc.

Marea varietate a planului și a cuprinsului diferitelor manuscrise ale *Molitvelnicului* slavo-român și românesc ne îngăduie bănuiala, care urmează să fie verificată, că în unele dintre aceste versiuni au fost introduse rugăciuni adaptate după descîntece sau alte formulări populare ale ceremoniilor legate de funcționarea obștilor sătești și de tradițiile lor.

În afară de fragmentul de la biserica Șcheilor, amintit mai sus, nu cunoaștem pînă acum un manuscris românesc al *Molitvelnicului* datînd din prima jumătate a secolului al XVI-lea. N. Drăganu, care nu cunoștea manuscrisul de la Șchei, a comparat *Molitvelnicul* românesc din colecția Marțian, în copie din secolul al XVII-lea, cu fragmentul din *Codex Sturdzanus* (Slujba îngropării din capitolul intitulat: „Cugetări în ora morții“), datînd din anul 1580 și a ajuns la concluzia că a existat un original comun celor două texte, adică un *Molitvelnic* românesc tradus din slavonește înainte de anul 1550³⁹.

³⁸ Manuscrisul slav nr. 2 al bibliotecii bisericii din Șchei, *Molitvelnic mic*, 336 p.

³⁹ N. Drăganu, *Un fragment din cel mai vechi Molitvelnic românesc*, în „Dacoromania“, II, 1922, p. 294—326.

Această încheiere importantă pentru istoria culturii românești este acum confirmată de descoperirea unui alt fragment în limba noastră din *Molitvelnic*, intercalat într-un manuscris slav al acestei scrieri, aflat în biblioteca Institutului teologic din Sibiu⁴⁰.

La sfârșitul exemplarului de acolo al *Liturghierului* românesc tipărit de diaconul Coresi în 1570, despre care va fi vorba într-un capitol următor, se află adăugat, în aceeași copertă, manuscrisul unui *Molitvelnic* slavon. Textul începe cu rînduiala maslului, urmată de alte capitole (f. 1—78), după care, fără nici o tranziție, cu același scris, continuă textul *Molitvelnicului* în românește, numai pe două pagini și jumătate (f. 78-81); urmează, scris de altă mînă, din secolul al XVII-lea, un *Penticostar* în limba slavonă (f. 81—146). *Molitvelnicul* slav, oît și cele două file în românește sînt scrise în semiunciala mică, caracteristică pentru manuscrisele slavo-române din veacul al XVI-lea, în special cele din prima jumătate a secolului. Și acest volum, după știința bibliotecarilor din Sibiu, provine tot de la biserica Șcheilor Brașovului, de unde a trecut prin mîinile mai multora, pînă a ajuns în depozitul în care se află acum. Iată textul fragmentului de la Sibiu, pînă azi necunoscut⁴¹.

„Au lăsat légea svenți parinți de la acel săbor de la Neochesariia, cum acesta om ce-ș va mărturisi elu de bună voe păcatul și greșeale, de svinta liturghie trebuie să să părăsască, să nu mai cante nici dănăori în viața lui, iară alte lucruri preuții toate să le știe“.

„Pentru să le știe neștene, pentru ce să face lyturghie, după ce moare omul, a treia zi și a noo dzi și la 40 : Nechifor patriarhulu de Țarigrad : Daca moare omul și-l îngroapă în maica lui, în pămîntu, pentrucă-i dein pămîntu au fostu zidit, de a treia zi înainte încépe fața lui dentru lumina și frămséțea ei cea cuvioasă a sea strica și să topi și a să painginește. Dereptu cčia facem liturghie într-această vrême, de a treia dzi. Iară a nooa dzi începe trupul a să deșcheia den toate încheeturile și a să părți, numai inema ce stă întreagă. Pentru acesti lucru să face lyturghie a nooa dzi. Iară la 40 de zile și ačasta inima să tapéște. Dereptu acčia, să face într-acé dzi lyturghie“.

„Într-acesta chipu să face și nașterea omului în zgăulu maică sa, după ce să împreună bărbatul cu făméia : a treia zi să schizméște inima, iar a noao dzi să încheagă trupul, iară cîndu să împlu 40 de dzile, iaste desăvîrșit închipuită toată fața lui, ce să dzice pruncului“.

Nu rămîne îndoială că pe lîngă aceste texte, dintre care unele sînt semnalate aici pentru întîia oară, mai avem în bibliotecile și arhivele din țară și alte manuscrise românești, copiate în a doua jumătate a secolului al XVI-lea sau chiar din al XVII-lea, dar care reprezintă traduceri din slavonește alcătuite înainte de Coresi, adică înainte de tipărirea *Evangheliiei* din 1560. Deoarece datarea acestor texte prezintă probleme complicate

⁴⁰ *Liturghierul* lui Coresi din 1570, despre care vezi mai jos. Exemplarul bibliotecii Institutului teologic din Sibiu.

⁴¹ Pentru indicațiile prețioase obținute în cercetarea manuscriselor Institutului teologic din Sibiu sînt îndatorat prof. I. Beju și M. Scorobet.

de distincție între limba copistului și aceea a traducătorului, ne mulțumim cu simple semnalări :

Psaltirea slavo-română (cu text paralel) de la Mehadia, copie datînd de la sfîrșitul secolului al XVI-lea⁴², *Apostolul românesc*, fost în colecția M. Gaster⁴³, Manuscrisele românești de la biblioteca orașenească din Brașov (provenind din biserica Șcheilor), anume *Apostolul* (diferit de cel tipărit de Coresi, păstrînd, în copia din secolul al XVII-lea, o sumă de arhaisme ale versiunii de pe care s-a făcut copia); acest manuscris provine probabil din Moldova⁴⁴. Manuscrisul slav și românesc din aceeași bibliotecă, cuprinzînd un *Octoih mic*, probabil din secolul al XVI-lea, în graiul nord-ardelean, cu unele particularități moldovenești, care așteaptă încă un studiu amănunțit al limbii, filigranelor și paleografiei. Și acest manuscris provenit de la biserica Șcheilor poate fi socotit ca fiind scris în veacul al XVI-lea⁴⁵.

★

În prima jumătate a secolului al XVI-lea, înainte de tipăriturile lui Coresi, înainte chiar de pătrunderea luteranismului în Transilvania, se dezvoltă simultan în țările române un curent pentru ridicarea limbii române la rangul de limbă literară și de limbă a bisericii. Tipărirea cărților românești la Brașov este consecința și nu, cum s-a crezut, cauza acestui curent.

⁴² N. Iorga, *Observații și probleme bănășene*, Academia Română, „Studii și cercetări”, XL, București, 1940, facsimile în anexe.

⁴³ M. Gaster, *Tetravanghelul diaconului Ceresi din 1561* (titlu necorespunzător), București, 1929, anexa, p. 121—247.

⁴⁴ I. I. Roman, *Un Apostol brașovean din secolul al XVII-lea*, în „Limba română”, XII, 1963, p. 556—563.

⁴⁵ Biblioteca regională, Brașov, ms. românesc, comunicat de prof. I. Roman, din Brașov.

SCRISUL ÎN LIMBA ROMÂNĂ ÎN A DOUA JUMĂTATE
A SECOLULUI AL XVI-lea

IMPORTANȚA TIPĂRITURILOR LUI CORESI

Introducere. În prima parte a acestui studiu am ajuns la rezultatul formării unui curent de scrieri în limba română în ultimii ani ai secolului al XV-lea. Aceste scrieri, textele din Maramureș și din nordul Transilvaniei sînt urmarea unor împrejurări locale și specifice ale vieții feudale din acele părți. Aceasta se vede bine din caracterul provincial, sătesc, al textelor maramureșene, scrise în dialect, fără preocupare de răspîndire mai generală, fără prefețe și epiloguri, care să arate cine le-a scris și cu ce scop. Lipsa acestui mesaj subliniază ceroul strîmt al creației și răspîndirii lor într-un mediu care știa de ce s-au scris cărțile și se mulțumea cu ele, fără explicații și garanții.

Opera traducătorilor din Maramureș este prefața unei mișcări mai generale românești.

Cu totul altfel se înfățișează activitatea vastă și consecventă a publicării cărților românești în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, în fruntea căreia stă tipografia condusă de diaconul Coresi la Brașov.

Răspîndirea cărților românești de la Brașov în toată Transilvania și, cum vor arăta mai jos, în Moldova și Țara Românească, cu învoirea domniei și a autorităților bisericii, face ca această activitate să însemne începutul biruinții limbii poporului în cultura feudală la români.

Este vorba de un moment care se regăsește în istoria a aproape tuturor țărilor din Europa : momentul înlocuirii limbii oficiale, străine, cu limba poporului, adică pătrunderea elementelor sociale populare în cultura feudală.

Istoriografia burgheză nu a privit pînă acum această problemă de bază a istoriei culturii noastre în toată amploarea ei, în cadrul ei social. Biruința limbii române era considerată de această istoriografie ca o pagină din istoria bisericii, iar activitatea tipografiei lui Coresi numai ca urmare a influenței Reformei din Transilvania.

N. Iorga scria : „Înțitul curent de prefacere a cărților sfinte... porni din Ardeal ; sub influență străină și eretică. Nu era o mișcare naturală, ci una pornită dintr-o constrângere”¹.

O. Densusianu, care observă cu drept cuvânt că în aceeași epocă încep să se scrie în românește și zapise, acte particulare și publice, nu vede lucrurile unitar. Pentru aceasta din urmă recunoaște „un fenomen, care decurge din împrejurările proprii ale vieții românești”, căci „în secolul al XVI-lea condițiile istorice, raporturile sociale în țările române se schimbaseră în chip simțitor”², dar în ce privește apariția, tot atunci, a cărților bisericești, el spune : „toate aceste texte religioase (românești) tipărite după 1560, grație inițiativei citorva fruntași sași și unguri... (Aceștia) erau împinși de dorința de a câștiga populația românească la cauza bisericii protestante. Sașii și mai târziu ungurii au pus să fie tipărite în românește traduceri Vechiului și Noului Testament”³.

În prezentul studiu vom arăta că inițiativa scrisului în românește, a tipăririi cărților în limba poporului, aparține românilor, anume, în primul rând, păturilor orășenești, rămase ortodoxe. În luteranism s-a aflat un exemplu, dovada că așa ceva se poate, dar traducerea cărților bisericii în limba poporului nu pornește de la luterani, n-a fost impusă din afară, ci provine din nevoile culturale ale societății românești.

Dacă pornim de la faptul bine stabilit și recunoscut, cum am văzut, de O. Densusianu, că înlocuirea scrisului slavon cu limba populară apare în același timp și în păturile laice românești, neînfrurite de reforma religioasă, sîntem obligați să privim toate scrierile în limba română ca un fapt general, în legătură cu schimbările sociale, căci nu ne este îngăduit să împărțim istoria în cămăruțe. Pe de altă parte, un al doilea fapt general, obiectiv, este acela că Reforma nu a izbutit la români, propaganda luterană și calvină au eșuat în încercările lor de a câștiga pe români.

Așadar, nu putem atribui acestei încercări neizbutite transformarea culturală a introducerii limbii române în locul celei slavone, ar însemna să ne bizuim pe un eșec pentru a explica un fapt pozitiv. Aceiași istorici care afirmă că scrierea textelor românești din secolul al XVI-lea se datorește influenței externe a Reformei recunosc totuși că slavonismul cultural, limba slavonă bisericească se stingea și nu mai putea fi folosită de societatea românească, ceea ce ni se pare o contradicție.

N. Iorga spune : „Apoi începu decăderea neapărată a culturilor de import, care nu se reazimă pe nimic esențial și durabil, care nu-și au rădăcinile în viața internă a unui popor, nu pot produce floarea deplină a originalității și se vestejesc repede”⁴.

¹ N. Iorga, *Istoria literaturii române*, II, ediția a II-a, București, 1926, p. 460.

² O. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, II, Paris, 1938, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 4 ; Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediția a II-a, Sibiu, 1930, p. 73, 74, numește întreaga activitate de traduceri și tipărituri românești din Transilvania în a doua jumătate a veacului al XVI-lea : „A treia influență apuseană”, spunînd : „A treia influență apuseană careia se datorește răspîndirea de cărți tipărite în românește ne-a venit în sec. al XVI-lea, prin mijlocirea nemților, maghiarilor din Ardeal, care căutau să câștige pentru învățăturile lui Luther și Calvin pe românii transilvăneni”.

⁴ N. Iorga, *op. cit.*, II, ediția a II-a, p. 459.

Cît de repede? Se știe că slavonismul cultural la români ținea din veacul al X-lea. Deci, a trebuit o revoluție pentru înlocuirea lui și de aceea nu credem în teoria „morții naturale” a slavonismului cultural la români. Oricum, reținem și din cercetările lui N. Iorga, precum am reținut din *Istoria limbii române* a lui Densusianu, ideea despre „schimbările sociale” care au adus scrisul românesc laic, concepția că scrierea în limba poporului se explică, în veacul al XVI-lea, prin faptul că societatea românească (o parte a ei, spunem noi, anume pătri sociale care se ridică) nu mai știa slavonește. Este evident că în acest caz cade explicația cu influența precumpănitoare venită din afară și urmează să cercetăm biruința limbii române în secolul al XVI-lea în funcție de nevoile de atunci ale societății românești.

Brașovul, ca centru de legătură între cele trei țări românești, a avut un rol de difuzare a primelor cărți scrise în românește. Primele cărți românești, documente, inscripții, au apărut aproape simultan în diferite părți ale țării. Dar reunirea lor într-un centru comercial, difuzarea lor prin mijloacele tipografiei nu s-a putut face altundeva decît în acest centru de legătură. Începuturile scrisului în limba română n-au pornit de la Brașov, acest oraș a avut numai conducerea răspîndirii acestor scrieri. Cu alte cuvinte, numai datorită caracterului comercial al orașului Brașov s-a centralizat acolo acțiunea de difuzare a cărții românești, dar opera de traduceri are, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, un caracter general românesc.

Legăturile Brașovului cu Țara Românească și Moldova în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Activitatea tipografiei în limba română condusă de Coresi la Brașov se explică în mare parte prin legăturile acestui centru meșteșugăresc și comercial cu Țara Românească și cu Moldova, mai ales cu cea dintîi. Publicarea cărților bisericești în limba română nu este o problemă de pură istorie ardeleană, ea se leagă de istoria Țării Românești și în parte și de a Moldovei. Nu este o întimplare că, dintre toate orașele ardeleni românești, acela în care s-a dezvoltat în forme consecutive și mai importante răspîndirea cărții românești în a doua jumătate a veacului al XVI-lea a fost Brașovul. Aceasta înseamnă că principalul centru al revoluției culturale din acea vreme a fost, ca să zicem așa, un centru interromânesc, un centru de legătură între țările române. Tipografia condusă de Coresi a fost adusă la Brașov din Țara Românească, el însuși era un meșter tipograf din acea țară, și avem dreptul să afirmăm, ținînd seamă de poziția economică a Brașovului, că și cărțile tipărite de dînsul au fost deopotrivă destinate și Transilvaniei și țărilor de peste munți.

Nu este necesar să refacem aci istoria legăturilor comerciale ale Brașovului cu Țara Românească și cu Moldova. Ele sînt bine cunoscute, ceva mai puțin cunoscute pentru a doua jumătate a veacului al XVI-lea, față de prima jumătate, pentru care avem un studiu foarte bun și o documentare mult mai bogată⁵.

⁵ Radu Manolescu, *Schimbul de mărfuri dintre Țara Românească și Brașov în prima jumătate a secolului al XVI-lea*, în „Studii și materiale de istorie medie”, II, 1957, p. 345—390. Cf. și St. Meteș, *Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Ardealul pînă în veacul al XVIII-lea*, Sighișoara, 1921.

Din cercetarea acestor legături reținem următoarele trăsături caracteristice, care ne pot folosi la explicarea fenomenului cultural pe care îl studiem. În primul rând, avem dreptul să afirmăm că în privința frecvenței cercetării negustorilor, a volumului comerțului, Brașovul este cel mai important centru comercial de legătură cu Țara Românească și cu Moldova. Acest comerț are și a avut și în veacurile precedente un caracter special; este vorba de schimbul între produse meșteșugărești, arme de metal, unelte și alte fabricate, frînghii, căruțe etc., vîndute de meșteșugarii și negustorii din Brașov, pentru produse brute ale bogăției animale din Țara Românească: vitele, pieile, peștele, ceara.

Așadar, Brașovul joacă față de țările românești vecine rolul unui furnizor al produselor civilizației materiale orășenești, față de o regiune rurală. Pe lângă această observație, care explică și situația Brașovului, ca centru cultural pentru țara vecină, mai trebuie subliniat și faptul că la acest comerț erau angajate numeroase orașe și târguri din țările române de peste munți, că orășenii din aceste țări cunoșteau Brașovul și colaborau cu viața orășenească de acolo.

În sfîrșit, pe lângă comercianții din principate și comercianții sași brașoveni, cei mai bogați dintre negustorii care făceau comerțul peste munți, un rol destul de apreciabil în legăturile comerciale ale Brașovului cu Țara Românească și Moldova îl jucau așa-numiții „bulgari“, care erau românii din suburbiul Șcheilor Brașovului.

Se constată că această populație orășenească de la Brașov avea o activitate comercială, care presupune o clasă de oameni bogați, cu legături permanente cu Țara Românească⁶.

În epoca începuturilor activității lui Coresi, deși este o oarecare lacună în corespondența diplomatică dintre Brașov și Țara Românească, se constată legături foarte prietenești în vremea domniei lui Pătrașcu cel Bun: „Am legat credință și frăție cu domniile voastre“, scrie acest domn brașovenilor⁷. Socol, marele vornic al lui Pătrașcu, principalul factor al politicii boierești în vremea lui, avea legături comerciale cu Brașovul și cu un oarecare Mihai Moga, negustor român de acolo, care era furnizorul său⁸.

Epoca în care Coresi a lucrat la Brașov este caracterizată prin ridicarea unor familii bogate din patriciatul orășenesc săsesc de la Brașov, în frunte cu Iohannes Benkner, județ al orașului, care avea interese bănești importante în diferite părți ale Transilvaniei și peste granițele aceluia principat. Astfel, în 1557, el cumpără cu 2000 de florini (monetă de aur) „spălătoria de aur“ (a nisipurilor aurifere) de la Zlatna, în Munții Apuseni⁹. Tot el înființase la Brașov prima fabrică de hîrtie din acest oraș¹⁰, ginerele său primise 4500 de aspri de la Alexandru Lăpușeanu, domnul

⁶ Aceste concluzii sînt trase din lucrările citate la nota precedentă.

⁷ Gr. Tocilescu, *534 de documente istorice slavo-române*, București, 1931, p. 365, 366.

⁸ *Ibidem*, p. 443.

⁹ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, VI, p. XLVIII.

¹⁰ *Ibidem*, IV, p. 181—182, 506.

Moldovei (în 1564), pentru a-i aduce mărfuri din Polonia¹¹. Erau deci oameni angajați în afaceri comerciale, între care și cele ce priveau țările române.

Asemenea legături comerciale și situația specială a lui Iohannes Benkner ca om de afaceri întinse explică sprijinirea tipografiei lui Coresi și de către autoritățile civile și bisericești din țările române și de către județul Brașovului, fără să recurgem la explicația exclusivă a intereselor de propagandă ale bisericii luterane, deoarece tipografia era o întreprindere meșteșugărească productivă. Orice operă de acest fel trebuie încadrată în împrejurările de istorie economică ale vremii.

Din punct de vedere bisericesc, legăturile Brașovului cu Țara Românească și Moldova au fost puțin studiate. Se poate afirma că tocmai în această epocă, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea, se poate vorbi de circulația frecventă a fețelor bisericești ortodoxe din cele două țări la Brașov. Aceste legături se fac, se înțelege ușor, cu comunitatea românească de la Șchei, și prin aceasta cu biserica ortodoxă română din alte părți ale Transilvaniei. Astfel, în socotelile orașului Brașov întâlnim în repetate rânduri mențiuni despre ierarhia bisericii de peste munți: venirea vlădicii Isaia din Moldova la Brașov (1573)¹², „a venit vlădica din Țara Românească“ (1578)¹³, „a venit vlădica și cu mai mulți călugări“ (1579)¹⁴.

De asemenea, în anii 1581—1582, sînt pomeniți la Brașov: episcopul valah, un alt vlădică, precum și un episcop grec¹⁵.

Sensul acestor vizite episcopale de peste munți este că biserica română ortodoxă din Transilvania și în special cea din Șcheii Brașovului nu stătea izolată în fața propagandei Reformei religioase, ci se afla în contact cu biserica din Țara Românească și Moldova, se putea bizui pe sprijinul ei, care îmbrăca în anume împrejurări un caracter politic.

În sfîrșit, situația specială a Șcheilor, cartierul românesc orășenesc de la Brașov, stă în legătură atît cu comerțul cu Țara Românească, cît și cu relațiile de altă natură: diplomatice, religioase, ale municipalității Brașovului cu țările de peste munți.

Am arătat mai sus că locuitorii din Șchei, așa-ziii „bulgari“, aveau un rol activ în comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul. Anumiți orașeni din Șchei erau oameni cu știință de carte și erau folosiți de municipalitate ca soli trimiși la domnul din Țara Românească și Moldova¹⁶. În 1558, popa Dobre al bisericii Șcheilor este trimis la Socol, vornicul atotputernic din Țara Românească¹⁷. Anul următor este trimis de sfatul Brașovului la București popa Ivan de la aceeași biserică¹⁸. În 1572 au fost tri-

¹¹ Hurmuzachi, *Documente*, XV/1, p. 606.

¹² *Ibidem*, XI, p. 809.

¹³ *Ibidem*, XI, p. 819.

¹⁴ *Ibidem*, XI, p. 820.

¹⁵ *Ibidem*, XI, p. 823.

¹⁶ Cf. *ibidem*, XV/1, p. 444, nota 7 (17 iunie 1545).

¹⁷ *Ibidem*, XI, p. 797.

¹⁸ *Ibidem*, XI, p. 801.

miși popa Voicul în Moldova, iar alți doi popi la mitropolitul Țării Românești¹⁹.

Tocmai în vremea funcționării tipografiei lui Coresi constatăm aceste legături, care nu înseamnă simple misiuni diplomatice interesând afacerile orașului, ci un contact al orașenilor români din Șchei cu autoritățile politice și bisericești din Țara Românească și din Moldova.

Biserica ortodoxă Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului fusese clădită din vremea domniei lui Neagoe Basarab cu banii acestui domn al Țării Românești, rămânând împreună cu comunitatea sub protecția domnilor români²⁰. Este de observat că în cronica Șcheilor se arată că „lângă aceasta (adică pe lângă ajutorul domnului român) s-au sculat cu ajutor și orașenii de aci, bătrâni și tineri, bogați și săraci“²¹, ceea ce subliniază existența inițiativei orașenești la Șchei, cu mijloacele proprii.

Așadar, în cadrul multiplelor legături între Brașov și Țara Românească în secolul al XVI-lea, cartierul românesc al Șcheilor își are importanța sa, ca un centru bogat, protejat de Țara Românească și de Moldova, cu o comunitate ortodoxă interesată în legăturile comerciale, diplomatice și religioase cu aceste două țări.

Originea și așezarea diaconului Coresi la Brașov. Coresi diaconul era un tipograf din linia de tipografi munteni care învățară unul de la altul, începând cu tipografi sârbi veniți de la Venetia în Țara Românească. Dimitrie Liubavici, nepotul lui Bojidar, a fost meșterul tipografiei lui Radu Paisie în Țara Românească. În 1547, la tipărirea *Apostolului* slav din Tîrgoviște, apar alături de Dimitrie și ucenicii săi, Oprea și Petre²². Zece ani mai târziu, *Octoihul mic* slavon din 1557 este tipărit de același Oprea, devenit acum logofăt de cancelarie, iar în al doilea rînd este trecut numele lui Coresi²³. Numai după aceea Coresi devine conducătorul tipografiei.

Așadar, Coresi își făcuse ucenicia în tipografia slavonă din Tîrgoviște, era urmașul tipografilor sârbi așezați în Țara Românească. Trecerea lui din Țara Românească la Brașov a însemnat totodată și trecerea de la tiparul slavon la cel românesc în această tipografie. Așezarea lui Coresi la Brașov are astfel o importanță deosebită pentru problema răspîndirii scrisului în limba română. Dacă meșterul tipograf a trecut munții chemat de luteranii sași din Brașov, aceasta ar fi o indicație că în adevăr de la dînșii a pornit inițiativa tipării cărților românești. Dacă, dimpotrivă, a venit cu învoirea autorităților muntene ortodoxe, chemat de românii din Brașov, atunci am putea întrevădea o bază internă, românească, a operei sale.

N. Iorga, observînd că primele cărți publicate de Coresi la Brașov (cele cunoscute pe atunci de istorici) datează din 1559—1560, dată care corespunde cu domnia a doua a lui Mircea Ciobanul în Țara Românească

¹⁹ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 808—809.

²⁰ Radu Tempea, *Istoria bisericii Șcheilor Brașovului*, ediția S. Stinghe, Brașov, 1899, p. 2.

²¹ *Ibidem*.

²² I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, p. 27 și 30.

²³ I. Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, IV, p. 4.

(ianuarie 1558—21 septembrie 1559), când are loc o luptă aprigă între domn și o parte a marii boierimi, socotește pe Coresi un refugiat politic, obligat să-și caute patroni noi²⁴. Coresi însă nu era boier, nu avea deci motiv să fugă în fața politicii de centralizare autoritară a domnului, căruia i se opuneau marii feudali cu imunități locale.

Genealogia lui Coresi, construită de Stoica Nicolaescu, după care diaconul tipograf ar fi fost tatăl lui Coresi logofătul din Țara Românească (care apare în acte între 1572 și 1589), mare boier latifundiar, stăpîn a numeroase acte, este inexactă. Din actul de întărire a moșiilor lui Coresi logofătul, dat în 1572 de Alexandru Mircea voievod, rezultă că acest Coresi stăpînea, între altele, moșia Mirosălvești, „pentru că o cumpărase jupan Coresi logofăt, tatăl lui Coresi logofăt“²⁵.

Mai întîi, acest Coresi logofăt, tatăl, nu poate fi identificat cu diaconul tipograf, pentru că niciodată acesta nu a purtat titlul de logofăt în cărțile sale, nici acela de jupan, adică boier mare. Pe de altă parte, dacă în 1572 Coresi logofătul moștenise moșiile tatălui său, după cum rezultă din actul citat, publicat de însuși Stoica Nicolaescu, aceasta înseamnă că tatăl logofătului era mort la acea dată, pe cînd Coresi diaconul era viu și lucra din greu la tipografia din Brașov. Nici genealogia propusă de Nerva Hodoș pe temeiul aceluiași acte, după care diaconul ar fi fost fratele și nu tatăl lui Coresi logofătul²⁶, nu se poate susține, deoarece în aceste acte sînt pomenite rudele logofătului, care iau parte la averea părintească, între alții, fratele său, Drăgan, nu însă și diaconul Coresi. Nici nu ne putem închipui să fi fost boier mare, cu moșii și venituri, și totuși să fi rămas meșteșugar la tipografie. Coresi este un nume propriu, nu de familie, deci nu este cu nimic dovedită înrudirea între diferiții Coresi din Țara Românească în veacul al XVI-lea. Diaconul Coresi era un meșteșugar ieșit din mediul orășenesc, căci avea un nume grecesc, obișnuit în acest mediu, dar cunoașterea adîncită a limbii române îl arată a fi pămîntean.

S-a dovedit, de altfel, că prima carte tipărită de Coresi la Brașov, împreună cu Oprea logofătul, este *Octoihul mic* din anul 1557 (început la 12 iunie 1556, terminat la 14 ianuarie 1557)²⁷, deci înainte de domnia lui Mircea Ciobanul.

Nu mai poate rămîne în picioare deci explicația mutării lui Coresi la Brașov de teama prigoanei lui Mircea vodă. Dimpotrivă, Coresi s-a întors la Țirgoviște și a tipărit acolo, „cu zece ucenici“, *Triodul Penticostar* slavonesc între 8 iulie 1557 și 30 iulie 1558²⁸. În timpul acestei lucrări, la 26 decembrie 1557, moare Pătrașcu cel Bun și la începutul lui ianuarie, în anul următor, se ridică Mircea Ciobanul ca domn al Țării Românești. Mircea e pomenit în *Triodul Penticostar* ca cel din porunca căruia s-a ti-

²⁴ N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, I, ediția a II-a, p. 176.

²⁵ Stoica Nicolaescu, *Diaconul Coresi*, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, X (1909), p. 265—285. Pasajul citat la p. 273.

²⁶ N. Hodoș, *Un fragment din «Molîtvelnicul» diaconului Coresi*, în „Prinos lui D. A. Sturdza”, București, 1903, p. 241.

²⁷ I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, IV, p. 3—6.

²⁸ *Ibidem*, IV, p. 168—169.

părit cartea, deci ca patron al tipografiei. După aceea, în 1559—1560, Coresi se mută din nou la Braşov, unde rămîne definitiv²⁹.

Reţinem faptul acestor mutări succesive, care nu pot avea alt înţeles decât comenzi şi lucrări succesive date meşterului, care se afla în acelaşi timp în legătură şi cu Tîrgoviştea şi cu Braşovul.

Pe temeiul tipăririi primei cărţi a lui Coresi la Braşov în 1556, Al. Procopovici a încercat să arate că diaconul Coresi a fost adus la Braşov de domnul Țării Româneşti, Pătraşcu cel Bun, care în anul 1556 a făcut o expediţie în Transilvania împreună cu domnul Moldovei. Deci, după Procopovici, Coresi şi Oprea logofătul au venit la Braşov nu ca „fugari unili“, pentru a intra în serviciul saşilor, ci în serviciul bisericii lor, ca oameni ai lui Pătraşcu vodă, domnul Țării Româneşti, „căci domni români se bucurau atunci de destulă autoritate“³⁰.

Nu ne îndoim că diaconul Coresi a plecat la Braşov cu învoirea partronilor săi din Țara Românească, altfel nu ar fi putut lua cu el tipografia din Tîrgovişte (forma literilor cărţilor tipărite la Braşov, precum şi vignetele şi ornamentele sînt în mare parte identice). De altfel, dintre cărţile tipărite de Coresi la Braşov, o parte sînt dedicate domnilor succesivi din Țara Românească, desigur cu ştirea şi învoirea lor. Totuşi, de aci nu reiese că tipografia lui Coresi ar fi fost impusă la Braşov de Pătraşcu cel Bun, așa cum spune Procopovici. Se pune, fireşte, întrebarea : ce interes aveau domni Țării Româneşti să folosească autoritatea lor ca să fie primit Coresi la Braşov ? Probabil Procopovici se gîndea la o operă de propagandă ortodoxă, de înzestrare de cărţi pentru bisericile româneşti din Transilvania. Dar aceasta se putea face şi cu cărţile tipărite la Tîrgovişte şi trimise peste munţi. Dacă aşezarea lui Coresi la Braşov ar fi fost impusă de domni români cu prilejul expediţiei lor militare din 1556, cum se face că tipograful s-a menţinut în acest oraş timp de 25 de ani, cu toate împrejurarile politice schimbătoare ? Este mai probabil să admitem că diaconul a fost chemat la Braşov de cei ce aveau nevoie de dînsul şi că domnul Țării Româneşti a îngăduit aceasta, pentru că aducerea lui acolo convenea intereselor lui de domn ortodox. Coresi s-a menţinut însă graţie sprijinului celor care l-au chemat.

De aceea trebuie părăsită şi teoria care explică venirea lui şi întreaga lui activitate de publicare de cărţi româneşti la Braşov numai prin propaganda luterană a municipalităţii oraşului. Problema este mult mai complexă : venit cu îngăduinţa domnilor români, păstrat din cauza intereselor materiale, dar şi religioase locale, Coresi a desfăşurat o operă culturală, bazat în parte pe interese materiale : vînzarea cărţilor³¹, care se desfăşoară în cadrul luptei pentru apărarea ortodoxiei împotriva propagandei reformei.

²⁹ C. Lacea, *Aşezarea definitivă a lui Coresi la Braşov*, în „Revista filologică“, II, 1928—1929, p. 354—358, şi A. Filimon, *Contribuţii la bibliografia românească veche*, în „Dacoromania“, V, 1929, p. 601—604.

³⁰ Al. Procopovici, *De la Coresi diaconul la Teofil mitropolitul lui Matei Basarab*, în „Omăgiu lui I. Bianu“, Bucureşti, 1927, p. 294.

³¹ Z. Pîclişanu, *Legăturile românilor ardeleni cu Reformaţiunea*, în „Cultura creştină“, Blaj, I, 1911, p. 553, nota şi Şt. Meteş, *Istoria bisericii româneşti din Transilvania*, Sibiu, 1935, p. 126.

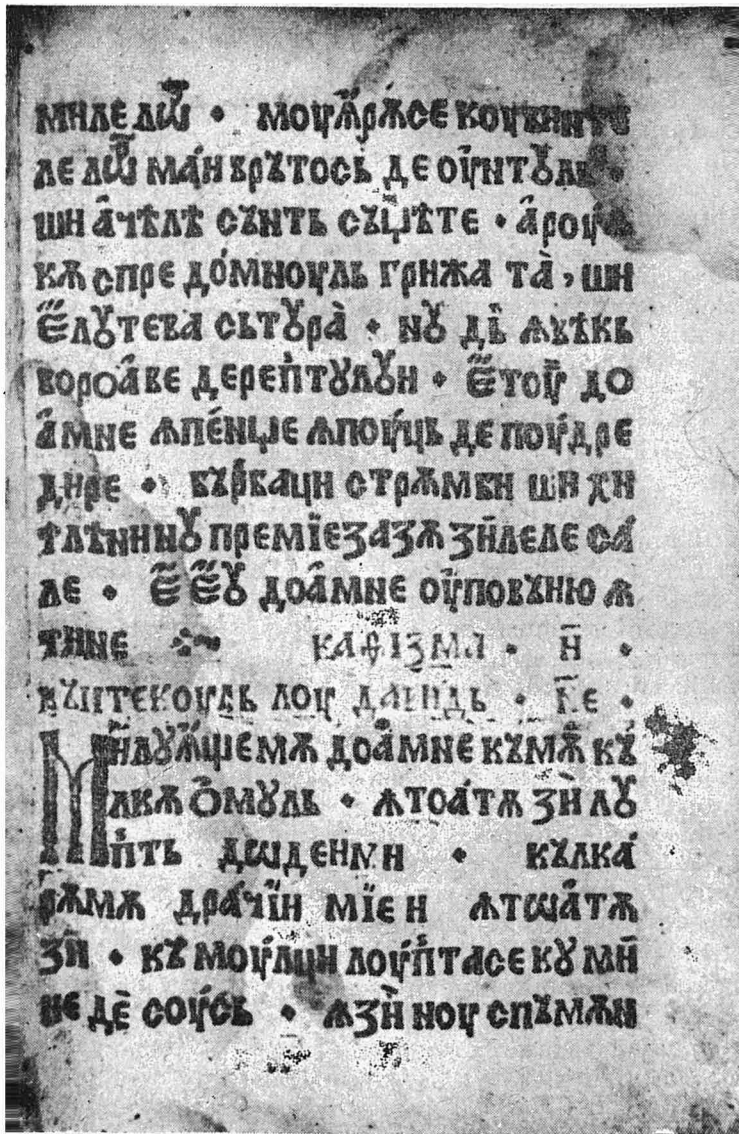


Fig. 2. Psaltirea lui Coresi din 1570. C. V. rom. 16, p. 65

Istoricii care au văzut că în opera tipografiei lui Coresi se întâlnesc și influențe ale gândirii religioase ale Reformei, alături de baza ortodoxă a celor mai multe cărți ale lui, au conchis că tipograful lucra numai la comandă, indiferent de cuprinsul cărților editate, fără să înțeleagă că în aceste contraziceri aflătoare în scrierile editate de Coresi se oglindesc de fapt fazele luptei dintre ortodocși și luterani.

Patronajul săsesc luteran asupra cărților tipărite de Coresi este încă o problemă de discutat. Este adevărat că o parte dintre aceste cărți poartă indicația că s-au publicat „din porunca” județului sas al Brașovului, Iohannes Benkner. Dar este de observat că și prima carte a lui Coresi ieșită de sub teascurile sale, la Brașov, în 1556—1557, *Octoihul mic*, a fost scrisă tot „cu porunca lui Haneș Begner judele Brașovului”. Totuși, această carte, cu care începe activitatea lui Coresi la Brașov, este o carte liturgică ortodoxă, scrisă în slavonește.

Ce fel de patronaj luteran era acela care poruncește tipărirea cărților ortodoxe slavone? Și alte cărți slavonești publicate de Coresi la Brașov, alături de cele românești, cuprind „porunca” aceluiași județ, Benkner, de pildă *Evangheliarul slavonesc* din 1562. Iar, pe de altă parte, nu toate cărțile publicate în amintita tipografie sînt puse sub patronajul județului orașenesc al sașilor. *Psaltirea românească* din 1570, lucrare fundamentală pentru introducerea limbii române în biserică, este lipsită de mențiunea județului. Coresi singur se adresează în această carte cititorilor: „Eu, diaconul Coresi, dacă văzui că mai toate limbile au cuvîntul lu dumnezeu în limba lor, numai noi, rumânii, n-avăm...”³².

În lumina acestor constatări se pune întrebarea: în ce consta patronajul județului Brașovului asupra tipografiei lui Coresi? Era el proprietarul tipografiei, iar Coresi simbriașul său? Sau județul era numai un protector, în calitatea sa de primar, care subvenționa și tipărirea unora dintre cărți?

Din cele spuse mai sus rezultă că tipografia era independentă de sfatul orașenesc luteran al Brașovului, de vreme ce tipărea cărți slavonești și ortodoxe, precum și cărți fără indicarea numelui județului.

Nu excludem posibilitatea ca pentru anume cărți, în anume împrejurări, să se fi exercitat asupra tipografiei românești presiuni de ordin religios și de asemenea și din partea principelui Transilvaniei, dar e vorba de presiuni din afară; tipografia de cărți românești și slavone nu era a lor. Pomenirea „poruncii” conducătorului autonom al municipalității din Brașov, în condițiile amintite mai sus, nu poate fi o dovadă că județul Brașovului era editorul cărților românești. Pomenirea lui în aceste cărți înseamnă în primul rînd un omagiu convenit autorității politice, sub oblăduirea căreia stătea toată activitatea publică din oraș.

Județul era interesat, în anume cazuri, și bănește la vînzarea cărților, pentru că susținea cu banii săi tiparul. Astfel, Luca Hirschel, județul Brașovului, declară că a susținut tipărirea *Evangheliei cu învățături* în românește din 1581, carte pur ortodoxă: „nu mai cruțați de în avère ce-mi era dăruită de dumnezeu a da la acest lucru”³³.

³² I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 92.

³³ *Ibidem*.

E vorba, precum se vede, de averea personală agonisită de Hirschel, nu de banii municipalității. Același Hirschel se interesa, în schimb, într-o scrisoare către județul Bistriței, de vânzarea exemplarelor acestei cărți și de plata sumelor cuvenite³⁴.

Aceasta nu înseamnă însă că editarea cărților se făcea sub supravegherea luteranilor din Brașov, în ce privește conținutul acelor cărți.

Așadar, nodul problemei originilor primelor cărți românești tipărite se află în răspunsul la întrebările : cine era proprietarul tipografiei conduse de Coresi și sub al cui patronaj se tipăreau cărțile din această tipografie, în timpul când a funcționat la Brașov ?

Proprietarul preselor și al literelor era, încă din timpul când tipografia se afla în Țara Românească, meșterul tipograf. El nu era un salariat al unei întreprinderi, ci stăpînul uneltelor sale, cum era obiceiul meșteșugarilor din evul mediu. Aceasta rezultă din prefața *Apostolului slav* tipărit de meșterul Dimitrie Liubavici la Țîngoviște, în 1547. Prefața se termină cu cuvintele următoare (în slavonește) : „în cetatea de scaun Țîngoviște, în casele lui Dimitru“³⁵. Dacă tipografia se afla în casa particulară a lui Dimitrie Liubavici la Țîngoviște și nu într-o casă sau mănăstire domnească, este evident că Dimitrie era și proprietarul preselor din casa lui.

Tipografia, căci e vorba de aceeași tipografie, a trecut, desigur prin cumpărare, de la Dimitrie Liubavici la Oprea logofătul și de la acesta la Coresi diaconul, fostul său ajutor.

O serie de documente de curînd scoase la iveală dovedesc că este greșită așezarea tipografiei coresiene în cadrul tipografiei orașenești fondate la Brașov de Ioan Honterus³⁶. Dimpotrivă, trebuie acum să socotim pe Coresi ca pe stăpînul uneltelor sale și nu ca pe un salariat al întreprinderii orașenești. Așezarea tipografiei în Șcheii Brașovului și nu în vechiul oraș condus de sași este probabilă ; patronajul comunității orașenești din acest cartier suburban românesc asupra publicațiilor coresiene reiese lămurit din analiza cărților tipărite și din textul documentelor, în parte inedite.

Este vorba de un proces dintre Coresi și un oarecare Laurențiu Fronius, orașean din Brașov, în 1570. Privitor la acest proces se află o însemnare în „Cartea sentințelor judecătorești ale orașului Brașov“³⁷, cu următorul cuprins : „1570, la 19 iunie, Laurențius Fronius a ridicat pîră împotriva lui Coresi (Koryza), tipograful român, pentru o presă (tipografică) și pentru niște datorii. Deci așa au judecat domnii mei asupra acestui lucru : Coresi să-și păstreze presa și să plătească lui Laurențiu datoriile cu alte bunuri. Iar Toma trebuie să plătească (lui Laurențiu) 12 florini“³⁸.

³⁴ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 656.

³⁵ *Ibidem*, I, p. 514. Cuvintele de la urmă : „în casele lui Dimitru“, sînt scrise în criptografie în textul slav și au fost descifrate de A. Iațimirski și L. Stojanovici, doi slaviști, unul rus, celălalt sîrb.

³⁶ Fr. Pall, *Cu privire la activitatea de tipograf a lui Coresi*, în „Studii și cercetări de bibliologie“, III (1960), p. 270—271.

³⁷ Textul german la Fr. Pall, *op. cit.*, p. 268—269, după originalul din Arhivele Statului din Brașov.

³⁸ *Ibidem*.

Din acest text rezultă mai întâi că presa tipografică era proprietatea lui Coresi, nu a tipografiei săsești, de vreme ce se cerea sechestrarea ei de către creditor pentru datoriile particulare ale meșterului.

Coresi nu era un salariat al tipografiei din Brașov întemeiată de Ioan Honterus, căci aceasta nu este citată în proces. Judecătorii orașenești au socotit că meșterul tipograf nu poate fi lipsit de uneltele meseriei sale, deci creditorului i se respinge cererea de sechestrul asupra presei; el va trebui să se mulțumească cu „alte bunuri“ ale debitorului.

Coresi apare deci ca un meșteșugar liber, stăpîn al tipografiei și, ca urmare, avînd un cuvînt hotărîtor cu privire la tipărirea cărților în această tipografie³⁹.

De mare interes pentru problema situației juridice în care se află atelierul lui Coresi la Brașov este și finalul notiței de mai sus: sentința în procesul privitor la datoriile neplătite ale lui Coresi se termină cu cuvintele: „Toma trebuie să-i dea (lui Laurențiu) 12 florini“. Acest Toma era preotul principal al bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului. Cronica Șcheilor îl pomenește ca preot al bisericii de acolo timp de 25 de ani; el moare în 1572, la 21 noiembrie, la mănăstirea Râncăciuv din Țara Românească, unde se retrăsese⁴⁰. În tot timpul funcționării sale ca preot în Șchei, popa Toma a fost folosit ca sol și curier al municipalității Brașovului în Țara Românească. Presupunerea după care popa Toma s-ar fi retras la Rîncăciuv încă din 1566⁴¹ nu se confirmă din lectura socotelilor municipalității Brașovului.

Începînd din 1554, el apare în aceste socoteli în calitate de trimis al orașului Brașov în Țara Românească⁴². Ultima lui mențiune, pînă acum inedită, datează din anul 1571: „1571 iuni 8. Ward Bastel (?) und Toma popa czu Alexander woiwoda geschikt“⁴³. (Bastel și popa Toma au fost trimiși la Alexandru voievod). În 1570 (data procesului lui Coresi) popa Toma era în funcțiune, ca preot al comunității Șcheilor.

Prin urmare, preotul bisericii de la Șcheii Brașovului, conducătorul bisericesc al comunității românești de acolo, este făcut solidar cu diaconul Coresi, fiind obligat de judecătorii orașenești să contribuie la plata datoriilor tipografului. Se pune întrebarea: de ce popa Toma trebuie să achite o parte a acestor datorii și cum se face că numele lui apare în sentința

³⁹ Fr. Pall, *op. cit.*, p. 271, presupune că diaconul Coresi „lucra cu teascul său propriu“ în „atelierul Honterus“. Dacă teascul aparținea lui Coresi, precum și literele chirilice, nu mai vedem care poate fi legătura tipografiei lui Coresi cu cea întemeiată de Honterus; oare numai folosirea localului? Pe de altă parte, Laurențius Fronius, creditorul tipografului român, nu apare ca stăpîn al tipografiei lui Honterus (*ibidem*, p. 270); el era un orașean bogat care împrumuta bani și cererea lui de a i se da presa debitorului trebuie considerată ca un sechestrul asupra averii proprii a lui Coresi.

⁴⁰ Cronica Șcheilor (a popii Vasile), în *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, V, p. 2.

⁴¹ Cf. Fr. Pall, *op. cit.*, p. 271.

⁴² Arhivele Statului din Brașov, cota III, C. 10, p. 425 și urm. (1554—1557).

⁴³ *Ibidem*, III, C. 111, p. 323 (1571). Fr. Pall, *op. cit.*, p. 271, presupune că Toma care apare în procesul din 1570 ar fi fiul popii cu același nume. Toma fiul apare în socotelile Brașovului ca sol și curier în Țara Românească, după moartea tatălui său, începînd din 1578. Din actul inedit citat mai sus rezultă că în 1570 Toma tatăl (preotul) era încă în activitate.

amintită ca responsabil alături de meșterul tipograf al cărților românești ? Nu ne îndoim de loc că datoriile neplătite ale lui Coresi, evocate în judecata din 1570, erau datoriile tipografiei lui, deci pentru ele era răspunzător nu numai meșterul, ci și patronii săi, adică cei ce comandau cărți pentru biserica română din Șchei și pentru biserica română în general.

Comunitatea românească din acest cartier orășenesc era cointereseată în publicarea cărților tipografiei coresiene. Prin Toma, unul dintre principalii reprezentanți ai comunității, solul și agentul de legătură al Brașovului cu Țara Românească și cu Moldova, ea este făcută răspunzătoare de datoriile atelierului tipografic. Rezultă din toate acestea că între comunitatea românească din Brașov și activitatea lui Coresi era o strânsă legătură ; socotim ca un fapt evident că principalul client al atelierului era biserica și comunitatea orășenească din Șchei și nu municipalitatea protestantă. Tipografia se afla în Șchei și era pusă sub controlul orășenilor români, care erau cointeresați bănește în activitatea ei. Publicațiile ei erau deci și ele controlate de comunitatea românească. Numai așa se explică sentința judecătorilor din 1570, care fac responsabil pe popa Toma din Șchei de datoriile tipografiei.

Legăturile tipografiei lui Coresi cu comunitatea orășenească din Șchei sînt dovedite și de alte informații. În cronica bisericii românești din Șchei se revindică pentru preoții de acolo publicarea cărților românești și slavone din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar colaborarea acestor preoți la traducerea și tipărirea cărților coresiene este înscrisă în prefețele lor.

Din anumite documente inedite reiese și mai clar această colaborare a tipografiei cu orășenii români din Șchei. Coresi, precum se știe, venise de la Țîrgoviște, dar așezîndu-se la Brașov a fost silit să-și caute acolo colaboratori la o muncă pe care nu o putea îndeplini singur. La început Coresi a fost ajutat de meșterul Tudor diacul, apoi de Mănăilă. Ambii apar în prefețele cărților tipărite de diaconul Coresi, nu ca ucenici, ci ca meșteri, la egalitate cu stăpînul tipografiei. Cel de-al doilea, Mănăilă, este folosit la tipărirea cărților slavone : *Evangheliarul slavonesc* din 1579 și în cel din 1583 (în epilog : „Eu diaconul Coresi și Mănăilă am scris această carte“) ⁴⁴.

Acest Mănăilă era un meșter din Șchei, un localnic ; colaborarea lui cu Coresi este, desigur, rezultatul relațiilor tipografiei cu comunitatea orășenească din care făcea parte Mănăilă. În socotelile Brașovului, în partea inedită, se află următoarele date despre Mănăilă : „7 septembris (1570) schickt ich einem valachischen botten mit dem Manulla wein, brot, semel, fisch, fleisch pro asp. 37... (1570, 2 noiembrie) dem Manulla schickt ich brot, fleisch, wein, pro asp. 55... (24 noiembrie), item dem Manulla (sic) wein, brot, fisch, p. asp. 15“⁴⁵. („7 septembrie 1570, am trimis unui sol muntean prin Manuilă vin, pîine, pită, pește, carne în valoare de aspri 37... (1570, 2 noiembrie) am trimis lui Manuilă pîine, carne, vin în valoare de

⁴⁴ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 75 și 99.

⁴⁵ Arhivele Statului Brașov, cota III, C. 11, p. 241, 252, 257.

aspri 55... (24 noiembrie) iarăși lui Manuilă vin, pâine, pește, în valoare de aspri 15⁴⁶).

Rezultă din aceste însemnări că Mănăilă era trimis, desigur ca tâlmaci de limbă română, din partea municipalității săsești a orașului Brașov pe lângă solii domnului muntean care veneau în acest oraș. El trebuie să fi fost un om cu carte pentru a putea îndeplini aceste misiuni și prin mijlocirea lui se împlinea și întreținerea acestor soli de peste graniță.

Cțiva ani mai târziu, acest Mănăilă apare ca meșter tipograf alături de Coresi. Este un fapt cunoscut și demonstrat că municipalitatea Brașovului alegea ca agenți ai ei pentru soliile în țările românești sau ca traducători pe lângă solii veniți de acolo pe oamenii de carte din cartierul Șcheilor, între care și pe preoții bisericii românești de acolo. Mănăilă, colaboratorul lui Coresi, era un cărturar dintre orașenii români din Șchei, fiind recomandat, probabil, meșterului venit de la Țirgoviște de către conducerea comunității de la Șcheii Brașovului, care în acest chip își asigura controlul asupra tipografiei românești.

Așadar, tipograful român și nu municipalitatea orașului posedă și uza de tipografie. Tipografia lui Coresi și cărțile tipărite de dînsul n-au fost ale municipalității luterană, ci ale meșterului venit din Țara Românească și au rămas ale lui.

Luteranii nu puteau deci impune meșterului cărților să tipărească orice fel de texte, ele nu se puteau tipări decît cu consimțămîntul lui.

Cărțile tipărite de Coresi la Brașov au fost publicate pentru biserica română. În aceste condițiuni, patronul (clientul) său nu putea fi decît biserica română de acolo.

Adevărații patroni ai lui Coresi, cei care l-au chemat și l-au ținut apoi la Brașov, au fost conducătorii comunității orașenești din suburbiul românesc al Șcheilor Brașovului, care erau totodată patronii bisericii lor din acel centru orașenesc. Aceasta rezultă și din anume declarații ale lui Coresi însuși, cînd în prefața *Evangeliei cu învățăături* în românește, din 1564, spune că a tipărit cartea, „deacă văzum jelaniea (cererea) a mulți preuți“⁴⁶. Bineînțeles, e vorba de preoții români, cei mai apropiați de dînsul erau cei de la biserica sf. Nicolae din Șcheii Brașovului. Pe de altă parte, în cronică popei Vasile de la aceeași biserică, cronică cea mai veche, cu caracter oficial, a comunității românești de la Șchei, se vorbește de preoții Iane și Miha, ai bisericii de acolo, de pe la 1570—1580, adică din epoca activității lui Coresi la Brașov. În vremea păstoriei acelor doi preoți, spune cronicarul, „multe cărți s-au tipărit și pre limba rumânească și pre limba slavonească și mult s-au nevoit acești păstori cu turma lui Hristos și cu biserica“⁴⁷.

Așadar, rezultă din afirmația cronicii bisericii că preoții reprezentanți ai comunității orașenești românești sînt cei care „s-au nevoit“, au luat inițiativa tipăririi cărților, atît a celor românești, cît și a celor slavone, ei

⁴⁶ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 518.

⁴⁷ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, V, p. 3 și versiunea românească la Radu Tempea, *Istoria bisericii Șcheilor Brașovului*, ediția St. Stinghe, Brașov, 1899, p. 5.

iau asupra lor meritul tipăririi cărților ieșite din tipografia condusă de Coresi. Ei l-au chemat la Brașov pentru nevoile întregii Transilvanii ortodoxe și ei sînt adevărații patroni ai lui Coresi.

Tipografia din Brașov și Reforma religioasă. Tipărirea cărților românești în Transilvania în veacul al XVI-lea corespunde cu epoca introducerii și înfloririi Reformei religioase luterane și calvine la sași și la unguri în această provincie. Precum se știe, Reforma proclama traducerea cărților bisericești în limba poporului, ținerea liturghiei în limbile „vulgare”. Ar rezulta de aici că tipărirea primelor cărți bisericești în românește, tocmai în această vreme, nu poate fi independentă de curentul Reformei în Transilvania. Nu contestăm existența unui exemplu în această privință, dar socotim că publicarea cărților românești s-a făcut în sînul bisericii ortodoxe, din inițiativă populară românească.

Simpla existență a curentului Reformei religioase în Transilvania în acea epocă nu este o dovadă suficientă că biserica reformată este aceea care a introdus limba poporului în biserica românilor. Este adevărat că s-au făcut încercări de reformare, de scurtă durată, a ierarhiei bisericii române din Transilvania. Principele Transilvaniei, Ioan Sigismund Zapolya (în a doua domnie) 1556—1571 (pînă la 1559 sub regența mamei sale Isabela Jagellona) a trecut la luteranism, apoi la calvinism și a numit episcopi calvini în fruntea bisericii române.

Poruncile principelui și ale dietei Transilvaniei obligau pe popii români să citească liturghia în românește și să admită ritualul calvin⁴⁸. Prima poruncă adresată preoților români, să țină liturghia în limba română datează din 11 noiembrie 1567⁴⁹, iar hotărîrea de a se calviniza biserica română s-a luat în sinodul de la Aiud, în 1569⁵⁰. Primul episcop calvin român a fost Gheorghe din Sîngiorz, la sfîrșitul anului 1566, urmat de Pavel din Turdaș, numit în 1569⁵¹.

Dar calvinizarea ierarhiei românești din Transilvania a fost de scurtă durată. În 1571, cinci ani abia după numirea primului episcop calvin român, Ioan Sigismund Zapolya moare și este ales principe al Transilvaniei catolicul Ștefan Bathory, care îngăduie imediat formarea unei episcopii române ortodoxe la Vad⁵².

Apariția primelor cărți românești bisericești nu se datorește acestui scurt episod de istorie bisericească. Activitatea tipografiei lui Coresi începe înainte de calvinizarea bisericii române din Transilvania și a continuat și după moartea lui Ioan Sigismund Zapolya. Prima carte tipărită de Coresi

⁴⁸ Z. Piclișanu, *Cîteva date despre preoții români calvini*, în „Cultura creștină”, Blaj, I, 1911, p. 44 și urm.; idem, *Legăturile românilor ardeleni cu Reformațiunea*, p. 515 și urm.; Révész Imre, *Reformațiunea între români din Transilvania*, Debrețin, 1937 (în limba maghiară) și recenzia din „Anuarul Institutului de Istorie”, Cluj, VII, p. 727—729, idem, *La Réforme et les roumains de Transylvanie*, în „Archivum Europae centro-orientalis”, III, 1937, p. 279—316.

⁴⁹ Hurmuzachi, *Documente*, XV/1, p. 625—626.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 638—639.

⁵¹ St. Metes, *Istoria bisericii românești din Transilvania*, Sibiu, 1935, p. 81, 83, 91—92.

⁵² *Ibidem*.

în românește datează din anii 1560—1561⁵³, iar primul episcop calvin a fost numit în 1566.

Rămîne însă la Brașov posibilitatea unei presiuni exercitate asupra bisericii române de către municipalitatea săsească luterană, care a trecut la luteranism în prima jumătate a veacului al XVI-lea. Avem în adevăr o indicație în cronica săsească a lui Simion Massa, care scrie sub data de 11 martie 1559 : „Iohannes Benkner, judele Brașovului, cu ceilalți sfetnici au reformat biserica valahilor și le-au impus (proposuit) să învețe preceptele catehismului (luteran)“⁵⁴.

Această informație se află și în cronica săsească a lui Josef Teutsch într-o formă deosebită : „1559, ziua martie 12, a poruncit domnul Johannes Benkner, judele Brașovului, valahilor de lângă oraș⁵⁵ să învețe catehismul și prin aceasta să treacă la Reformă, dar acest lucru a fost de puțin folos“ (es half aber wenig)⁵⁶. Vom reveni asupra acestor pasagii de cronică⁵⁷, reținem deocamdată faptul mărturisit că încercarea de a câștiga pe românii din Brașov la Reformă nu a izbutit. Se făcuse o presiune asupra lor, dar ei s-au împotrivit. O spune de altfel lămurit și cronica bisericii Șcheilor, vorbind despre preoții de acolo din veacul al XVI-lea, care „cu luptă trudindu-se, au ținut sfînta biserică și s-au muncit cu multă osteneală, de au păstrat lucrurile legii (religiei), de nu s-au schimbat“⁵⁸. Este o aluzie clară la presiunile luterane și la împotrivirea orașenilor din Șchei.

Astăzi sîntem în situația de a confirma aceste considerații, adică situația independentă a tipografiei conduse de Coresi față de cîrmuirea luterană a Brașovului. Documentele inedite extrase din arhivele Brașovului întăresc acest fapt de istorie culturală.

În epoca în care Coresi tipărea cărți românești și slavone la Brașov se cunoaște și activitatea unui alt tipograf care s-a mărginit la publicarea cărților în limba latină, întîi la Sibiu, apoi la Brașov. Este vorba de Iohannes Nyro, care în nemțește își traducea numele în Scherer. Acest meșter a fost chemat de la Sibiu la Brașov în 1578, ca să conducă tipografia orașului, vechea tipografie a lui Ioan Honterus, care era proprietatea municipalității brașovene. Hotărîrea sfatului orașenesc în această privință este cuprinsă în socotelile orașului sub data 6 octombrie 1578 : „Es war der Hanusch Scherer hergerufen unserer Walachen, ihre Glauben halben. Gab ihm zu Beisstand... fl. 2“⁵⁹. (Hanus Scherer a fost chemat încoace din pricina vlahilor noștri, pentru religia lor. I s-a dat pentru întreținere... doi florini). În socotelile din anii următori, Scherer Nyro e întîlnit în calitate de salariat obișnuit al orașului (anii 1580—1581)⁶⁰. Însemnarea despre aducerea de către sfatul municipal al Brașovului a lui Scherer Nyro de la Sibiu

⁵³ Asupra acestei date, vezi mai jos, paragraful : Catehismele românești.

⁵⁴ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, IV, p. 180.

⁵⁵ Se înțelege, din suburbiul Șcheilor.

⁵⁶ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, IV, p. 100.

⁵⁷ În paragraful despre Catehisme.

⁵⁸ Radu Tempea, *op. cit.*, p. 1 ; *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, V, p. 1 : „Dass die Religion ist ungängendert verblieben“.

⁵⁹ *Arhivele Statului Brașov, Socotelile orașului*, III, C. 12, p. 453.

⁶⁰ *Ibidem*, III, C. 13, p. 224, 258, 285, 333. Cf. și *Inventarul protocoalelor primăriei Sibiu*, 1521—1700, București, 1958, nr. 298 din 2 aug. 1555.

la Brașov în 1578, este extrem de interesantă : municipalitatea a adus la Brașov pe un cunoscut tipograf din Sibiu cu scopul de a se ocupa cu credința religioasă a românilor „noștri“, adică a celor ce se aflau pe teritoriul orașului Brașov, în primul rând în mahalaua Șcheilor. Este clar că noul șef al tipografiei era adus special pentru publicarea cărților românești destinate reformării credinței românilor, pentru problema nerezolvată a credinței religioase a acestora.

De aici rezultă că municipalitatea săsească și organele luterane din Brașov nu dispuneau de tipografia lui Coresi, dimpotrivă, atelierul diaconului român nu putea sluji propagandei luterane și se opunea publicării cărților Reformei.

Aducerea lui Scherer Nyro în fruntea tipografiei orășenești din Brașov cu scopul special mărturisit de a tipări cărți care să contribuie la câștigarea românilor pentru luteranism demonstrează în chipul cel mai precis că diaconul Coresi nu făcea parte dintre salariații orașului, nici nu era subordonat municipalității în privința cărților pe care le publica. Noua inițiativă luată de cîrmuirea luterană a Brașovului în 1578 însemna inițierea unei acțiuni rivale aceleia dusă de Coresi pentru tipărirea cărților în românește, desigur pentru că diaconul tipograf refuzase, împreună cu susținătorii lui, să se preteze la cerințele propagandei reformate. Coresi apare deci nu ca susținător al Reformei, ci ca un adversar al ei.

În adevăr, tipografia orășenească din Brașov și-a început activitatea sub noua conducere a lui Nyro Scherer, care și-a tradus numele în ungereste (Johannes Nyrei Cibinensis), dar a publicat numai trei cărți în latinește, în anii 1580—1581 (*Vita Juliani Apostatae imperatoris Romanorum*, de Caspar Flechner ; *Speculum exilii et indigentiae nostrae*, de Petrus Lascovius, cu anexa ei : *Nobilium praecanum, in quo illustrium aliquod Transilvaniae heroum laudes decantatum*)⁶¹. În schimb, nu cunoaștem nici o tipăritură românească ieșită de sub teacurile acestei tipografii, inițial destinate convertirii românilor. Este probabil că lipsa materialului, lipsa literelor chirilice, a fost cauza pentru care nu s-a putut duce la îndeplinire misiunea destinată de conducerea luterană a orașului lui Nyro Scherer.

O astfel de tipografie, cum am arătat, nu se putea improviza ; a fost necesar ca Macarie, la începutul veacului, să vină din Muntenegru în Țara Românească pentru a se putea tipări cărți cu chirilice în această țară, iar pentru tipărirea cărților chirilice în Transilvania a fost necesar ca diaconul Coresi să aducă de la Tîrgoviște la Brașov vechea tipografie din Țara Românească.

O altă încercare de a concura tipografia românească a lui Coresi și de a înființa un atelier rival, pus în slujba propagandei calvine, a precedat pe cea despre care am vorbit mai sus. Dar știrea pe care o posedăm despre această primă încercare nu este destul de clară. Socotelile orașului Brașov, sub data de 12 decembrie 1573, înregistrează următoarea însemnare : „A

⁶¹ Julius Gross, *Kronstädter Drücke, 1535—1886*, Brașov, 1886, p. 9, 62—63 și Herman Teutsch, *Die Honterus Presse in 400 Jahren. Festschrift der Buchdruckerei Johannes Götz Sohn*, Brașov, 1939, p. 27—29.

venit diaconul vlădicăi, tipograful, împreună cu alți patru oameni, pentru o presă (tipografică), au rămas aici cinci zile“. Li se dă întreținere pe cheltuiala orașului⁶².

S-ar părea la prima vedere că diaconul tipograf ar putea fi însuși Coresi, dar în acest caz nu se potrivește mențiunea că a stat numai cinci zile în Brașov și că i s-a dat întreținerea cuvenită unui oaspete din afara orașului. Este vorba deci de alt tipograf, care vine la Brașov să achiziționeze o presă tipografică pentru patronul său „vlădica“. Știm cine era acest „vlădică“. El venea pe atunci la Brașov de multe ori, de cinci sau de șase ori pe an, după cum mărturisesc socotelile orașului⁶³. Este vorba de Pavel Tordași, episcopul calvinizant al românilor din Transilvania, care a păstorit între anii 1569 și 1577, numit fiind de principele Ioan Sigismund Zapolya. Se știe că el a aprobat publicarea cărților bisericești în limba română, dar n-a izbutit să atragă pe românii ardeleni la calvinism⁶⁴.

Așadar, încercarea lui de a funda o nouă tipografie, căutând printr-un meșter al său uneltele necesare la Brașov, este iarăși o dovadă că diaconul Coresi nu s-a supus episcopului calvinizant, fiindcă era în situația de a putea să nu se supună. Dar nu toți sașii din Brașov ar fi văzut cu ochi buni întemeierea unei noi tipografii românești. Dintre fruntașii patriciatului sășesc din Brașov care au contribuit la publicarea cărților slave și românești din tipografia lui Coresi a fost Johannes Benkner, mult timp bürgermeisterul Brașovului, proprietarul fabricii de hârtie din acel oraș. Fabrica de hârtie a trecut apoi prin moștenire în stăpânirea fiicei sale, Agnes Hüterin, apoi în aceea a ginerelui ei, Peter Schirmer. La împărțirea averii sale, în 1585, acest preot luteran lasă moștenitorilor săi, fiecăruia în parte, o oarecare cantitate de topuri de hârtie, precum și cărțile tipărite de Coresi în calitate comercială: 2 Acta apostolorum uneingebunden, 1 Psalter eingebunden, 4 Ratzisch Psalter und ein Testament uneingebunden, 3 1/2 Ratzisch Psalter, 1 Acta apostolorum ein gebunden und 1 Psalter... Mehr 4 Ratzisch Psalter und ein Testament uneingebunden, 1 Acta apostolorum uneingebunden, 3 1/2 Ratzisch Psalter uneingebunden und ein Psalter ku izwodt (sic), 2 Acta apostolorum, 1 Ratzisch Psalter eingebunden, 5 Pravilla... Mehr 4 Ratzisch und ein Testament eingebunden. 3 1/2 Ratzisch Psalter, 1 Acta apostolorum uneingebunden, 1 Psalter in Bandern und 24 blesch Catechismus... Mehr 4 Ratzisch Psalter und ein Testament uneingebunden, 3 1/2 Ratzisch uneingebunden, 1 Acta apostolorum uneingebunden, 1 Psalter ku izwodt (sic) und 26 Catechismi... Mehr Ratzisch Psalter und ein Testament und 3 1/2 Ratzisch Psalter uneingebunden. Acta apostolorum eingebunden, ein Psalter ku izwodt (sic), 2 Acta apostolorum uneingebunden“⁶⁵.

Se indică în textul actului de partaj că toate cărțile provin din moștenirea lăsată de Agnes Hüterin, fiica bürgermeisterului Johannes Benkner, proprietarul fabricii de hârtie.

⁶² Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 810.

⁶³ *Ibidem*, p. 809—810.

⁶⁴ St. Meteș, *op. cit.*, I, p. 83.

⁶⁵ *Arhivele Statului Brașov*, doc. IV, F. 1, p. 289—297, text comunicat de prof. Valeria Căliman.

Din înșirarea de mai sus, dacă adunăm cărțile de același fel, rezultă că rămăseseră de la Johannes Benkner : 111 volume : 10 ale *Apostolului*, 3 *Psaltiri* (românești), 35 de *Psaltiri slavone* (ratzisch), 3 *Psaltiri cu izvod* (în românește ; în textul actului : ku izvodt), 5 *Evangelii* (Testament), 5 *Pravile* (Pravilla), 50 de volume ale *Catehismului românesc* (blesch Catechismus). Aceste cărți se pot ușor identifica, ele corespund *Evangheliarului românesc* din 1560 (sau celui slavon din anul următor), *Catehismului românesc* din 1561—1562, *Apostolului românesc* din 1563, *Psaltirii românești* din 1570, *Psaltirii slavo-române* din 1577 (aceasta este Psaltirea cu izvod, adică cu traducere) și *Pravila sfinților părinți* (1570—1580).

Prezența în moștenirea primarului Benkner a tuturor acestor cărți publicate de Coresi se explică prin aceea că el și apoi fiica sa fiind stăpînii fabricii de hîrtie de la care se aproviziona Coresi, meșterul tipograf a plătit hîrtia în produse, adică în cărțile tipărite de atelierul său. Aceste cărți se puteau vinde apoi bisericilor românești.

Participarea județului Benkner la tipărirea cărților românești și slavone, dedicațiile acestor cărți care poartă numele său nu sînt o dovadă a dependenței tipografiei de primăria orașului Brașov, căci atunci nu ne-am putea explica prezența unui stoc masiv de cărți în averea sa particulară și a copiilor săi. Contribuția acestui stăpîn al fabricii de hîrtie la întreprinderea tipografică românească nu a fost deci rezultatul situației sale oficiale, ci reprezintă o participare comercială, o tranzacție particulară. Acest caracter al legăturilor dintre Coresi și primarul Benkner (apoi cu urmașul său Hierschel) arată că publicarea cărților românești la Brașov în a doua jumătate a secolului al XVI-lea nu era patronată de municipalitatea Brașovului, putînd primi directivele ei în privința dogmei religioase. Dimpotrivă, tipografia se prezenta ca o întreprindere meșteșugărească independentă, cu legături comerciale cu patricienii sași din Brașov.

Argumentul principal care arată că biserica din Brașov, a românilor din Șchei, nu a trecut la luteranism, că tipografia de cărți de acolo nu a fost în serviciul luteranilor, este constatarea că scrierile tipărite de Coresi, elevii și colaboratorii lui, nu sînt, luate în bloc, cărți luterane, ci dimpotrivă, cărți ortodoxe. Acesta este faptul esențial care arată că opera de introducere a limbii române în biserică nu a fost patronată, nici inițiată, de luterani sau de calvini, ci trebuie socotită ca o operă de inițiativă românească, ortodoxă, o pagină de istorie internă.

O analiză mai amănunțită a producției tipografice amintite, lămu-rește clar acest lucru : din 35 de cărți tipărite de Coresi și de ceilalți tipografi români din Transilvania între 1557 și 1558, 23 sînt scrise în limba slavonă, 3 sînt slavo-române, pe care le putem socoti prin esența lor ortodoxe și 9 sînt românești.

Așadar, majoritatea cărților tipărite sînt slavonești, ceea ce este o dovadă că tipografia lui Coresi era în slujba ortodocșilor și că păstra tradiția medievală, alături de tendințele de înnoire.

Dintre cele 9 cărți românești, 6 sînt curat ortodoxe : Liturghia atribuită lui Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, adică ritualul ortodox, Evangelhia, Psaltirea, Apostolul cu indicații liturgice în slavonă, cu ordinea citirii pasagiilor în ritualul ortodox. Nici una dintre aceste cărți nu

conține vreo aluzie în legătură cu Reforma. Dimpotrivă, una dintre ele cuprinde chiar atacuri contra Reformei, rămase neobservate pînă acum. În *Evanghelia românească cu învățăături*, tipărită de Coresi în 1581, în Predoslovie, după ce arată că această carte trebuie păstrată neschimbată, „nici să adaugă, nici să ia nemica“, se face aluzie la împrejurările bisericești de atunci, care impun o pază mai mare a credinței : „Însă mai vîrtosu într-acestu greu ce e în lume acum : derep-ce că mulți oameni creștinești întru multe chipuri de credințe și de învățături noao pleacă-se și întru păreriile loruși sălbătăcescu-să și dentru o împreunare a credinței ce era lăcuindu ei se întorcu⁶⁶ și den sfătuirea legiei și a credinței iară ei se strinează“⁶⁷. Cartea va întări pe cei ce o citesc, pentru a nu „se amistui întru ei varece eresure“⁶⁸.

Deci, în vremea noastră au apărut credințe nouă, adică luteranismul și calvinismul. Cei care vor fi aplecați spre el, după părerea autorului prefeței, „sălbătăcescu-se“.

Cartea, deși scrisă românește, în limba poporului, este totuși destinată să ferească pe români de „eresure“, adică de erezie.

Cazania a doua a lui Coresi din 1581 este o traducere după *Cazania slavonă* tipărită la Zabludov în Ucraina, în 1569, de către tipograful Ivan Feodorov ; chiar o parte din introducere, cu atacurile împotriva Reformei religioase, se regăsește în ediția slavonă amintită. Totuși, este de remarcat că traducătorul și editorul român a adăugat la textul tradus un pasaj care face și mai accentuată tendința antiprotestantă a acestui text : este vorba de afirmarea că singură credința nu poate fi de ajuns pentru a obține mîntuirea sufletului (așa cum cred luteranii și calvinii), ci trebuie să fie însoțită de fapte. Caracterul ortodox al *Cazaniei* lui Coresi este astfel și mai mult subliniat⁶⁹.

Și totuși această carte îndreptată împotriva Reformei religioase este și ea publicată „cu porunca“ lui Luca Hirschel, județul sas luteran de atunci al Brașovului, care spune în aceeași prefață : „Eu jupîn Hîrjilu, județul den cetatea Brașovului și a totu ținutulu Bîrsei, foarte cu inimă fierbinte... jeluia la această luminată carte“⁷⁰. Este deci o dovadă care confirmă părerea noastră arătată mai sus că patronajul judeților Brașovului asupra tipografiei lui Coresi înseamnă recunoașterea unei autorități publice și un ajutor bănesc personal, dar nicidecum un patronaj religios și cu atît mai puțin editarea însăși a cărților.

În ce privește editarea celorlalte trei cărți românești, în care recunoaștem înrîuriri ale Reformei, una este *Palia de la Orăștie*, tipărită în 1582 din inițiativa lui Mihai Tordași, episcopul român calvin, după cum arată

⁶⁶ Adică : părăsesc comunitatea din care făceau parte.

⁶⁷ Diaconul Coresi, *Carte cu învățătură* (1581), ediția S. Pușcariu și A. Procopovici, București, 1914, p. 3.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cf. Pandele Olteanu, *Les originaux slavo-russes des plus anciennes collections d'Homélies roumaines*, în „Romanoslavica“, IX, 1963, p. 163—194.

⁷⁰ Diaconul Coresi, *op. cit.*, p. 5. Cf. Gr. Scorpan, *Locul Cazaniei lui Varlaam în vechea noastră literatură emiletică din sec. XVI—XVII*, în „Cercetări istorice“, XIII—XVI, 1—2, 1940, p. 551—556, crede, bazat pe două omisiuni neconcludente din *Cazania* din 1581, că a fost scrisă sub presiune luterană, ceea ce nu este admisibil.

introducerea⁷¹, dar nici în această introducere, nici în cuprinsul cărții, nu se află nici o aluzie de propagandă a Reformei, nici o pomenire despre Calvin: cartea este adresată românilor în general. La sfârșitul introducerii se află chiar declarația celor doi tipografi: „Eu Șerban diacu, meșterul mare a tiparelor și cu Marian diac“, care garantează despre valoarea cărții: „dându în mîna noastră cîte cărți, cetindu și ne plăcură și le-am scris voo, români, să le cetiți...“⁷².

Socotim că avem a face aici cu afirmarea drepturilor tipografilor de a nu tipări decît ceea ce le convine, o afirmare a calității lor de stăpîni ai tipografiei: li s-au dat cărțile, ei le-au aprobat, și numai de aceea le-au tipărit. Șerban (fiul lui Coresi) și Marian nu sînt în slujba episcopului, ci acceptă, ca ortodocși, tipărirea cărții ce li s-a dat.

Mai rămîn numai două cărți românești cu influențe vădite ale Reformei religioase: prima este *Catehismul* („*Întrebare creștinească*“), a doua: *Evanghelia cu învățături*, urmată în același volum de *Molitvelnic*, tipărite la Brașov de diaconul Coresi în 1564.

Despre *Catehism*, care ridică probleme speciale, ne vom ocupa mai jos. Ajunge să spunem deocamdată că această carte, deși tradusă din ungu-rește, după un catehism luteran⁷³, totuși cuprinde „*Simbolul credinței*“ (deci dogmele fundamentale), rugăciunea „*Tatăl nostru*“ și „*Decalogul*“, nu după textul folosit, ci traduse separat, după un text slav ortodox. Editorul a vrut să arate prin aceasta că se menține pe terenul dogmei ortodoxe.

Evanghelia cu învățături de la 1564 a fost publicată, deosebit de celelalte cărți, ca o comandă a unui nobil ungar, Forro Micloș, „chelciug (chel-tuială) și banii pre acest lucru înduratu-se-au a da jupînului Foro Miclăușu“.

S-a dovedit că această carte a fost tradusă din ungu-rește prin mijlocirea unui text slavon. Originalul ungu-resec a fost scris de Petru Melius Juhász și are un caracter calvinist⁷⁴. Comentariul (tîlcul), sub formă de predici, cuprinde o serie de principii ale Reformei, expuse cu vervă și energie polemică, ceea ce face din această carte una dintre cele mai vechi și interesante scrieri de polemică socială și religioasă din vechea noastră literatură. cu aluzii la viața economică a vremii⁷⁵. „Caută pre patriarși și pre vlădici și pre mitropoliți și pre episcopi și pre călugări și pre popi, cum ei sînt și domn și sfînțeniei domnilor, că ce că tac și nu mărturisesc drept pre Hristos, ce grăesc după voia oamenilor, să fie în cinste înaintea lor“⁷⁶.

Așadar, cîrmuitorii bisericii sînt domni, adică stăpîni feudali. „Că sînt mulți episcopi, călugări, egumeni, popi, carei vād destule strîmbătăți în viața lor... ce vrînd să placă domnilor, boierilor, că să tem de voivodă,

⁷¹ *Palia d'Orăștie* (1581—1582), I, ediția Mario Roques, Paris, 1925, p. 11.

⁷² *Ibidem*, p. 12.

⁷³ N. Sulică, *Catehismele românești din 1544 și 1559. Cercetări cu privire la izvoarele lor*, în „Anuarul liceului de băieți Al. Papiu Ilarian din Tîrgu-Mureș pe anii 1932—1935“, Tîrgu-Mureș, 1936, p. 47—101.

⁷⁴ Al. Piru, *Literatura română veche*, ediția a II-a, București, 1962, p. 61.

⁷⁵ *Evanghelia cu învățături* în 1564. copie fotografică la Biblioteca Academiei R.P.R., C. V. nr. 13. Cf. V. Drimba, *O copie din secolul al XVII-lea a Tîlcului Evangheliilor și Molitvelnicului diaconului Coresi*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor“, IV, 1955, p. 535 și urm.

⁷⁶ Copia fotografică citată, f. 81.

că-i va rușina și-i va scoate de în cinste... că se vor mînia și vor lua de la ei episcopia și vlădicia“⁷⁷. Datoria cîrmuitorilor bisericii este „să învețe și să strige tare, dojenească, cum să nu piară mișelamea“⁷⁸, deci în locul bisericii feudale să fie o biserică apărătoare a celor asupriți. Din vina cîrmuitorilor nelegiuți ai bisericii au căzut atîtea țări în stăpînirea turcilor : „pildă poate voao fi și cele împărății și orașe creștinești cătră răsărita soarelui și cătră amiază zi, pre unde au propoveduit sfînt Pavel apostol, iară acum biruesc turcii și mai mulți țin légea lui Mahamet al turcilor, pentru nehărnicia, unde au fost léneși și n-au socotit mai marii besérecii, patriarșii și vlădicii, episcopii cinstea lui Dumnezeu, ce-u mai iubit cinstea lor, domniia și venitul... drept aceia Dumnezeu s-au mîniat și-au călcat pre ei supt picioarele păgînilor“. Și azi, spune autorul acestor rînduri, oamenii nu țin legea creștinească, „mai atare cei mai mari, vlădicii și judecătorii. Derept aceea mă tem că văm și noi peri rău călcați de limba pîgîină, să (dacă nu văm priimi și să nu văm asculta, loa va Dumnezeu de la noi“⁷⁹.

Această critică socială împotriva celor mari, conducătorii lumii feudale, și în special împotriva bisericii feudale poate fi socotită un ecou al Reformei luterane și calvine, dar nu are în sine un caracter neapărat de influență externă. O putem foarte bine înțelege și în gura orașenilor de la Șcheii Brașovului.

Totuși sînt alte pasaje care condamnă influența din Țara Românească și de la Moscova sau din Orient asupra bisericii române, dar în același timp și influența nemțească, deci a Reformei. Creștinii sînt invitați să judece singuri, interpretînd sfînta scriptură : „Că noao nu vine légea nece de în Ierusalim, nici de la Roma, nici de în Țara Grecească, nici Nemțească, nece Românească, nu de la Leșească, nici de la Moschicească, ce e lăsată și tocmită de Iisus Hristos și iaste scrisă în scriptura sfîntă“⁸⁰.

Toate aceste nu au caracter dogmatic, nu se ating de dogmele și de tradiția bisericii ortodoxe. În schimb, atunci cînd se ridică împotriva cultului sfinților, împotriva mănăstirilor, scriitorul are un caracter mai vădit calvin : Hristos nu va zice : „veniți carei ați cinstit sfîntii morți și trupurile lor ați sărutat sau carei ați făcut biserici și mănăstii ș-ați dat dare multe, aur și argint și sate de la acele locure, nici va zice : veniți podobitorii icoanelor și miluitorii mănăstirilor“⁸¹. „Aceia nu cred carei se roagă sfinților morți, lu sfîntu Pătru și lu sfîntu Pavel, sau sfintei Mariei, că numai unul Iisus Hristos iaste împlătoriu derept noi“⁸².

Tot de caracter calvin este afirmația că ponii, ca și sfinții, „nu pot ierta păcatele“, precum și atacul împotriva cultului morților și mai ales principiul că faptele bune nu pot mîntui sufletele, care pot nădăjdui numai în credință, ceea ce constituie principiul pasiv al grației, caracteristic pentru învățătura lui Ioan Calvin : „Ce tu creștine, socotește bine : poți

⁷⁷ Copia fotografică citată, f. 231.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, f. 181—182.

⁸⁰ *Ibidem*, f. 225.

⁸¹ Citat din aceeași carte de N. Iorga, *Istoria literaturii române*, ediția a II-a, I, p. 188.

⁸² *Ibidem*, I, p. 186.

face atâtea lucrure, câte pohtește Dumnezeu de la tine, au ba. Poți ținea toate poruncile?... Credința dreaptă, aceia iaste a noastră moșiia, pentru credință, nu pentru slujbă, dar aleșilor gătită iaste“⁸³.

Și cu toate acestea, nici această carte nu este o carte de învățătură a bisericii calvine. Autorul recunoaște că trebuie să postim, pe când întreaga Reformă a renunțat și a denunțat posturile. „Cine e om creștin grăi-va bine cum să cade de pre post sau ajun... mai tare (în) această vreme de apoi, unde vedem mînia lui Dumnezeu pre creștini“⁸⁴.

Autorul citează în mai multe locuri pe părinții bisericii ortodoxe, nerecunoscuți de Reformă: „Vasile, Grigorii, Athanasie, Zlataust, Chiril“⁸⁵, el vorbește de praznicele născătoarei de Dumnezeu⁸⁶, despre îngerii⁸⁷, deși calvinii și luteranii resping cultul Mariei și al îngerilor. Versetele Evangheliei sînt așezate după duminicile postului, în ordinea ritualului ortodox și sînt indicate chiar în limba slavonă⁸⁸.

La fel și *Molitvelnicul*, care este anexa *Evangheliei cu învățături*, prezintă același compromis religios. Textul este tradus, cum s-a dovedit, după Agenda luterană în limba maghiară a lui Gaspar Heltai din 1559, dar din comparația originalului cu traducerea românească se vede că, deși slujba cununiei și a botezului sînt redată în linii generale după ritualul luteran, cu formula jurămîntului la cununie, totuși traducătorul român a adăugat unele rugăciuni din ritualul ortodox la descrierea acestor două ceremonii, rugăciuni care lipsesc în textul unguresc. Dar nu numai atât, temelia însăși a dogmelor bisericii, „Simbolul credinței“ (Crezul) nu este cel calvin sau luteran, ca în textul unguresc, ci „Simbolul ortodox“ (de la Nicea), fără adaosul: „și de la fiul“⁸⁹.

Aceste cărți analizate mai sus fac impresia că rezultă din concesii reciproce între ortodocși și luterani (respectiv calvini), din care a ieșit un text intermediar cu elemente din amîndouă credințele. Faptul acesta pune o problemă tulburătoare: puteau oare conducătorii religiei ortodoxe din Transilvania, cît și ai celei luterane și calvine, rămînînd parțial pe vechea poziție, să admită concesii religioase asupra ritualului și chiar asupra dogmei bisericii? Aceasta ni se pare cu neputință, ar echivala cu crearea unei noi religii intermediare. Poate fi oare vorba de o înșelăciune, cum crede N. Sulică: Coresi nefiind cunoscător în teologie să se fi lăsat de bună credință înșelat de luterani, care au strecurat unele elemente ale Reformei într-o carte pe care el o socotea ortodoxă?⁹⁰. Dar preoții români de la Șchei nu ar fi putut să-i atragă atenția? Sau poate au vrut conducătorii

⁸³ *Evanghelia cu învățături*, fotocopia citată, caiet 22, foaia ultimă.

⁸⁴ *Ibidem*, f. 321—324.

⁸⁵ *Ibidem*, f. 319.

⁸⁶ *Ibidem*, f. 427.

⁸⁷ *Ibidem*, caiet 29, p. 2.

⁸⁸ Pentru bazele luteranismului: *Die Bekennisschriften der evangelisch-lutheranischen Kirche*, 2 volume, Göttingen, 1930.

⁸⁹ *Molitvelnicul* din 1554 publicat de N. Hodoș, *Un fragment din Molitvelnicul diaconului Coresi*, în „Prinos lui D. A. Sturdza“, București, 1903, p. 233, 276. Pentru fixarea originalului, Ilie Dăianu, *Un molitvelnic calvinesc pentru români*, în „Răvașul“, Cluj, 1908, p. 168—183.

⁹⁰ N. Sulică, *op. cit.*, p. 50.

bisericești români trecuți la luteranism să nu dea pe față acest lucru, să obișnuiască pe încetul poporul cu Reforma, păstrînd deocamdată bazele credinței ortodoxe și introducînd în cărți numai unele elemente luterane sau calvine? Așa crede I. Dăianu, care scrie: „Autorul *Molitvelnicului românesc* nu vrea să rupă de tot cu tradițiunea, pînă nu vor învăța preoții, ca să nu se înstreineze astfel de scopul său”⁹¹.

Toate aceste explicații ni se par deopotrivă de imposibile. Editorii cărților amintite: *Evanghelia cu învățăături*, *Molitvelnicul*, *Întrebarea creștinească*, sau erau luterani sau ortodocși și firește că știau aceasta. Compromisul pe care îl constatăm în aceste cărți nu poate fi decît rezultatul luptei între cele două curente. Coresi și comunitatea orașenească de la Șcheii Brașovului erau stăpîinii tipografiei, de vreme ce au putut rezista stăpînirii politice de altă credință. Această stăpînire politică a prezentat spre publicare românilor anumite texte reformate. Editorii români au epurat textele prezentate; n-au putut să le refuze cu totul. Asupra punctului principal: publicarea cărților în limba poporului erau de acord, aceasta corespundea și cu convingerea lor anterioară. Dar ei afirmă ortodoxia prin publicarea „Simbolului” de la Nicea. Textele traduse, sau de tradus, din ungurește au fost epurate de stăpîinii români ai tipografiei (dacă nu erau ei stăpîni, cine ar fi putut face această operație?). Au rămas, firește, elemente luterane, în parte socotite ca o critică împotriva bisericii feudale, cu care probabil orașenii de la Șchei erau de asemenea de acord, considerîndu-le că nu sînt o deviere de la credință.

Dar se vede bine că textele luterane nu au putut fi impuse, fără a trece prin cenzura ortodoxă românească.

Chiar dacă facem abstracție de cele două cărți discutate mai sus, care și ele sînt mai aproape de ortodoxie decît de Reformă, rămîne faptul că în tipografia lui Coresi s-au publicat cu mult mai multe cărți ortodoxe în limba română. Acesta este faptul esențial: majoritatea cărților editate nu erau ale bisericii luterane sau calvine, ci ale ortodocșilor, nu erau nici măcar destinate românilor din Transilvania, ci întregului popor român.

Cum am arătat, pe baza identității literelor tipografiei lui Coresi cu acelea ale vechii tipografii de la Tîrgoviște, această tipografie a fost adusă la Brașov din Țara Românească. Cărțile tipărite la Brașov sînt în mare parte dedicate domnilor succesivi ai Țării Românești, precum și mitropolitului din această țară, și anume, nu numai cărțile slavonești, ci și cele tipărite în românește. Nu ne putem nicidecum închipui că aceasta s-a făcut fără știrea și îngăduința lor. Dimpotrivă, aceasta este o dovadă că acele cărți au fost sprijinite și aprobate de domnii și mitropolii munteni și moldoveni. *Catehismul* („Întrebarea creștinească”), cu elemente ale Reformei, de care vom vorbi mai jos, este închinat mitropolitului Efrem al Ungrovlahiei: „închinăm cinste și dăruim sfinției tale arhieru i mitropolitu Efrem”⁹². *Evanghelia cu învățăături* în românește, publicată în 1581, a fost tradusă după un text slav, trimis cu acest scop de la Tîrgoviște la Brașov de către Serafim, mitropolitul muntean. Textul slavon, spune predoslovia

⁹¹ I. Dăianu, *op. cit.*, p. 173.

⁹² I. Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, IV, p. 7.

căiții, a fost aflat în Țara Românească „la arhimitropolitul Serafim, în cetate în Țirgoviște“, care l-a trimis județului Brașovului⁹³. „Și cu voia mitropolitului, marelui Serafim, noi o deademu lu Coresi diaconulu, ce era meșteru învățatu într-acestu lucru, de o scoase den cartea sîrbească pre limba românească, împreună și cu preuții de la besearca Șcheailoru, de lîngă cetatea Brașovului“⁹⁴.

Așadar, în fruntea *Evangheliei în românește* se arată că traducerea din slavonește în românește s-a făcut cu voia, deci aprobarea mitropolitului Țării Românești. Acesta este de altfel rostul întregului pasaj: recunoașterea ca legală a traducerii în limba poporului de către biserica din Țara Românească.

În scrisoarea județului Brașovului, Luca Hirschel, la 5 august 1582, către județul Bistriții, se arată că publicarea *Evangheliei cu învățături* a fost aprobată de amîndoi domnii de peste munți, cît și de mitropolitul Moldovei și Țării Românești (au dat: „ehre Zustimm und Consens“) și au cumpărat chiar un mare număr de exemplare, spre a fi introduse în țările lor („in ihre Länder hinein führen“)⁹⁵.

Rezultă de aci că biserica română și cîrmuirea statelor Moldovei și Țării Românești au aprobat și au sprijinit tipărirea cărților bisericești în limba poporului. Rămîne fapt stabilit că traducerea și tipărirea cărților bisericii în limba poporului este o operă general românească în secolul al XVI-lea. Românii s-au folosit ca îndemn de existența curentului luteran și calvin din Transilvania, ca să ia și ei inițiativa traducerii cărților bisericești în românește. Un curent popular s-a impus în biserică; românii au tradus și au tipărit aceste cărți cu forțele lor, cu tiparul lor, adus la Brașov din Țara Românească, traducînd din slavonește, dar păstrînd religia ortodoxă.

Legăturile tipografiei lui Coresi cu Țara Românească și cu Moldova. Cărțile tipărite de Coresi la Brașov nu erau destinate numai bisericilor române din Transilvania, Brașovul fiind un centru de schimb comercial între cele trei țări românești. În toate aceste țări se începuse concomitent în veacul al XVI-lea (în Maramureș încă din ultimii ani ai veacului al XV-lea) scrierea în limba română, atît în ceea ce privește cărțile bisericești, cît și a celor laice (scrisori, inscripții, cronici, pravile). Aceasta era urmarea, cum s-a arătat, a ridicării economice și politice a micii boierimi și a tîrgoveților. Însă opera de „adunare a scrisului românesc“ și a difuzării cărților scrise în limba poporului nu s-a putut face decît pornind de la Brașov, centrul de schimb dintre cele trei țări.

Diaconul Coresi venise de la Țirgoviște, de unde a adus la Brașov tipografia cu litere slavone, dar el a păstrat întotdeauna legături strînse cu Țara Românească. Dintre cărțile tipărite de acest meșter tipograf, o

⁹³ Pandele Olteanu, *op. cit.*, și S. Koleada, *Ivan Feodorov*, în „Vestnik istorii mirovoi kulturi“, ianuarie—februarie, 1958, p. 45—50. Ivan Feodorov a fost în țările române în 1578—1579, și atunci va fi adus și *Evanghelia cu învățături* tipărită de el la Zabludov.

⁹⁴ Diaconul Coresi, *Carte cu învățături*, ediția S. Pușcariu și A. Procopovici, p. 5—6.

⁹⁵ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 656.

parte sînt rezultatul comenzilor făcute de domnul țării de peste munți și de fruntașii bisericii de acolo. *Sbornicul slavonesc* din 1568 poartă numele lui Alexandru Mircea, domnul Țării Românești și al mitropolitului acestei țări, Eftimie⁹⁶; alte cărți slavone publicate de Coresi au stema țării de peste munți⁹⁷. Nu numai cărțile slavone tipărite de Coresi stau în legătură cu cărțile românești de dincolo de munți, dar și cele românești. *Întrebarea creștinească* (Catehismul) din 1561—1562 este dedicată mitropolitului Efrem al Țării Românești, iar despre *Cazania* a doua din 1581 știm dintr-o scrisoare a județului Brașovului, Luca Hierschel, că această carte bisericească în limba poporului a fost aprobată de domnii și mitropoliții Moldovei și Țării Românești care au comandat un mare număr de exemplare pentru a le introduce în țările lor⁹⁸. De altfel, în introducerea la această carte se arată că ea s-a făcut cu ajutorul mitropolitului Țării Românești, Serafim, care a trimis și cartea slavonă după care s-a făcut traducerea românească la Brașov⁹⁹.

Domnia și biserica din Țara Românească exercitau un control strict asupra tipăririi cărților bisericești comandate la Brașov. În socotelile acestui oraș, sub data de 11 iunie 1573, întâlnim această informație: „A venit un popă de la Alexandru voievod, pentru tipografie; a rămas aici timp de patru zile, i s-a dat bani pentru hrană 1 florin și 25 bani“¹⁰⁰.

Prezența clericului muntean la Brașov „pentru tipografie“ stă în legătură evidentă cu publicarea unei voluminoase cărți slavone care a apărut în acel an de sub presa tipografiei lui Coresi, *Octoihul mare*, volumul I (glasurile I—IV), tipărit „din porunca domnului Io Alexandru-voievod“¹⁰¹.

Preotul muntean cinstit de autoritățile orașenești se află la Brașov în iunie 1573, iar *Octoihul slavon* a început să fie imprimat în mai. Autoritățile bisericești din Țara Românească trimiseseră la tipografie pe un teolog cunoscător al limbii slavone, ca să poată urmări executarea comenzii, să nu se strecoare vreo abatere de la textele oficiale admise de biserica ortodoxă. Departe de a fi o officină a propagandei luterane, o anexă a tipografiei întemeiate de Ioan Honterus la Brașov, tipografia lui Coresi rămăsese, măcar în privința unora dintre cărțile publicate, sub controlul bisericii ortodoxe din Țara Românească. Ea lucra la comenzi din această țară, era deci un instrument al difuzării cărții în toate țările românești și opera ei culturală le privește pe toate trei.

Catehismele românești din secolul al XVI-lea. Catehismul care cuprinde expunerea credinței religioase în întrebări și răspunsuri este o carte

⁹⁶ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 53—54. Un exemplar se află acum în biblioteca orașului Sibiu.

⁹⁷ *Ibidem*, I, p. 58, 61, 62.

⁹⁸ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 656.

⁹⁹ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 91.

¹⁰⁰ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 809—810.

¹⁰¹ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 56, datează acest Octoih slavon în 1574, dar postfața cărții spune: „Am tipărit această carte... de la facerea lumii în anul 7082; s-au început a se scri cartea în luna mai 12 zile și s-a isprăvit în luna octombrie 20 zile“. Data erei bizantine privește sfîrșirea lucrării, deci trebuie să scădem 5509 ani, ceea ce ne dă data 1573.

cu deosebită importanță pentru studiul influențelor străine, externe, asupra începuturilor scrisului în limba română. Se admitea în genere pînă acum că prima carte tipărită în limba română în atelierul lui Coresi de la Brașov a fost *Întrebarea creștinească*, un catehism nedatat (în exemplarul unic și necomplet pe care îl posedăm), dar considerat ca fiind tipărit în anul 1559¹⁰².

Am arătat mai sus că prima carte tipărită de Coresi la Brașov a fost *Octoiul mic*, din 1557 și că *Întrebarea creștinească* nu este o carte pur luterană, ci un compromis între credința ortodoxă și Reformă, în care baza credinței, Crezul, este formula ortodoxă.

În privința datei cînd a fost tipărită această carte, cercetătorii s-au întemeiat pe pasajul din cronică săsească a lui Simon Massa și alții : „1559, ziua 12 martie, Iohannes Benkner județul Brașovului și ceilalți consilieri au reformat biserica românilor și le-au impus să studieze învățăturile catehismului (luteran)“¹⁰³, după cei mai mulți cercetători acest pasaj din cronică s-ar raporta la tipărirea *Întrebării creștinești* de către Coresi¹⁰⁴. Dar data de mai sus, pentru cine citește textul cu atenție, privește hotărîrea județului și a sfatului orășenesc de a reforma biserica românilor. Data de 12 martie este data adunării sfatului, cînd s-a luat această hotărîre și nu data tipării *Catehismului*. Întrucît *Catehismul* a fost rezultatul unor târguiești între ortodocși și sfat, așa cum am arătat, și cum pentru tipărirea lui au trebuit încă după aceea cîteva luni, nu socotim că data 1559 martie 12 este aceea a tipării acestei cărți, ci trebuie căutată o dată mai tîrzie, poate cu un an sau doi. Aceasta rezultă și din examinarea atentă a prefeței *Întrebării creștinești*. Cartea a fost tipărită, zice prefața, „cu știrea măriei lu crai“ (adică a principelui Transilvaniei, Ioan Sigismund). Dar la 12 martie 1559 nu murise încă regenta Izabela Jagellona, mama lui Ioan Sigismund ; ea moare la 15 septembrie același an¹⁰⁵.

În *Octoiul mic* al lui Coresi din 1557, în epilog, este pomenită „cralița Zabela“¹⁰⁶. De ce ar fi omis-o Coresi în *Catehism*, deși a ținut regenta pînă la moarte ? Așadar, *Catehismul* este tipărit după moartea Izabelei, data de 15 martie 1559 nu este valabilă pentru datarea acestei cărți. Pe de altă parte, în prefața *Întrebării creștinești*, se arată că „scoasem sfînta Evanghelie și Zece cuvinte și Tatăl nostru și credința apostolilor“¹⁰⁷. Decalogul, Tatăl nostru, Crezul se află cuprinse în catehism, dar Evanghelia, despre care spune că o „scoasem“, deci era publicată, scoasă la iveală, este *Evanghelia* lui Coresi și a lui Tudor diac, publicată în românește la Brașov : „s-au început în luna lu mai 3 zile și s-au sfîrșit în luna lu ghenuarie 30 zile văleati 7 mi 69 (1561)¹⁰⁸. Deci tipărirea

¹⁰² Am folosit ediția fotografică a catehismelor la I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme româno-luterane*, Sibiu-Cluj, 1945, 1946 (Biblioteca bibliologică, nr. 19).

¹⁰³ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, IV, p. 180.

¹⁰⁴ Al. Rosetti, *Les catéchismes roumains du XVI-e siècle*, în „Mélangés de linguistique et de philologie“, București, 1947, p. 529—532.

¹⁰⁵ J. Kemény, *Deutsche Fundgruben*, Cluj, 1839, p. 65.

¹⁰⁶ I. Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, IV, p. 4.

¹⁰⁷ I. Crăciun, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁸ *Tetraevanghelul diaconului Coresi*, ediția Florica Dimitrescu, București, 1963.

Evangeliei este anterioară tipăririi *Catehismului*; în introducerea *Evangeliei* nu se pomeniște *Catehismul*, pe când în introducerea *Catehismului* *Evangelia* este pomenită ca fiind scoasă¹⁰⁹. Nu are nici un rost să socotim că editorii *Catehismului* ar fi anunțat „scoaterea”, adică traducerea *Evangeliei* în manuscris, înainte de a o fi tipărit: mai întâi ar fi spus acest lucru, arătând intenția lor, apoi, se admite în genere că *Evangelia* lui Coresi nu a fost tradusă de editorii din Brașov, ci s-a folosit o traducere veche, găsită de ei, așa cum vom arăta mai jos cu noi argumente. Și celelalte date ale introducerii concordă cu cele spuse de noi mai sus: pomenirea lui Efrem al Ungrovlahiei, care apare prima oară în acte ca mitropolit la 17 septembrie 1557, apoi la 14 noiembrie 1561 și la 3 iulie 1562¹¹⁰. Sava, episcopul Transilvaniei (de Geoagiu), de asemenea pomenit, a fost episcop între 1559 și 1569, cu o întrerupere, care pare a fi fost scurtă, înainte de 10 aprilie 1562¹¹¹.

Așadar, socotim că putem data *Catehismul* tipărit de Coresi la Brașov, așa-numita *Întrebare creștinească*, din anul 1561, adică după tipărirea *Tetraevangelului* românesc.

Cea dintâi carte românească tipărită de Coresi a fost *Evangelia*, carte care, prin trimerile la liturghie ale diferitelor pasagi, trimiteri în limba slavonă, este o carte ortodoxă.

În ceea ce privește *Catehismul*, pe care îl putem socoti a doua carte în limba românească ieșită din aceeași officină el este rezultatul unei presiuni exercitate de municipalitatea luterană a Brașovului asupra românilor, la care aceștia s-au împotrivit. Aceasta rezultă, nu numai din faptul că „Simbolul credinței”, „Decalogul” și „Orația dominicală”, nu sînt traduse după textul unguresc luteran, ci după un text ortodox slavon, dar și din introducerea la *Catehism*, care în întregime reprezintă o scuză și o arătare că această carte nu alcătuiește o lepădare de la credința cea veche, ortodoxă, afirmarea păstrării religiei împotriva presiunilor din afară. În adevăr, introducerea declară că cei ce au tradus sînt „nește creștini buni”, că „scoaseră cartea den limba sîrbească pre limba rumânească”, deci originalul slavon garantează ortodoxia textului, ceea ce era adevărat pentru „Simbolul credinței”, „Tatăl nostru” și „Decalog”. Mai departe, introducerea spune că traducerea s-a publicat cu știrea episcopului Sava al „Țării Ungurești”, adică al românilor, că „închinămu cinste și dăruim sfinției tale arhieru și mitropolitu Efremu”, adică este dedicată mitropolitului ortodox din Țara Românească, altă garanție de păstrare a ortodoxiei. În sfîrșit, se precizează că preoții, episcopii și vlădicii să nu judece, „nece să săduiască”, „că nu e într-însele (în aceste cărți) alte nemică, ce numai ce-au propoveduitu sfinții apostoli și sfinții părinți”¹¹², adică o

¹⁰⁹ I. Crăciun, *op. cit.*, „scoase” are aici sensul de publicată, de vreme ce în rîndurile precedente se indicaseră operele de traducere („scoatere”) din grecește în slavonește și din slavonește în românește, executate mai înainte.

¹¹⁰ Acad. R.P.R., *Documente privitoare la Istoria României*. B. Secolul XVI/3, p. 105, 158, 165.

¹¹¹ Hurmuzachi, *Documente*, XV/2, p. 578, și Z. Picișanu, *Legăturile românilor cu Reformațiunea*, în „Cultura creștină”, I, p. 584—585

¹¹² I. Crăciun, *op. cit.*

asigurare că nu s-a adăugat nimic la vechea doctrină religioasă. Rămîne stabil că editorii *Catehismului* au vrut să proclame ortodoxia lor și a cărții publicate de dînsii, nu pentru a înșela pe credincioși, ci pentru că în adevăr rezistaseră presiunilor care se făcuseră asupra lor.

Am arătat că o asemenea afirmare a românilor împotriva influențelor ce se exercitau asupra lor nu se poate concepe decît în mediul Șcheilor Brașovului, comunitatea fiind patroana tipografiei și bucurîndu-se de protecția domnilor români de peste munți. De aici rezultă însă un fapt: introducerea unor modificări esențiale în catehismul luteran, ca și întreaga introducere a *Întrebării creștinești*, se datoresc acestor patroni ortodocși ai lui Coresi.

De asemenea, tot în legătură cu cele spuse, cum că *Întrebarea creștinească* este rezultatul unui compromis între textul luteran tradus din ungurește și pasajii introduse de comunitatea ortodoxă din Brașov, nu mai rămîne valabilă ipoteza lui Al. Procopovici, după care ar fi existat un „arhetip husit“ al catehismelor românești din secolul al XVI-lea¹⁴³.

Se știe că pe lângă textul tipărit al *Întrebării creștinești*, care a fost regăsit în biserica de la Ieud, în Maramureș, mai există încă două texte ale aceluiași Catehism, copiate de mînă la începutul secolului al XVII-lea: *Catehismul* din *Codex Sturdzanus* publicat de Hasdeu și cel din *Codex Marțian*, publicat de Al. Rosetti¹⁴⁴.

Despre primul toți cercetătorii sînt azi de acord că este o copie după textul tipărit de Coresi, dar copia din *Codicele Marțian* a dat naștere la mai multe discuții. După părerea lui Al. Rosetti, această copie ar avea un izvor comun cu textul tipărit de Coresi, nu ar fi o copie după acesta. De aici rezultă, după cercetătorul amintit, că întreaga țesătură a *Catehismului* românesc, cu textele luterane și cele ortodoxe, nu s-ar fi alcătuit cu prilejul tipăririi Catehismului la Brașov, ci mai înainte, și anume în nordul Transilvaniei sau în Maramureș, tot acolo unde s-au tradus cele mai vechi texte bisericești românești. Aceasta, pentru că în copia Marțian, Catehismul, deși identic cu cel tipărit, este redactat în dialectul rotacizant din nord. Pe de altă parte, observă Al. Rosetti, în copia Marțian se află unele cuvinte în text, omise de Coresi în tipăritura sa și invers, Coresi are cîteva cuvinte omise în copia Marțian, deci amîndouă reprezintă variante neglijente ale unui text complet¹⁴⁵.

Socotim însă că textul din *Codicele Marțian* este o copie a textului tipărit. Nu este deloc exclus ca un text în graiul sud-ardelean să fi fost copiat mai tîrziu într-o regiune din nord, în care se vorbea cu rotacism. Prioritatea regiunii nord transilvănene în scrierea limbii române nu înseamnă că orice activitate a încetat acolo, după primele traduceri și că

¹⁴³ Aceasta este părerea lui N. Sulică, *Catehismele românești din 1544 și 1559*, în „Anuarul liceului Al. Papiu Ilarian“, Tîrgu-Mureș, 1932—1935, p. 49—50. Pentru izvoarele ungurești ale *Întrebării creștinești*, *ibidem*, p. 54—61.

¹⁴⁴ B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, II, București, 1879, p. 91—114, Al. Rosetti, *Catehismul Marțian*, în „Grai și suflet“, I (1924), p. 251—260, textele facsimilate la I Crăciun, *op. cit.*

¹⁴⁵ Al. Rosetti, *Les catéchismes roumains*, ediția citată, p. 533.

nu s-a continuat și cu transcrierea unor texte românești venite mai târziu din alte regiuni ardelenne ¹¹⁶.

Cît privește omisiunile din textul tipărit, care se află în manuscrisul Marțian, ele sînt în număr de patru și din analiza lor rezultă că sînt adaosuri ale copistului Marțian, nu omisiuni ale textului lui Coresi. Astfel, la f. 3 (a textului tipărit) este corect „cine crede ertăciunea păcatelor” și nu „cine crede în Hristos ierta-i-se vor”, ca în *Codicele Marțian*, căci credința în Hristos este anunțată un rînd mai sus. La f. 4 a tipăriturii, lipsesc din textul celor zece porunci ale lui Moise aluziile anacronice la răstignirea lui Hristos aდაuse de copistul din *Codicele Marțian*. „Praznicele celia dumnezeestile” sînt adaose de copistul neștiutor pe aceeași pagină, tot în textul Decalogului, unde nu se vorbește de așa ceva. În sfîrșit, la f. 9 a textului Catehismului tipărit, formularea „cēremu ceva de la Dumnezeu... sfîntu numele al lui pre ajutori să-lu chemămu”, a fost adaos în chip neîndemînatic de copistul *Codicelui Marțian* cu un „Hristos”, după cuvintele „al lui”, deși din primul membru al frazei se vede că nu de numele lui Hristos este vorba ¹¹⁷.

Din acestea toate rezultă că nu e necesar să admitem existența unui izvor comun pentru textul Marțian și textul tipărit al Catehismului. Copia Marțian este o reproducere, datorită unui copist nord-ardelean, al textului tipărit și nu al unui text maramureșean anterior. La această concluzie ne îndeamnă și faptul că în copia Marțian se reproduce, aproape cuvînt cu cuvînt, nu numai textul *Catehismului*, dar și introducerea editorului (afară de pomenirea numelor mitropoliților), care este, cum am arătat, o justificare a tipăririi cărții ca scriere ortodoxă. Textele maramureșene, cum se știe, nu au niciodată introduseri și nu necesitau justificări față de cititori ale purității credinței. Această justificare s-ar putea explica numai în cadrul luptei între cele două confesiuni care a avut loc la Brașov cu prilejul tipăririi cărților românești, cum e cazul și cu *Evangelhia cu învățături* de la 1564, despre care am vorbit.

Așadar, a existat un *Catehism luteran românesc* din Sibiu la 1544, care a fost tipărit, dar despre care nu știm nimic, apoi în 1561 s-a tipărit la Brașov un *Catehism românesc* de către diaconul Coresi, în care „Simbolul credinței”, „Decalogul”, „Tatăl nostru”, traduse din slavonește, împreună cu introducerea, reprezintă reacția ortodoxă a românilor față de presiunile luteranilor și ale calvinilor. Copiile din *Codex Sturdzanus* și din *Codicele Marțian* sînt reproduceri mai tîrzii, de la începutul veacului al XVII-lea, ale textului tipărit la Brașov în 1561. *Catehismul* de la 1561 este a doua carte tipărită în românește la Brașov, după începerea activității tipografiei și nu este o carte pur reformată.

Liturghierul lui Coresi. Cea mai importantă dintre cărțile tipărite de Coresi, din punctul de vedere al introducerii limbii române în biserică, este

¹¹⁶ Cf. N. Drăganu, *Recenzii*, în „Dacoromania”, IV/2, 1927, p. 1091—1101.

¹¹⁷ Deosebiri între Catehismul din *Codicele Marțian* și cel din tipăritura lui Coresi (exemplarul găsit la Ieud), la Al. Rosetti, *Les catéchismes roumains*, în volumul citat, p. 533, 534.

Liturghierul românesc. Această carte a fost tipărită în 1570, după cum rezultă dintr-o poruncă a episcopului Pavel Tordași, care amintește apariția ei la 9 decembrie din acel an. Litera este, fără îndoială, aceea a tipografiei lui Coresi din Brașov ¹¹⁸.

În *Bibliografia românească veche*, descrierea *Liturghierului* nu este făcută după vreun exemplar cunoscut al cărții, ci se rezumă descrierea profesorului N. Sulică, din 1927. Azi cunoaștem un singur exemplar al cărții, aflat la biblioteca Institutului teologic din Sibiu, care este cel folosit de Sulică și provine dintru început din cărțile bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului ¹¹⁹. Acest exemplar nu are nici început, nici sfârșit, începe cu titlul „Tocmeala slujbei dumnezeiasci, întru ia și diaconstvele“, după care urmează „Dumnezeiasca slujba ce e întru sfinții părintele nostru Ioannu cu rostul de aur“, prin urmare nu cuprinde decât una din cele trei liturghii ale bisericii ortodoxe, aceea a lui Ioan Gură de Aur, lipsind liturghia lui Vasile cel Mare și a „celor dinainte sfințite“. Dar, deoarece sfârșitul acestui unic exemplar cunoscut lipsește, nu putem ști dacă nu urmau și celelalte două liturghii. În orice caz, liturghia lui Ioan Gură de Aur este cea mai des folosită de preoți, în toate duminicile, celelalte două fiind folosite numai la anumite sărbători.

Liturghierul lui Coresi din 1570 este evident tradus din slavonește, dovadă topica textului românesc și numeroase cuvinte și fragmente de frază slavone care au rămas în textul traducerii. Este probabil că modelul după care s-a făcut traducerea românească să fie *Liturghierul slavon* tipărit de Macarie în Țara Românească în 1508. Multe asemănări de detalii cu această carte militează în acest sens și mai ales menționarea printre sfinți a crailor sîrbi Sava și Simion (Ștefan Nemanja), pomeniți atât în *Liturghierul slav* al lui Macarie, cât și în cel românesc al lui Coresi, dar care lipsesc în mai toate manuscrisele de liturghiere care au fost copiate în țările românești în secolele XV—XVI ¹²⁰.

În orice caz, limba românească a *Liturghierului* din 1570 este mai puțin arhaică decât aceea a cărților românești tipărite de Coresi după manuscrisele maramureșene (de exemplu *Apostolul*). Este evident că, pentru tipărirea *Liturghierului* Coresi și patronii săi din Șcheii Brașovului au folosit o traducere nouă, executată special pentru tipărirea cărții. Tipărirea *Liturghierului* reprezenta pe atunci o inovație, am putea spune o revoluție în ritualul bisericii ortodoxe.

S-a observat că pasajele din psalmi citate în cuprinsul *Liturghierului* nu coincid cu textul *Psaltirii* tipărite în românește de Coresi tot în 1570 ¹²¹. Traducătorul *Liturghierului* nu a căutat în *Psaltire* fragmentele de psalmi

¹¹⁸ I. Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, IV, p. 12.

¹¹⁹ Descrierea *Liturghierului* lui Coresi și publicarea textului la S. Căndea, *Primul liturghier românesc* tipărit în „Mitropolia Ardealului“, IV, 1959, p. 722—771; Idem, *Textul Liturghierului românesc publicat de diaconul Coresi*, în „Mitropolia Ardealului“, V, 1960, p. 70—92; Dan Simonescu, *Precizări despre Liturghierul diaconului Coresi*, în „Limba română“, XI, 1962, p. 433—438. Am putut folosi exemplarul unicat al *Liturghierului* prin amabilitatea direcției bibliotecii Institutului teologic din Sibiu.

¹²⁰ Unele deosebiri față de *Liturghierul slavon* al lui Macarie se datoresc, probabil, unei revizii a textului făcută de editorii ardeleni.

¹²¹ S. Căndea, *Primul Liturghier românesc*, ediția citată, p. 735.

intercalate în slujba bisericească. Este vorba de o traducere a liturghiei din slavonește, lucrată independent de acelea ale *Psaltirii* și ale *Evangheliei* publicate în aceeași vreme după manuscrise mai vechi. Coresi nu făcea o verificare comparativă a textelor de proveniență deosebită care formau materialul folosit de tipografie. Acest material, traducerea românească a cărților bisericești, constituia o adunare de manuscrise românești din locuri și vremuri diferite de pe teritoriile locuite de români și era rezultatul unei mișcări pentru scrisul în limba poporului începută de multă vreme și în mai multe regiuni ale țării.

Liturghierul lui Coresi din 1570 este o carte pur ortodoxă; ea de scrie săvârșirea slujbei bisericești în biserica Răsăritului și numai în această biserică, fără nici o influență a Reformei. Cu drept cuvânt, publicarea acestei cărți de cult în românește a fost socotită ca rezultatul nevoilor culturale ale societății românești în acel moment¹²².

Apariția primului *Liturghier* în limba poporului, în românește, în 1571, un text tradus din slavonă, fără nici o abatere de la tradiția ortodoxă, fără nici o influență calvină și luterană, este o dovadă hotărâtoare că traducerea cărților bisericești a însemnat o operă culturală independentă de Reforma religioasă. Cu apariția liturghiei în românește începe, de fapt, introducerea limbii române în biserică, urmare a dezvoltării sociale și culturale interne românești în secolul al XVI-lea.

Astăzi, figura lui Coresi apare într-o altă lumină. El a fost un om din clasa orășenească, un meșteșugar. A contribuit la lupta împotriva stăpînitorilor feudali, pentru înlocuirea treptată a limbii oficiale bisericești cu limba poporului. A stat în legătură cu păturile orășenești de cultură, în special cu cele din Scheii Brașovului și poate fi socotit ca un reprezentant al aspirațiilor acestor pături. Coresi nu a fost un om lipsit de convingeri; dimpotrivă, el a luptat pentru păstrarea drepturilor poporului de a rămîne în convingerile sale, de a citi în limba lui, dar împotriva propagandei impuse de stăpîni. Cînd i s-a cerut să publice cărțile acestei propagande, el s-a împotrivit, a modificat textele propuse, așa cum credeau el și oamenii lui. Atunci adversarii lui au încercat să-l supună, înființînd întreprinderi rivale, de concurență, dar n-au izbutit. Diaconul tipograf a făcut și sacrificii pentru misiunea lui de răspînditor al cărții românești, rămăsese dator și era să-și piardă uneltele meșteșugului său, dar n-a cedat și a mers mai departe, pe calea promovării mișcării românești a scrisului în limba poporului.

¹²² S. Cîndea, *Primul liturghier românesc*, ediția citată, p. 729.

CURRENTUL DE TRADUCERI ROMÂNEȘTI ÎN TRANSILVANIA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVI-lea

Scoala de traduceri din Șcheii Brașovului. De vreme ce admitem teza după care scrierea în limba română în veacul al XVI-lea, înlocuirea treptată a limbii slavone cu limba poporului, se datorește, nu influenței și inițiativei externe a luteranilor, ci unui curent datorit schimbărilor sociale interne din istoria poporului român, în mod logic trebuie să socotim că acest curent s-a dezvoltat aproape simultan în diferite părți ale țării, că opera lui Coresi și a tipografiei lui nu poate fi socotită decât ca o difuzare a traducerilor românești și nu stă la originea acestor lucrări.

Coresi a adunat și a tipărit traduceri ale cărților bisericești care sînt mai vechi decât începerea activității tipografiei conduse de dînsul și provenind din diferite centre. Pentru studiul începuturilor scrisului în limba română, ceea ce importă nu este atît lucrarea tipografiei, cît mai ales aceea a traducerii care stă la originea scrisului în limba populară.

Examinînd proveniența și răspîndirea scrierilor în românește dinainte sau din timpul lui Coresi, ajungem la încheierea că ele își au rădăcinile în timp dinainte de pătrunderea Reformei în Transilvania și în mai multe centre din nordul și sudul acestei provincii.

Este azi îndeobște admis că tipografia lui Coresi a folosit vechile traduceri maramureșene, care erau încă „vii”.

Școala de pe lângă biserica Sf. Nicolae din cartierul Șcheilor este cea mai veche școală românească și întemeierea ei este anterioară așezării lui Coresi la Brașov.

Biblioteca acestei biserici,¹ deși a fost lipsită în decursul vremilor de cea mai însemnată parte a manuscriselor sale, păstrează totuși un număr de manuscrise slavone. Acest fond slav, puțin studiat pînă acum, arată că pe lângă școala și biserica orășenească din Șchei se aflau grămăticii cunosători ai limbii slavone, care au putut contribui la traducerea cărților bisericești din această limbă în românește. Aici se afla laboratorul de adu-

¹ Candid. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șchei*, Brașov, 1936, dă o descriere incompletă a manuscriselor din această bibliotecă.

nare a textelor și de traduceri difuzate apoi prin tipar de către Coresi și colaboratorii lui.

Colecția de manuscrise slavone a bisericii Șcheilor Brașovului cuprinde astăzi 36 de volume, dintre care cel mai vechi este *Mineul pe luna septembrie* (ms. nr. 18, inv. 2941), pe pergament, databil din secolele XIV—XV. Alte 10 manuscrise datează din secolul al XVI-lea, după cum reiese din însemnările dicilor sau din aspectul paleografic al textelor.

Studierea acestor manuscrise este interesantă nu numai pentru noi, ele stau la baza operii de traducere a cărților bisericești, dar și pentru că sînt o dovadă a legăturilor permanente dintre centrul orășenesc românesc din Șchei și țările de peste munți. Astfel, *Mineiul slav pe septembrie* (ms. nr. 3), în redacție medio-bulgară, scris din porunca lui Neagoe Basarab în 1516 pentru mitropolia din Tîrgoviște, a trecut în stăpînirea bibliotecii din Șchei, se pare, cu învoirea mitropolitului muntean Serafim, același care a furnizat lui Coresi textul slavon după care s-a făcut traducerea *Cazaniei a doua* din 1581. Numele lui Serafim este adaus în acest manuscris sub dedicația din 1517 a lui Neagoe vodă.

Splendidul *Tetравангhel slavon* cu miniaturi (ms. nr. 4) din 1560 a fost scris în Moldova, din porunca lui Mateiaș logofăt pentru mănăstirea numită Malul, apoi a trecut la Brașov în împrejurări necunoscute.

Cîteva cărți slavone ale bibliotecii se datoresc conducerii bisericii care a pus să se copieze o serie de manuscrise ; astfel *Mineiul pe septembrie* (ms. nr. 6), dăruit de popa Toma, același care a plătit, cum s-a văzut, o parte a datoriilor tipografiei lui Coresi, iar *Mineiul slav* nr. 14 a fost dat de popa Iane, al cărui nume, în calitate de traducător, e pomenit în prefața *Cazaniei a doua*.

Un manuscris cuprinzînd cuvîntări privitoare la viețile sfinților a fost dat bibliotecii de către alt contemporan al lui Coresi, popa Voicu (1572—1578) (ms. slav nr. 17).

Din datele pe care le posedăm reiese că la Șchei s-a îndeplinit o operă de traduceri care întrece simpla grijă a furnizării de materiale pentru tipografia condusă de Coresi. Este vorba de o operă mai vastă, începută înainte de așezarea diaconului tipograf la Brașov. Coresi nu a tradus el însuși cărțile slavone în românește ; el s-a mulțumit să corecteze limba manuscriselor care i-au fost aduse, fără a mai recurge la originalele slavone². Traducerea din slavonește se executa la Șchei de către profesorii școlii și de către preoți, atunci cînd nu se găsea o traducere românească mai veche, cum este cazul cu *Evanghelia* și cu *Apostolul românesc*.

Opera de traduceri românești de la Șchei, unde se aflau oameni cunoscători ai limbii slavone, se vede lămurit studiindu-se exemplarul aflător în biblioteca de acolo al *Cazaniei a doua*, tipărită de Coresi în 1581. Se știe că această Cazanie a fost tradusă cu ajutorul a doi preoți, popa Iane și popa Mihail, din cartierul românesc al Brașovului. Dar pe semne această traducere n-a mulțumit pe unii dintre grămăticii învățați de acolo, care s-au apucat să corecteze traducerea pe exemplarul tipărit, folosind și o

² Cf. dovezile aduse de I. A. Candrea, *Psaltirea Scheiană*, I, p. LXIX—LXXXI.



Fig. 3. Vechea școală românească din Șcheii Brașovului (probabil sediul tipografiei lui Coresi).

colaționare după textul slavon. Exemplarul aflător azi în biblioteca bisericii Șcheilor poartă îndreptări pe aproape toate paginile, cuprinzând adesea texte întinse :

Textul tipărit

f. 8—9 : însă să schimbăm și cee de alte osinde și de întrebare multe.

f. 29 : după „rîl de foc”.

f. 47 : să rumpi

f. 198 : văznesenie

ibidem : și cum au fost atunce și cînd n-au fost

p. 244 : nu iaste amu pretutindenea împreunarea bună, ce va fi oarea și despărțirea bună. Nici de toată pacea ceia bună iaste laudă ce va fi de multe ori pacea spre vătămătură. Și departe dumnezeiasca dragoste de gonitori, cînd amu împăcămu-ne de spargerea adevărului...

Corectarea manuscrisă

ce să ne întoarcem și să ne părăsim de a ispitire greșalele altora.

adaogă „va cură pre înaintea lui”.

să dezlegi

înnălțare

ci era oare cînd, cînd n-a fost

Că iată că nu iaste pretutindenea bună împreunarea, ce va fi oareunde și despărțirea bună. Nice de toate bună împăcătura lăudată, ce va fi de multe ori și pace întărire și departe gonind dragostei dumnezeiască, ci n-adu ne împăcăm spre răsipirea adevărului...

Părțile din text corectate pe margine sînt încercuite cu negru. Limba și forma scrisului corectărilor sînt cele folosite în Țara Românească și în Transilvania de sud în epoca tipăriturilor lui Coresi. Este limpede că această corectare a textului pe scară mare, executată la școala din Șchei, era destinată publicării unei noi ediții a Cazaniei, care n-a mai apucat lumina tiparului. Nu ne îndoim că aceste îndreptări sînt numai o parte a operei grămăticilor din Șchei. Lucrările lor stau la începutul acțiunii de difuzare a cărții românești prin tipar.

Acești grămăfici cunoscători ai limbii slavone, luptători pentru cartea românească, nu erau numai clerici, ci între ei se aflau orășeni, meșteșugari și negustori români din comunitatea orășenească a Șcheilor. Pe lângă numele unor grămăfici și pisari care nu erau clerici, mai întîlnim pe manuscrisele slave din secolul XVI-lea de la Șchei și unele nume de meșteșugari și negustori. Astfel, pe *Ceaslovul slavon* (ms. nr. 27) din prima jumătate a secolului al XVII-lea, se află însemnarea în slavonește : „Eu am scris, Radul zugrav din Brașov”, deci un meșteșugar.

Orășenii mai bogați din Șchei sprijineau și patronau traducerea cărților în românește. În manuscrisul slav nr. 27 al bibliotecii bisericii Șcheilor se află intercalat un text românesc, legenda apocrifă cunoscută sub titlul de *Legenda Duminicii* cu însemnarea următoare : „Această epistolie căzut-au în besearca lui Dumnezeu, în cefatea Ierusalimului, pentru fără de legile tuturor oamenilor carii fac rău”. La sfîrșitul epistoliei se adaugă : „Această epistolie s-au scos de pre limba sîrbească pre limba rumânească, cu cheltuiala și cu ajutorul jupînului Tudor cupeț și am scris eu (urmează o criptogramă) și a protopop Vășii de la svinta besearcă din Șchei”³.

³ *Biblioteca bisericii Sf. Nicolae din Șchei*, ms. slavon, nr. 27, f. 34—39.

Așadar, un cupeț, adică un negustor, un negustor bogat, precum arată titlul său de „jupîn“, pune să se traducă cu cheltuiala sa o carte slavonă în românește și anume tot în Brașov, unde avem dovezi că se pornește o mișcare de difuzare a cărții românești.

Traducerea datorită negustorului Tudor este o indicație că în Șcheii Brașovului exista printre orașenii bogați un curent pentru sprijinirea traducerilor scrierilor religioase și apocrife în românește și că tot acolo lucrau grămăticii pricepuți în asemenea traduceri.

Această bogată și variată operă de prefacere în românește a scrierilor slave, anterioare activității de tipograf a lui Coresi, dovedește că în Transilvania aveam a face cu un curent de traduceri datorit unei nevoi generale din mediul românesc în secolul al XVI-lea. Este vorba de o operă cu caracter vast, cuprinzând simultan toate regiunile românești.

Pătura orașenească și curentul pentru scrierea în limba română. Din cercetările expuse mai sus rezultă că a existat în societatea românească un curent pentru folosirea limbii poporului, a limbii „vulgare“, cum se zicea în epoca Renașterii, pentru a deosebi limbile vii de cele clasice, curent care se dezvoltă în prima jumătate a veacului al XVI-lea și ia mai mare amploare în a doua jumătate. Reforma religioasă, care nu a izbutit să cîștige pe români, nu a fost cauza lui și nu ei i se datorește inițiativa scrierii în limba română. Influența Reformei în această revoluție culturală a istoriei noastre nu poate fi negată, ea trebuie însă considerată ca un model, un îndemn acceptat, nu ca o cauză primă a acestui fenomen istoric.

Trebuie să ținem seamă de schimbările din societatea românească a secolului al XVI-lea care au putut determina înlocuirea limbii slavone ca limbă oficială a bisericii și în general a scrisului cu limba română.

Dintre fenomenele sociale foarte complexe, caracteristice pentru viața feudală în veacul al XVI-lea, unul din cele mai însemnate și determinante pentru cultură este creșterea ca populație, diferențierea muncii și viața economică a orașelor din Țara Românească, Moldova și Transilvania⁴.

Semnele transformării orașelor din Moldova și Țara Românească din centre de schimb în centre de producție în secolul al XVI-lea sînt în primul rînd apariția breslelor de meșteșugari, care nu existau în secolul al XV-lea (prima mențiune documentară în 1570)⁵, creșterea numărului și diferențierea meșteșugurilor care nu mai sînt legate exclusiv de producția agricolă⁶.

Tot atunci se constată așezarea caselor boierești în orașe, precum și ridicarea primelor mănăstiri în orașele mari, așadar mutarea în orașe a principalilor factori ai producției⁷. Acum, în veacul al XVI-lea, apar în orașe pazele, centrele comerciale permanente, cu prăvălii și ateliere⁸.

⁴ P. P. Panaitescu, Capitolul „Orașele“, în volumul colectiv, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova* (cu V. Costăchel și A. Cazacu), București, 1957, p. 439—440; Șt. Pascu, *Meșteșugurile în Transilvania în secolul XVI*, București, 1954, p. 93—98.

⁵ E. Pavlescu, *Economia breslelor în Moldova*, București, 1939, p. 64.

⁶ Lia Lehr, *Dezvoltarea economică a orașelor din Țara Românească*, în „Studii și referate privind istoria României“, I, 1953, p. 665—666.

⁷ P. P. Panaitescu, capitolul citat, p. 438—444; Lia Lehr, *op. cit.*, p. 674—675.

⁸ P. P. Panaitescu, în volumul citat, p. 440.

În Transilvania principalul centru al vieții orășenești românești în veacul al XVI-lea a fost Brașovul, adică centrul suburban al Șcheilor. Aici era biserica Sf. Nicolae, de care am vorbit, condusă de un sfat cu element laic predominant, sfatul gocimanilor și juraților, care alegeau pe preot, pe diaconi și pe grămăticii⁹. Aici era o școală românească încă din 1495, susținută de comunitatea românească. În prefața *Octoihului românesc* copiat de grămăticul Oprea din 1570, este pomenită școala din Șcheii Brașovului ca un centru de învățătură pentru toți românii din Transilvania, „de trimețea la învățătură den Țara Bîrsei și den tot ținutul ardealului“¹⁰.

Orășenii români din Șchei se ocupau în special cu prelucrarea și comerțul lînii pe amîndouă părțile Carpaților, ceea ce le aducea venituri însemnate. Viața economică a Șcheilor era legată de Țara Românească în chip organic și cînd Transilvania, la sfîrșitul veacului al XVII-lea, a trecut sub stăpînirea Habsburgilor, șcheienii reclamară respectarea vechilor lor privilegii și obiceiuri, comerțul liber cu principatul muntean, căci, „avem vii în Țara Muntenească. Oamenii noștri din Brașov, care duc marhă și aduc din țară... oamenii de aici, care au moșii și neguțătorii în Țara Muntenească, aproape de munte, care merg pentru cîștigul și pentru ca să vază de bucate și iar să întorc la o săptămînă... numai casăle au aci, ce toată hrana și moșiile lor (sînt) în Țara Muntenească“¹¹.

Era deci o pătură orășenească bogată la Șchei care depindea întru totul de legăturile economice cu Țara Românească și cu Moldova. Alături de orășenii cu drepturi, localnicii, erau și negustori străini în Șchei, așezați acolo cu organizația lor separată, așa cum rezultă din constatările făcute cu prilejul trecerii Transilvaniei sub stăpînirea Habsburgilor: „Toți șcheii de la Brașov, împreună cu alalți negustori ce lăcuiesc aicea“¹².

Importanța acestor români de la Șchei în veacul al XVI-lea se vede și din aceea că în 1530, în timpul războiului civil dintre partizanii regelui Ioan Zapolya și ai Habsburgilor, se exprimă temerea ca șcheienii nu cumva să dea o lovitură împotriva cetății Brașovului și să o ia în stăpînire¹³. Ni s-a păstrat de asemenea o listă din anul 1564 a fruntașilor orășeni din Șchei, în număr de aproape o sută, unii cu porecle, arătînd locul de unde veneau: Secuiul, Grecul, alții cu denumiri în legătură cu ocupația lor: Porcarul, Molnar (morarul). Numele sînt cele obișnuite în satele românești din Carpați, în secolul al XVI-lea: Cîrstea, Stoica, Stan, Șerban, Stoia, Nanciul, Oană etc., ceea ce arată comunicația permanentă a orașului cu viața satului¹⁴.

În fruntea orășenilor din Șchei se afla un gociman ales și un vătăf precum și sfatul bătrînilor¹⁵. Sub înrîurirea economică a Șcheilor se aflau

⁹ St. Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei*, I, Brașov, 1901, p. 49—50.

¹⁰ N. Sulică, *Cea mai veche școală românească*, în „Omăgiu lui C. Kiriteșcu, București, 1937, p. 14—15.

¹¹ St. Stinghe, *op. cit.*, I, p. 33—34.

¹² *Ibidem*, I, p. 28.

¹³ N. Iorga, *Studii și documente*, X (*Brașovul și românii*), p. 314—315.

¹⁴ Hurmuzachi, *Documente*, XV—1, p. 602.

¹⁵ St. Stinghe, *loc. cit.*

și satele românești din Țara Bîrsei, care se bucurau de autonomie locală, cu un birău și doi—trei pîrgari aleși, ca la oraș¹⁶.

Preoții și anumiți orașeni din Șchei erau oameni cu carte, municipalitatea din Brașov îi trimitea ca soli la domnii Țării Românești și ai Moldovei¹⁷. Unii mergeau peste Dunăre în Serbia pentru a învăța limba slavonă¹⁸.

Brașovul, luat în general, era în secolul al XVI-lea un oraș mare, statistica din 1532 numără 20 000 de locuitori¹⁹; bogăția orașului stătea în comerțul cu produsele meșteșugărești de acolo, care erau vîndute în țările române și în Imperiul Otoman, precum și în agricultura intensă din Țara Bîrsei, despre care Gheorghe Reichesdorfer spune (în 1555) că este o adevărată grădină²⁰. În 1546 se înființează la Brașov prima fabrică de hîrtie, iar biblioteca orașului se deschide în anul următor²¹.

Iohannes Benker cel tînăr, protectorul tipografiei lui Coresi, a fost fondatorul bibliotecii orașenești. Apărător al culturii, era în același timp un om de afaceri. Astfel, în 1557, el cumpără cu 2 000 de florini „spălătoria de aur“, în care se curăța nisipul aurifer la Zlatna²². Aceste fapte pot arunca lumină asupra legăturii dintre opera lui Coresi și dezvoltarea orașenească, precum și asupra intereselor materiale pe care le căuta județul săsesc protejînd tipografia. Dezvoltarea vieții orașenești, a păturii orașenești românești, în legătură strînsă cu Moldova și Țara Românească, sînt factorii care au contribuit la ridicarea unei tipografii de cărți românești în acea epocă la Brașov.

Dar nu numai Brașovul cunoștea o înflorire a vieții municipale românești în Transilvania, nu numai acolo românii sînt atestați cuprinzînd suburbiile cetăților. Fenomenul se constată și la Sibiu; acolo preoții români din oraș erau folosiți de municipalitate ca traducători și soli în legăturile orașului cu Țara Românească²³. Diecii din Sibiu ajung în curînd și în Moldova²⁴. Alte orașe ardelenene cu populație românească mai numeroasă, în veacul al XVI-lea, au fost Orăștie, unde se publică *Palia* în 1582, Caransebeș, Lugoj, Hațeg, Sebeș etc.

Și în orașele din Țara Românească și Moldova exista o pătură de oameni învățați, cititori de cărți, independenți de viața monahală²⁵.

Cele două țări românești, prin domnii și ierarhia bisericii, au primit, cum am arătat, dedicațiile cărților lui Coresi publicate în românește, au cumpărat cărți românești tipărite la Brașov și au înzestrat bisericile din

¹⁶ *Catalogul documentelor românești din Arhivele Statului de la orașul Brașov*, I, p. XIV.

¹⁷ Hurmuzachi, *Documente*, XV—1, p. 444, nota 7 (17 iunie 1545).

¹⁸ Radu Tempea, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ N. Sulică, *Minunata cetate a Brașovului*, p. 40.

²⁰ *Ibidem*, p. 32—34.

²¹ *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, IV, p. 181, 182, 506.

²² *Ibidem*, VI, p. XLVIII.

²³ I. Lupaș, *Sibiul ca centru al vieții românești în Ardeal*, în „Anuarul Institutului de istorie din Cluj“, V, 1930, p. 43.

²⁴ Ms. slav al Academiei R.P.R., nr. 107, *Octoii* din secolul XVI, cu însemnarea unui diac român „de lângă cetatea Sibiului“.

²⁵ În 1544 un *Tetravenghel* slav a fost scris de Ivan vistier din orașul Rîmnic, St. Stojanovič, *Stari srpski zapisi i natpisi*, IV, p. 4.

țară cu aceste cărți, au acceptat introducerea limbii române în cărțile bisericii. Și aci pătura orășenească trebuie să fi jucat un rol în traducerea cărților în limba poporului. Boierii din vechile familii și clericii înalți moldoveni și munteni știau și învățau slavonește, iar țăranii, lipsiți de școli, nu știau carte. Rămân ca cititori posibili ai cărților românești numai boierinașii, orășenii și preoții de sate.

Este foarte caracteristică în această privință justificarea socială a traducerii cărților românești în manuscrise și tipărituri din veacul al XVI-lea. Oprea diacul în post-fața *Octoihului românesc* din 1559—1560 de la Brașov, despre care am vorbit, spune: „Cuvântul lui Dumnezeu trebuia să înțeleagă feciorii, iar cum să înțeleagă, dacă învață în limbă străină, de nu înțelege nimea? Iar sîrbește (slavonă) și letinește să știe numai cine iaste un cărtulariu, oare preot, oare dascăl, oare diac, iară mișelamea n-are lipsă (nevoie) de a știrea“²⁶. „Feciorii“ erau elevii de la școala orășenească din Șchei, iar „mișelamea“ sînt oamenii săraci, deosebiți de stăpîinii feudali.

La fel și în prefața *Evangheliei cu învățături* a lui Coresi de la 1581 se arată că această carte a fost publicată în românește, „ca să fie mai lesne și mai iușor a ceti și a înțelege pentru oamenii ceia proști“ (simpli)²⁷.

Este clar că scrisul în românește se adresează altei pătri sociale decît cartea slavonă. După mărturisirea traducătorilor și a editorilor, publicarea cărților românești are un substrat social, ea nu se adresa boierilor și clericilor învățați în slavonie, stăpînitorilor feudali, ci oamenilor celor „proști“, „mișelamii“, care se traduc prin sărăcime, deci claselor neprivilegiate ale societății feudale. Între aceștia, editorii cărților românești se adresau în primul rînd orășenilor, căci aceștia erau știutori de carte românească, obligați să știe carte pentru ținerea socotelilor meșteșugurilor și negoțului. În orașe, în secolul al XVI-lea, erau școli și dascăli la care se putea învăța carte.

Concluzia pe care o tragem din toate aceste argumente, din considerarea legăturii cronologice între dezvoltarea scrisului în limba română și aceea a orașelor, din situația specială a cartierului Șcheilor, centru de contact între Transilvania și Țara Românească în acel secol, este că opera de traduceri în românește, privită în general, este mai ales rezultatul ridicării păturii orășenești în societatea românească. Trebuie să ținem seamă însă de faptul că ritmul apariției scrierilor românești pînă la biruința deplină a limbii poporului urmează un ritm foarte încet din cauza exploatării otomane care a împiedicat dezvoltarea orașelor și centralizării statului.

²⁶ N. Sulică, *Cea mai veche școală românească*, în volumul citat, p. 14—15.

²⁷ Diaconul Coresi, *Carte cu învățatură*, ediția Sextil Pușcariu și Alexe Procopovici, București, 1914, p. 6.

SCRISUL ROMÂNESC ÎN A DOUA JUMĂTATE
A SECOLULUI AL XVI-lea ÎN MOLDOVA ȘI ȚARA ROMÂNEASCĂ

Legile. Brașovul fiind, așa cum am arătat, centrul de difuzare al scrisului în limba română în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, locul unde se adunau, spre a fi tipărite, traduceri mai vechi și mai noi în limba poporului, în special cele din Transilvania, ne rămîne să urmărim apariția, sub formă de manuscrise, a cărților sau actelor românești în Moldova și Țara Românească, concomitent cu tipăriturile lui Coresi. Aceasta ne va îngădui să denumim mișcarea pentru scrierea în limba poporului un curent general românesc, care depășește cu mult centrele orașenești din Transilvania.

Prima categorie, ca importanță, de cărți românești traduse în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este aceea a legilor (pravile). Aceste pravile sînt o operă de stat, un instrument al cîrmuirii laice și bisericești. În Europa medievală s-au răspîndit și s-au aplicat două feluri de legi scrise : cele ce cuprind dreptul romano-bizantin, adică vechiul drept roman trecut prin filiera bizantină și ortodoxă, și apoi așa-numitele „legi barbare“, care reprezintă lumea nouă, cuceritoare, a migrațiunilor, legile francilor salieni, ale burgunzilor în apus, ale lui Crum în Bulgaria, ale lui Ștefan Dușan în Serbia. În țările române au fost receptate numai legile romano-bizantine, revenindu-se astfel la obîrșiile civilizației noastre.

Apariția dreptului scris înseamnă o centralizare a cîrmuirii de stat, înlăturarea diferențelor locale ale dreptului consuetudinar, care caracterizează perioada fărâmițării feudale. Dreptul consuetudinar, denumit „obi-ceiul pămîntului“, deși legat de organizația obștilor țărănești și de aceea a domeniului feudal cu imunitate, a persistat în țările române de-a lungul întregii perioade feudale, totuși temperat de principiile generale ale dreptului scris. Pe măsură ce centralizarea statului feudal face progrese, dreptul scris, aplicarea lui lărgită, se întinde și se adîncește. Pînă în veacul al XVII-lea, legea scrisă în Țara Românească și în Moldova se rezumă la așa-numitul Nomocanon, adunare de hotărîri ale sinoadelor, legi bizantine extrase din codicele lui Justinian, și ale altor împărați, reguli morale, monastice și laice.

Nomocanonul cuprinde împreunate texte de drept canonic, drept civil (în special privitor la moșteniri), drept penal (pedepsirea furturilor, încălcărilor, uciderilor). El se prezintă sub forma mai multor culegeri, care toate derivă din scrierile bizantine, unele foarte simple: *Pravila sfinților apostoli Petru și Pavel*, apoi *Pravila sfântului Vasile cel Mare* și, cea mai completă, *Sintagma lui Matei Ulastares* (alcătuită în grecește la Salonic, în secolul XIV, tradusă curînd după aceea în slavonește). Copierea, în text slavon, a acestor pravile în țările române, înseamnă includerea lor în literatura slavo-română și corespunde cronologic cu primele încercări de centralizare a statului, în a doua jumătate a secolului al XV-lea.

În Țara Românească, în 1452 primul nomocanon slav a fost copiat de un laic, Dragomir grămăticul, din porunca domnului țării, Vladislav II¹; în Moldova din domnia lui Ștefan cel Mare posedăm două copii de pravile slavone, din anii 1472 și 1495². În veacul al XVI-lea se tipărește la Tîrgoviște, în 1544, *Pravila sfinților apostoli*, ca anexă la *Molitvelnic*³.

Tipărirea pravilei slavone cu caracter bisericesc și laic („Toate poruncile pentru preoți și pentru oamenii mireni“) arată necesitatea de a răspîndi legea stăpînirii în toate colțurile țării. Aceluiași curent de centralizare prin lege i se datorește traducerea timpurie a pravilei în românește, înaintea altor feluri de scrieri. Dacă apariția legilor în românește înseamnă o extindere a puterii centrale, domnești, și a oligarhiei boierești ce cîrmuia țara împreună cu dînsul, în același timp ea dă dreptul celor judecați, lipsiți de privilegii, să știe cum și de ce sînt judecați, punîndu-se o limită abuzului celor puternici. Acest drept esențial al cunoașterii legii a fost cerut nu de țărani dependenti, care, ca mai înainte, rămîn dependenti de stăpînii lor, de alte pături populare. El apare ca o izbîndă a orășenilor, a micii boierimi, clasele sociale pe care le aflăm mereu, în secolul al XVI-lea, la temeliiile începutului scrisului în limba română.

În stadiul actual al cunoștințelor noastre despre dreptul scris în limba română în veacul al XVI-lea, posedăm patru texte de pravilă din acea epocă. Cele trei dintîi sînt strîns înrudite între ele: în așa-numitul *Codice de la Ieud* (în Maramureș) s-a păstrat un fragment de pravilă tipărită în românește, fără început și sfîrșit, cuprinzînd pravila denumită „a sfinților apostoli“. Textul, după limbă, este evident tradus din slavonește, iar litera este aceea a tipografiei diaconului Coresi din Brașov, și anume din anii 1570—1580⁴.

A doua pravilă românească, de astă dată e vorba de un manuscris, este cea din *Codicele Neagoianus*, copiat de popa Ioan din Sîmpietru, de lîngă Brașov, în anii 1620—1621⁵.

¹ A. A. Soloviev, *Importanța dreptului bizantin în Balcani*, (sîrbește) în „Godišnic N. Ciupîța“, XXXVII, 1928.

² Cf. Al. Grecu (P. P. Panaitescu), *Începuturile dreptului scris în limba română*, în „Studii“, VII, 1954, 4, p. 206.

³ I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, p. 28—29.

⁴ *Pravila sfinților apostoli*, în colecția de texte facsimilate, ediția I. Bianu, *Texte de limbă din secolul al XVI-lea*, București, 1930.

⁵ C. A. Spulber, *Cea mai veche pravilă românească*, 1930.

100
ИША НАДА МАКИНА. ОБЪЯТЪВЪ. СЛѢ
ЩЕХОЩЕШИ ПОЗНАТИ ТПОЕЪЪ.
ДЕВЕРЬ СЕКОУНАШИ ТЕЛСТЕ ДУМНЕ
ЪЪЪ. И КАКОЕ ПОКЛАНѢТНЕСА
ЕМУ. ШИ КОУ ЛЕТЕ АН СЕРКИНА
ЛОУИ. СЛЫШИ И ВЪ НИИ РАЗУ
НО. АСКОУАТЪ. ШИ АМИНТЕ
РЦЕЛЕСЪНДОУ. И ОУ ВЪ СЕИ ИСТИН
НО СОДА ИЕНА НЕ ТГО АХА. ШИ
СЕШИИ КОУ АДЕВЪРЪ. ПРЕТАТЪ.
ШИ ПРЕФИЮЛЬ. ШИ ПРЕДОУХЪ СФАТЪ.
ЕДИ СЪЪ ЕДИНОХОПѢНІЕ, ОУ
ИИИЪ. ОВРЪРЕ. ЕДИНА ПРѢ
ИХАРЪ. О ПРѢ РЦЕЛПЪХНЕ.
ЕДИНА СИЛА, ОУХПЪРЕ. И ВЪ
ОУ БО О ПРѢ ЖЕ ВЪ КЪ. КЪНУ
ЛЕПІЕ. ОУНУ МАНИ ПТЕ ДЕВѢТЬ.
О ВЪ ЖЕ ПОВѢЦЪ. ШИ АЛПЪ. ДУПЪ

Fig. 4. *Nomocanon*. Ms. slave 692, p. 190.

Titlul pravilei este în acest manuscris : „Pravila sfinților părinți 318 după învățătura marelui Vasile“. Textul, tot în grai ardelenesc, este aproape identic, în unele locuri cuvînt cu cuvînt, cu cel tipărit de Coresi, totuși materia este așezată altfel și în copia din *Codex Neagoianus* se află intercalat un pasaj destul de lung, care lipsește din cartea tipărită (între altele o indicație despre pedeapsa celui „ce va face fecior cu roaba lui“). Această pravilă nu este o copie după cartea tipărită de Coresi, ci o copie, tot ardelenescă, de la începutul secolului al XVII-lea, după un izvor comun, anume prima traducere românească a *Nomocanonului*.

A treia copie a *Nomocanonului românesc*, fostă în posesia slavistului I. Bogdan, a fost scrisă, după aspectul paleografic, pe la începutul secolului al XVII-lea, dar limba foarte arhaică dovedește că este vorba de transmiterea unui text din a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Acest *Nomocanon* este intitulat : „Pravilă de ispravă oamenilor și de toate păcatele și greșalele“ și e scrisă în grai moldovenesc. (Folosirea curentă a lui *dz* : *dzice*, *dzile* ; reducerea diftongilor : *arman* etc., particularitatea trecerii lui *u* la *o* : *domnedzeu*, *dobitocol*.) Începutul acestui *Nomocanon* (f. 4—7) cuprinde partea care lipsește din cele două texte ardelenesc amintite mai sus, deoarece nici unul din ele nu a păstrat foile de la început, dar ceea ce urmează, cu unele mici deosebiri, este identic în cele trei manuscrise.

Nu avem a face numai cu un izvor slav comun, ci cu aceeași traducere românească a *Nomocanonului*, de la care derivă toate cele trei copii ⁶.

Originalul slav al acestei traduceri românești e cunoscut, anume *Pravila slavonă*, de redacție sîrbească medievală, o traducere din grecește, datînd din secolul XIV ⁷. În versiunea moldovenească a acestui *Nomocanon* s-au adaus cîteva pasaje de interes local, care lipsesc în originalul slav și probabil și în arhetipul românesc. Astfel, s-au adăugat anumite sancționări ale faptelor curente din viața socială a vremii : pedepse pentru svadă, clevețire, mărturie strîmbă, furt de vite, furt în piață, furtul de găină, a mînca și a bea împreună cu armenii (în versiunea ardeleană : cu latinii).

Oricît de reduse ar fi aceste adause locale, ele sînt dovada unei creații juridice românești în secolul al XVI-lea.

Față de această constatare, cu atît mai mult se pune întrebarea asupra locului unde s-a tradus întîia pravilă în românește, adică textul comun din care derivă cele trei amintite : două ardelenesti și unul moldovenesc. Socotim că traducerea după originalul slav s-a făcut în Moldova și a fost apoi copiată în Transilvania și nu invers, pentru următoarele motive : legea scrisă fiind un instrument al cîrmuirii de stat, apariția pravilei în românește era o nevoie mai stringentă în Moldova, țară cu cîrmuire românească, decît în Transilvania, condusă de o nobilime catolică, de origine străină.

Preocupările pentru redarea legilor scrise în românește în Moldova, în această epocă, se arată și din alte scrieri, independente de „Pravila de ispravă oamenilor“, de care am vorbit.

⁶ Al. Grecu, *op. cit.*, p. 223.

⁷ Ed. St. Novacovici, în „Starine“, VI.

În 1581 s-a scris, din porunca lui Eustatie, pe călugărie denumit Eremia, fost episcop de Roman, o pravilă voluminoasă (708 pagini)⁸, redactată de Lucaci, care se intitulează ritor și sholastic (adică profesor la o școală mai înaltă), pentru a fi dăruită bibliotecii mănăstirii Putna. Pravila întocmită de Lucaci cuprinde *Nomocanonul* pe care l-am întâlnit și în cele trei texte studiate mai sus, dar într-o traducere total independentă. În plus, se adaugă diferite texte din pravile ce privesc gradele de înrudire, în vederea opreliștei la căsătorie și la drepturile de moștenire, precum și două compilații de hotărâri ale sinoadelor și extrase din legiuiri, intitulate *Pravila mare* și *Pravila mică*.

Unele capitole din manuscrisul lui Lucaci ritorul sînt scrise numai în slavonă, altele în slavonă cu traducerea respectivă în românește, sub fiecare rînd slavon, în sfîrșit, o pravilă denumită „a sfinților oteți, după învățătura a marelui Vasilie“, numai în românește⁹.

Alegerea textelor juridice de tradus în românește nu este întâmplătoare în acest codice: sînt lăsate numai în slavă acele părți ce privesc înaltul cler, liturghia și textele de teologie: rînduiala alegerii episcopilor, spovedania, legile sinoadelor ecumenice, pentru că se adresau unor oameni cărturari în slavonă. În schimb, micile delictе de furturi, de svadă, drepturile de moștenire, purtarea popilor (care nu mătură biserica) sînt tălmăcite în limba poporului. Sensul acestei deosebiri este limpede: traducerea legilor în românește s-a făcut în interesul acelor pături sociale care nu știau slavonește, dar cereau drepturi, între altele, dreptul de a fi judecați după o lege pe care s-o poată înțelege (e vorba de mica boierime, de orășeni, de noua boierime ridicată la avere prin exploatarea moșiilor în vederea vînzării produselor pe piață). Faptul că această mișcare pentru limba română atinge și legile, care, înainte de toate privesc interesele interne, relațiile populației cu cîrmuirea țării și a bisericii ortodoxe, este o dovadă că întreaga mișcare are rădăcini interne și privește un moment din istoria socială a celor trei țări române.

Cea dintîi lege tradusă în românește, probabil în Moldova, și-a găsit locul între cărțile tipărite de diaconul Coresi la Brașov. Acest fapt este semnificativ: opera tipografiei românești din acel oraș nu provine de la o centrală de propagandă luterană, ci de la nevoile comune ale societății românești, așa cum se manifestau în acea epocă. Legea nu poate fi rezultatul unei acțiuni de propagandă externă, ci principial reprezintă un stadiu al dezvoltării statului și a societății¹⁰.

Cărțile religioase. Istoricul cărților religioase românești în a doua jumătate a secolului al XVI-lea nu se reduce la cele tipărite de Coresi la Brașov. În genere, în această vreme se poate vorbi de apariția în românește a mai multor cărți bisericești în toate țările locuite de români. Cercetînd circulația acestor scrieri în limba poporului nostru, se constată că, deși traduse din slavonește în locuri depărtate unele de altele, în Moldova, Țara Românească și Transilvania, ele au avut o arie de răspîndire foarte

⁸ Manuscrisul slav nr. 692 al Bibliotecii Academiei R.P.R.

⁹ *Ibidem*, f. 204—210.

¹⁰ Al. Grecu, *op. cit.*, p. 225—228.

vastă. Atît de mare era atunci necesitatea de a se procura cartea românească, încît o scriere tradusă în Moldova își găsea calea, prin copişti, în Transilvania și în Țara Românească sau invers. Avem de-a face cu un curent general.

Prima carte moldovenească ce ilustrează această afirmație este traducerea *Cazaniilor* atribuite patriarhului Calist de Constantinopol, cunoscute și sub titlul de *Carte de învățătură*. Se știe că ea a fost tipărită la Iași, în 1643, sub îngrijirea mitropolitului Moldovei Varlaam. Pînă acum nu s-au studiat izvoarele *Cazaniilor* lui Varlaam, dar se poate afirma că mitropolitul moldovean a folosit unele „învățături“ traduse anterior în limba română, cum sînt cele cuprinse în așa-numitul „Codice Drăganu“ de la Cluj, manuscris din anii 1630—1635, copie după altul mai vechi, de la sfîrșitul veacului precedent¹¹.

În Transilvania, în 1680, popa Ursu din Cotigleatu, aproape de Beiuș, în Bihor, copiază *Cazania lui Calist* tradusă în românește. Din studiul amănunțit al profesorului Atanasie Popa¹², rezultă că manuscrisul popei Ursu are mai mult de jumătate din numărul cazaniilor copiate, identice cu cele cuprinse în *Cartea de învățătură* a lui Varlaam, altele însă diferă. Acest fapt, împreună cu lipsa numelui lui Varlaam din postfata popei Ursu, arată că preotul din Bihor a folosit un text românesc tradus mai înainte de publicarea *Cazaniilor* lui Varlaam, de care s-a folosit și acesta din urmă pentru alcătuirea cunoscutei sale cărți tipărite la Iași. Existența acestei *Cazanii* românești din veacul al XVI-lea este atestată de post-fața popei Ursu din Bihor, la *Cazania* copiată de dînsul :

„Arădui-am a scrie această carte în luna lui Indria în I-a zi și o am sfrășit în luna lui cuptoriu în 23 de zile, anul domnului 1680... eu, popa Urs din Cotigleatiu, de pre părinți din Topa de sus și de născut din Dușești și lăcuioriu în Cotigleatiu, am scris această carte ce să chiamă Păucenie, dintru Păuceniile lui Io Alixandru vodă din Țara Moldovei“¹³.

A existat deci în Moldova o veche traducere a *Cazaniilor*, o traducere patronată de domn, al cărui nume apare în titlu sau în dedicație. În Moldova au domnit mai mulți voievozi cu numele Alexandru, dar aici nu poate fi vorba decît de Alexandru Lăpușeanu, căci domnii din secolul al XV-lea cu acest nume sînt prea timpurii pentru a li se putea atribui vreun rol în legătură cu scrierea cărții bisericești în românește, iar cei ce au urmat lui Lăpușeanu cu numele Alexandru (Alexandru Movilă, Alexandru Coconul, Alexandru Iliăș) au fost palide figuri trecătoare pe tronul Moldovei, domnind fiecare numai puține luni, în vremuri tulburi de războaie civile și externe, cu năvăliri turcești, tătărești și polone.

În schimb, Alexandru Lăpușeanu a domnit timp mai îndelungat (1552—1561 ; 1563—1568), a fost un sprijinitor al culturii bisericești. Contemporan cu diaconul Coresi, cu activitatea acestuia la tipografia din

¹¹ N. Drăganu, *Manuscrisul liceului grăniceresc G. Coșbuc*, în „Dacoromania“, III, 1924, p. 472—508.

¹² At. Popa, *Texte vechi în Cazania lui Varlaam. Codicele Drăganu și codicele sibian*, manuscris folosit prin amabilitatea autorului.

¹³ Textul după At. Popa, *op. cit.* („păucenie” înseamnă, în slavonă „învățătură”).

Brașov, Lăpușneanu a cîrmuit Moldova în conflict aproape permanent cu marea boierime (conflict terminat cu masacrul boierilor) și de aceea era în situația de a da mai degrabă ascultare nevoilor culturale ale păturilor mai de jos, promovînd scrisul în limba română.

Fapt semnificativ pentru înțelegerea populară și general românească a fenomenului apariției scrisului în limba română, *Cazania* lui Alexandru vodă din Moldova, deși a rămas în manuscris, a străbătut în copie și în Transilvania, tocmai în Bihor.

Se știe că domnia lui Alexandru Lăpușneanu în Moldova a fost întreruptă de cîrmuirea în această țară a principelui grec protestant Iacob Heraclide Despot (1561—1563). Încercînd o operă de civilizație occidentală în statul cîrmuit de dînsul (școală superioară, opere artistice), s-a gîndit și la înființarea unei tipografii de cărți românești la Suceava. Această tipografie urma să publice cărți românești în limba poporului, nu fără nădejdea de a introduce prin ele învățăături ale Reformei. Despot nu s-a adresat pentru aceasta lui Coresi, care-și începea tocmai pe atunci opera de tipograf, probabil pentru că nu avea încredere într-însul, ci s-a îndreptat spre centrele de cultură luterană din Germania.

Ioan Ungnad, fruntaș luteran din Germania, sfătua pe Despot să publice Evanghelia în limba română, în caractere chirilice; la cererea domnului Moldovei, Ungnad trimite în această țară pe Wolfgang Schreiber cu cărți tipărite în slavonă spre a servi de model noii tipografii. Despot, însă, bănuind pe Schreiber de spionaj în favoarea principelui Transilvaniei, cu care era învrăjbit, îl arestează și-l trimite prins la Constantinopol sultanului turcesc¹⁴. După punerea sa în libertate, Schreiber vinde cărțile tipărite aduse de dînsul din Germania, anume *Evanghelia și Concordanțele Scripturii (Locis communibus s. scripturae)*. Aceste scrieri, afirmase el unui prieten din Turcia, fuseseră tipărite în Germania, prin grija lui Ungnad, în limba slavonă și urmau să fie difuzate (nu traduse — *n.n.*) în Moldova.

După vînzarea lor la Constantinopol, „le citeau și turcii, pentru că erau scrise cu literă chirilică“¹⁵.

„Turcii“, care, după informația ce provine de la Schreiber, citeau cărțile tipărite cu alfabet slavon, erau, credem, sîrbii, bulgarii și românii, care locuiau în imperiul turcesc. Aceste informații despre cărțile tipărite în Germania pentru Despot vodă al Moldovei sînt neclare. Este sigur că s-au tipărit în unul din centrele protestante germane niște cărți destinate lui Despot, ca modele, deci într-un număr relativ redus de exemplare, ce urmau să fie sporite, prin lucrările tipografiei proiectate de domnul Moldovei în capitala sa. Scrisoarea prietenului lui Schreiber afirmă că scrierile aduse de acesta din urmă erau în slavonește și că urmau să fie difuzate în Moldova. Nu e de crezut că un principe protestant, Despot vodă, să fi încurajat, cu ajutorul protestanților din Germania, difuzarea cărții bisericești în limba slavonă. Scrisoarea prietenului lui Schreiber va fi luat drept cărți în limba slavonă volumele scrise cu chirilică, confundînd limba cu alfabetul. În orice caz, Ungnad, care era inițiatorul tipăririi în Germania

¹⁴ Hurmuzache, *Documente*, II—1, p. 445—446, 451, 459—460.

¹⁵ Martin Crusius, *Turco-graeciae libri*, Bassel, 1584.

a cărților destinate lui Despot vodă vorbește clar de traducerea în limba română (walaschische Sprach) a Evangheliei¹⁶.

Socotim că s-au comandat întâi în Germania câteva cărți, unele din ele în românește, după modelul cărora urma să lucreze tipografia care se punea la cale în Moldova. Dacă lucrurile stau așa, dacă, precum socotim, s-au tipărit în Germania cărți românești, astăzi deocamdată pierdute, atunci Despot vodă și sfetnicii săi trebuie să fi trimis acolo manuscrisele după care urmau să se tipărească. Schreiber sosi în Moldova cu cărțile gata tipărite în decembrie 1562, când Despot împlinea abia un an de domnie. El n-a avut vreme să inițeze și să ducă la bun sfârșit o acțiune de traducere nouă a cărților bisericești și a folosit, pentru a fi imprimate în Germania, probabil la Tübingen, manuscrisele vechilor tălmăciri românești ale cărților bisericești alcătuite în Moldova în prima jumătate a secolului.

Despre o traducere moldovenească a Evangheliei în acea epocă avem informații precise, așa cum s-a arătat mai sus¹⁷. O dată mai mult se vedește, de astă dată pentru Moldova, că Reforma a găsit în țările române traduceri vechi ale cărților bisericești în limba populară, datorite unui curent cultural intern. Luteranii și calvinii au căutat să întrebuițeze aceste cărți în favoarea propagandei lor, dar nu au fost nicidecum promotorii traducerii lor.

Și după acest scurt intermediu luteran al domniei lui Despot vodă în Moldova (mai puțin de doi ani), ca și înainte de acesta, cărțile bisericești în românește au continuat să circule în țară, fără nici o opreliște din partea cîrmuirii. Însuși domnul țării le citea și le folosea: în biblioteca lui Petru vodă Șchiopul (1574—1579; 1582—1591) adusă de el din Moldova în exilul său din Tirol, se afla, conform inventarului: „O carte in folio, legată în atlas roșu, Psaltirea lui David, tradusă din slavonă în limba moldovenească“ (Psalter Davits aus den schlavonischen in die moldavische Sprach gezogen). Este posibil ca să fie vorba de *Psaltirea* tipărită de Coresi sau poate de un manuscris. În inventarul averii lui Petru Șchiopul mențiunea acestei *Psaltiri* românești este urmată de încă trei cărți bisericești, fără a se indica în ce limbă sînt scrise: *Apostolul* (der Apostol Geschicht), încă o *Psaltire* și *Rugăciunile Doamnei noastre* (Gebet unser lieben Frauen), toate trei într-un format mai mic (in quarto)¹⁸.

De vreme ce limba în care e redactată cartea se indică numai la cea dintîi, sîntem în drept să conchidem că indicația este valabilă și pentru cele următoare, altfel s-ar fi arătat deosebirea.

În vremea celei de-a doua domnii a lui Petru Șchiopul (1582—1591), era mare logofăt în Moldova un boier Lupu Stroici, care își zicea și Luca Stroici. După retragerea din scaun a patronului său, el rămâne exilat în Polonia, pînă la venirea la domnie a familiei Movileștilor, în 1595, când se întoarce în țară și-și recapătă demnitatea de mare logofăt. În vremea cînd stătea în Polonia, Stroici a făcut acolo cunoștință cu un scriitor anume

¹⁶ Hurmuzachi, *Documente*, II—1, p. 445.

¹⁷ Vezi mai sus, Partea a III-a, capitolul 1.

¹⁸ Hurmuzachi, *Documente*, XI, p. 555.

Stanislaw Sarnicki, autor al unei istorii a Poloniei și al unei colecții de legi intitulate „Statutele și metrica privilegiilor coroanei” (se înțelege ale coroanei polone), publicată în limba țării, la Cracovia, în 1597. La sfârșitul cărții se află reproducă în limba română, cu litere latine, rugăciunea Tatăl nostru, comunicată autorului de Lupu Stroici, cu patru ani înainte, în vremea dietei din Varșovia.

Încercarea lui Stroici de a aplica alfabetul latin la scrierea limbii române este un fapt cultural interesant: el s-a călăuzit de valoarea fonetică a literelor folosită pe atunci în scrierea limbii polone: *v—w, ț—c, c—k, ș—ss, î, ă—e sau i, ci—cz* (swincaskese numele teu... Penia noastre scioase de noai astee dei... Ke ie a ta inperecia ssi putara ssi cinstia în veczj vecilor). S-a dovedit că Stroici a transcris după un text aflător într-una din cărțile românești tipărite de Coresi, care erau așadar în mâinile boierilor moldoveni¹⁹.

Publicarea acestei rugăciuni românești este însoțită în cartea lui Sarnicki de un comentariu privitor la limba română: aceasta este limba italiană cea veche, alterată acolo, în Italia, de influența goților și a vandalilor, cuprinde arhaisme, care nu sînt nici latine, nici italiene, precum și influențe ale limbii polone.

B.P. Hasdeu, care a fost descoperitorul acestui text, socoate că și comentariul a fost redactat tot de Stroici, de vreme ce Sarnicki nu știa românește, și de aceea numește pe boierul moldovean; „părintele filologiei latino-române”. În orice caz, el avea asemenea preocupări, de vreme ce chiar numele său, pe acte slavone, îl scria cu litere latine²⁰.

Tot în a doua jumătate a secolului al XVI-lea constatăm și în Țara Românească copierea și folosirea cărților religioase în românește. Deocamdată ne putem referi la un singur manuscris, din cercetarea căruia se pot trage concluzii interesante. *Evanghelia* în românește copiată în 1574 de gramăticul Radu din Mănăcești, lângă Rușii de Vede, se află acum la British Museum din Londra²¹. Scribul muntean a transcris această carte din porunca lui Pătrașco vodă, viitorul domn Petru Cercel, care pe atunci se afla în exil, în insula Rodos. Este de observat că un membru al familiei domnitoare muntene, un om învățat în limbi străine, preferă să citească *Evanghelia* în românește decît în slavonă. Avem a face cu o copie comandată de un exilat pentru uzul său personal.

În postfața alcătuită în slavonește de Radu din Mănăcești la această *Evanghelie* în românește, pe lângă unele date autobiografice, el prezintă astfel activitatea lui de gramătic: „Am scris multe cărți sfinte dumnezești și anume: Tetravanghele și sfinte Psaltiri și Penticostare și Minee și Ohtoihuri și Trioduri și Metafraste (viețile sfinților) și Pravile și Tipicoane („razumnice”) și Sfinții apostoli, căci am scris multe, mari și mici și am pătruns în adîncurile sfintelor scripturi, cît nu se poate cugeta cu mintea omenească”²².

¹⁹ D. Mazilu, *Diaconul Coresi*, București, 1941.

²⁰ B. P. Hasdeu, *Luca Stroici*, București, 1864.

²¹ Idem, *Manuscrisul românesc din 1574, aflător în Londra, la British Muzeum*, în „Columna lui Traian”, VII, 1882, p. 48 și urm.

²² *Ibidem*, p. 54—56, textul slavon și traducere (corectată de noi).

Se pune întrebarea, în ce limbă au fost scrise toate aceste cărți bisericești, pe care le-a copiat Radu din Mănicești? O parte dintre ele sînt în slavonește și se păstrează pînă azi în bibliotecile mănăstirești (sau provenind din ele) din Serbia și din Bulgaria ²³.

Grămăticul Radu nu face nici o deosebire între scrierile slavone și cele românești, de vreme ce munca lui era aceeași: el nu traducea, ci copia. Faptul că nu remarcă în postfața *Evangheliei* că transcrierea în românește formează un lucru nou, deosebit de munca sa de pînă atunci, dovedește că pentru el copierea în românește alcătuia un meșteșug obișnuit. Așadar, sîntem în drept să conchidem că o parte din scrierile bisericești înșirate în postfața *Evangheliei* erau manuscrise românești.

Originalul *Evangheliei* în limba română, izvodul, după care a copiat Radu din Mănicești, a fost identificat: el nu este altul decît *Evanghelia* tipărită de Coresi la Brașov, în 1560—1561 ²⁴. Cartea aceasta, după cum s-a arătat mai sus, a însemnat un moment deosebit în istoria culturii românești; ea nu a fost o scriere ardelenască, legată de împrejurările din țara de peste munți, ci apariția și răspîndirea ei trebuie explicate prin nevoile întregului popor. Nici în domeniul literaturii religioase nu am trăit o istorie a culturii ardelenesti separată de aceea a Țării Românești și a Moldovei. Receptarea cărților coresiene în aceste două țări românești este o dovadă că în general a fost o cultură unitară, în care se încadrează și fenomenul înlocuirii limbii slavone cu cea românească.

Cronicile. Istoriografia sub forma cronicilor (înregistrarea cronologică a faptelor) constituie specificul exprimării intereselor și a felului de a vedea al claselor stăpînitoare din perioada feudală. Cronicile sau letopisețele povestesc în primul rînd războaiele, actele de vitejie ale membrilor clasei nobililor, apoi faptele evlavioase ale acelorași și ale domnilor susținuți de dîșii. Ca atare, cronicile din țările române din veacurile XV—XVI au fost redactate în slavonește, limba oficială a stăpînilor.

În Moldova, șirul cronicilor slavone se oprește pe la 1585, în a doua domnie a lui Petru Șchiopul, după care urmează o întrerupere în activitatea istoriografică, pînă către anii 1630—1635, cînd se alcătuiește *Letopisețul moldovenesc al lui Eustatie logofătul*, în limba română ²⁵.

În Țara Românească se constată de asemenea o serie de cronici care urmează una după alta, în secolul al XVI-lea, redactate în slavonește. Deși aceste scrieri istorice nu s-au păstrat în limba originală, ele se pot reconstitui din textul traducerii lor în românește, intercalată în compilația denumită *Letopisețul Cantacuzinesc*.

Cronicile slavone muntenești se încheie cu anul 1591, data căderii lui Mihnea Turcitul ²⁶.

²³ Šafarik, *Geschichte der südslavischen Literaturen*, III, Praga, 1865, p. 126—127.

²⁴ *Tetraevanghelul lui Coresi*, ediția Florica Dimitrescu, București, 1963.

²⁵ Grigore Ureche, *Letopisețul țării Moldovei*, ESPLA, ediția a II-a, București, 1958, introducerea de P. P. Panaitescu, p. 24—25.

²⁶ P. P. Panaitescu, *Inceputurile istoriografiei muntene*, în „Studii și materiale de istorie medie”, V, 1962, p. 206—209.

Spre deosebire de dezvoltarea istoriografiei moldovenești, în Țara Românească prima cronică în românește se scrie mai devreme datorită unor împrejurări speciale de ordin politic. Epopeea eroică a luptei pentru scuturarea jugului otoman, urmată de aceea pentru unirea celor trei țări românești, sub steagul lui Mihai Viteazul, a necesitat ruperea vechilor forme ale istoriografiei.

De lupta condusă de Mihai vodă erau legate păături sociale mai largi decît acelea care știau și cultivau limba slavonă. Lupta împotriva turcilor era populară, o îmbrățișau toți care sufereau de pe urma ei. Boierimea mică, orașenii, intelectualii satelor, care transmiteau neștiutorilor de carte cele citite de ei, aveau nevoie să cunoască faptele bătăliei în mijlocul căreia se aflau.

Astfel precum istoriografia slavonă în Moldova apare ca o urmare a luptei conduse de Ștefan cel Mare, începuturile istoriografiei în românește sînt legate de figura lui Mihai Viteazul, de opera istorică a vremii lui.

Mihai Viteazul a avut o cronică oficială redactată în cancelaria lui, sub supravegherea marelui logofăt, în special în vremea cînd această demnitate era ocupată de boierul Teodosie Rudeanu. Cronică aceasta avea scopuri practice, servea de instrument diplomatic, arătînd meritele pentru lumea civilizată a luptei conduse de domnul muntean. Tradusă în latinește din polonă, o regăsim în însemnările diplomatului Petre Grigorovici, trimis la curtea imperială, precum și în mîna solului polon Andrei Taranovschi și în scrisoarea adresată de Mihai ducelui de Toscana. Cronică cuprinde faptele istorice, de la începutul domniei pînă la anul 1600 (plecarea lui Mihai ca refugiat la curtea imperială). Originalul scrierii nu s-a păstrat, dar din prelucrarea latină a silezianului Baltazar Walther rezultă că acest original a fost redactat în cancelaria domnească în limba română, după cum afirmă cu precizie acest scriitor străin²⁷.

Această cronică scrisă sub supravegherea domnului nu era destinată numai străinătății, ci mai ales cititorilor interni, spre a cunoaște și a sprijini opera de eliberare politică a țării condusă de Mihai.

Afară de cronică oficială a lui Mihai Viteazul mai este încă o cronică a faptelor și domniei lui, tot în românește și tot contemporană, dar cu atitudine politică deosebită și o redacție independentă de cea dintîi, așa-numita *Cronica Buzeștilor*, intercalată mai tîrziu în compilația de cronici muntene, întocmită la sfîrșitul veacului al XVII-lea²⁸. De fapt, nu este vorba de istoria și genealogia acestei familii de boieri olteni, ci tot de cronică domniei lui Mihai Viteazul, văzută însă prin prisma intereselor și vederilor Buzeștilor. Ei voiau să arate țării că biruințele împotriva turcilor și Bathoreștilor, acțiunile diplomatice, alianțele cu Transilvania, cu Moldova și cu împăratul s-au făcut prin membrii familiei Buzeștilor; ei și

²⁷ P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 209—211 și Dan Simonescu, *Cronica lui Balthazar Walther*, în „Studii și materiale de istorie medie”, III, 1959, p. 7—100. I. C. Chițimia, *Unele considerații în legătură cu originalul cronicii lui Mihai Viteazul*, în „Romanoslavica”, VI, 1962, p. 27—40 crede că această cronică a fost redactată în slavonește. În realitate, slavonismele din textul latin al lui Balthazar Walther se datoresc textului intermediar polon.

²⁸ Cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 211—213.

numai ei au fost credincioșii lui Mihai, tot ei i-au salvat viața. Din analiza compilației amintite rezultă că această cronică boierească se oprește o dată cu povestirea cuceririi Moldovei, după care se termina brusc, iar compilația istoriei Țării Românești face apel, pentru faptele care urmează, la alte izvoare. Se înțelege ușor de ce *Cronica Buzeștilor* a fost oprită: boierii n-au vrut să mai fie legați de căderea lui Mihai; ei trecură, inclusiv Buzeștii, de partea învingătorilor.

Cronica Buzeștilor a fost scrisă în românește, după cum rezultă din analiza limbii; ea nu cuprinde slavonisme, nu are, ca topică și sintaxă, formele deosebitoare ale traducerilor din slavonă. A fost scrisă românește pentru că se adresa celor mai mulți, cîți o știau citi, celor legați de faptele lui Mihai vodă, din faima căruia pretindeau și ei o parte.

Așadar, în a doua jumătate a veacului al XVI-lea se poate observa o dublă simultaneitate: începutul cărților tipărite în românește, al legislației și al istoriografiei în aceeași limbă, iar pe de altă parte apariția acestor scrieri, sau măcar folosirea lor în același timp, în toate cele trei țări românești. Toate acestea formează o dovadă peremptorie că începuturile scrisului în limba română sînt un fenomen comun celor trei țări, legat de dezvoltarea lor socială și politică.

Scrisul de cancelarie. Apariția scrisului românesc în cărți bisericești, în pravile și în cronici nu a însemnat încă biruința limbii poporului asupra celei slavone. Majoritatea cărților religioase folosite în biserică erau încă slavonești, și mai ales aproape totalitatea actelor de proprietate feudală emise de cancelariile domnești din Țara Românească și Moldova. La aceasta au contribuit teama de a cădea în erezie prin transpunerea cu greșeli a textelor religioase și teama de a nu fi îndeplinit toate formele străvechi pentru întărirea proprietății, ceea ce ar fi putut da naștere ulterior la contestații.

Totuși, și în acest domeniu se poate constata pătrunderea încă timidă a limbii poporului, anume în actele care nu erau destinate să rămîna: poruncile domnești în vederea unei cercetări sau execuții, zapisele (contracte de vânzare), care urmau să fie apoi confirmate de cancelaria domnească în slavonește, mărturiile date de boieri, care și ele se cereau întărite, scrisori etc. După o evaluare provizorie, cunoaștem, pentru a doua jumătate a secolului al XVI-lea, 44 de asemenea acte românești din Țara Românească și Moldova, ceea ce e destul de puțin, de vreme ce din aceeași epocă posedăm circa 1500 de acte slavone. De observat însă că din prima jumătate a secolului nu posedăm decît un singur act românesc („Scrisoarea lui Neacșu din Cîmpulung“).

Tot în românește, din a doua jumătate a secolului, scria Petre Șchiopul socotelile sale și ale curții, iar peste cîțiva ani, Mihai Viteazul scria instrucțiunile pentru solii săi, tot în românește²⁹. Boierii munteni, sătui de politica războinică a acestui domn care le leza interesele, scriu o scrisoare de trădare adresată boierilor pribegi în Moldova, în 1599,

²⁹ N. Iorga, *Documente noi, în parte românești, relative la Petru Șchiopul și Mihai Viteazul*, în „Analele Academiei Române”, XX, 1899.

cerîndu-le să intervină în Polonia pentru detronarea domnului muntean și înlocuirea lui cu Șimion Movilă. Scrisoarea, destinată desigur să fie distrusă, este redactată într-o frumoasă limbă românească: „...să fim suptu arepele luminatului măririi craiului leșescu, cum e și domnul Eremie voevoda cu țeara Moldovei, căce sîntemu toțu de o lége și de o limbă“³⁰.

Paralel cu scrierea acestor acte și însemnări românești din Țara Românească și din Moldova, în aceeași vreme și în Transilvania se ținea corespondență în românește, din care o parte s-a păstrat în fostele arhive ale orașului Bistrița, scrisorile primite de municipalitatea săsească de acolo din Moldova, din Maramureș, din satele românești ardeline învecinate. Toate aceste acte (afară de cîteva redactate în slavonește sau în latinește) sînt scrise în limba română, în graiurile specifice ale regiunilor din care provin³¹. Și în privința scrisorilor se poate deci vorbi de un paralelism între cele trei țări românești.

Scrisorile românești de la Bistrița sînt scrise în marea lor majoritate de oameni dintr-o stare socială mai modestă, cîmuitori aleși ai satelor, mici dregători de la vămi și din orașe, orășeni, preoți, oșteni. Se vede bine de aici care era baza socială a scrisului în limba română în veacul al XVI-lea. Schimbarea pe care o vom constata în veacul următor va fi lărgirea acestei baze sociale, cu consecințele ei în istoria culturii.

³⁰ Șt. Ștefănescu, *Știri noi cu privire la domnia lui Mihai Uiteazul*, în „Studii și materiale de istorie medie”, V, 1962, p. 175—194.

³¹ Al. Rosetti, *Lettres roumaines de Bistritz*, București, 1926.

Partea a IV-a

BIRUINȚA SCRISULUI ROMÂNESC
ÎN VEACUL AL XVII-LEA

SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL AL XVII-lea

De la sfârșitul secolului al XV-lea și în tot cursul celui următor, în cultura românească se dezvoltă, ca un fapt nou, scrisul în limba poporului, înlocuind treptat din rosturile sale limba slavonă. Totuși, oricât de important ar fi acest curent înnoitor în istoria țărilor române, el nu înseamnă încă biruința limbii române; în marea majoritate a bisericilor se citea încă liturghia în slavonește și tradiția religioasă, la noi în întreg evul mediu, influența producția culturală ca și scrisul de cancelarie. Cancelaria domnească în Țara Românească și în Moldova scotea la iveală numai privilegii și porunci în slavonește, actele redactate de boieri și pentru boieri se scriau tot în această limbă.

Pe de altă parte, se poate constata, în ultimile decenii ale veacului al XVI-lea și în primele decenii ale celui de-al XVII-lea, o oarecare stagnare, dacă nu o întrerupere a scrisului în românește. De la 1588 până în 1640 nu se mai tipărește nici o carte românească, iar în primele decenii ale veacului, după cronicile lui Mihai Viteazul, nu mai apar, nici în manuscris, opere originale în limba română¹. Socotim că această situație se datorește în parte reacțiunii slavo-ortodoxe, dar și împrejurărilor sociale și politice ale acestei vremi, străbătute de continue lupte interne și externe, împletite cu răscoale țărănești, atât în Transilvania, cât și în Țara Românească și în Moldova. Este adevărat că asemenea împrejurări s-au repetat și mai târziu, în decursul acestui veac, dar atunci noua boierime de latifundiar era solid înrădăcinată în pozițiile ei economice și politice.

Veacul al XVII-lea, în toate cele trei țări române, este caracterizat prin așa-numitul „regim nobiliar”. Cum s-a arătat mai sus, originile acestui regim datează din secolul precedent, dar expansiunea lui deplină se produce în sec. al XVII-lea. În această epocă, din rîndurile boierimii noi se desprind câteva familii bogate, devenite stăpîne ale vieții economice și ale cîrmuirii statului feudal. Oligarhia boierească și cea nobiliară în Transilvania își întemeiază buna stare, bogăția și puterea pe ruina și sărăcirea celorlalte clase și pături sociale. La sfârșitul veacului al XVI-lea, prin legătura lui Mihai Viteazul și prin măsurile asemănătoare din Moldova (în Transilvania, încă din epoca răscoalei conduse de Gheorghe Doja), țără-

¹ Cu excepțiile semnalate în capitolul următor.

nimea de pe domeniile nobiliare și mănăstirești fusese legată de glie, devenind astfel o clasă de robi². Pe munca acestora, adică pe claca executată de ei, pe rezerva seniorului, precum și pe dijmele în natură, se baza îmbogățirea boierilor. Produsele domeniilor, vitele și grânele, se vindeau pe piața internă și pe cea otomană (în special Țara Românească era denumită „grânarul împărăției”). Oricât de reduse ar fi fost prețurile de monopol oferite de turci pentru produsele moșilor, boierii erau totuși în câștig, deoarece nu investeau nimic în exploatarea lor agricole, la baza cărora stătea munca gratuită a șerbilor și pe deasupra se bucurau de scutiri de dări. În schimb, moșnenii și răzeșii, în obștile țărănești libere, nu produceau destul pentru a putea arunca pe piață un surplus de produse, rămas după plata îndatoririlor impuse de fisc și după consumarea celor necesare întreținerii proprii și a familiei. Ei nu puteau face față, în aceste condițiuni, cererilor de bani din partea statului feudal, care trecuse în acest veac de la economia în natură la cea în bani.

Exploatarea otomană, în această epocă, în care se oprise avântul cuceririlor turcești, apăsa tot mai greu asupra țărilor supuse. Cererile neconținute de bani ale imperiului de pe Bosfor, precum și mai ales, darurile obligatorii pentru demnitarii de la curtea sultanului și din provinciile vecine de la Dunăre, se resfrîngeau în fiscalitatea țărilor române, apăsînd asupra celor neprivilegiați, țărani liberi, cei dependenți, orașenii, așa-zisele bresle fiscale, slujitorii etc. Dependența economică a țărilor române față de Imperiul Otoman, alături de exploatarea feudală, au adus deopotrivă o încetinire, o stagnare a dezvoltării economice a acestor țări.

Ca urmare a acestor situații, moșnenii și răzeșii, precum și țărani liberi, așezați cu învoială pe moșiile boierești, se vînd cu copiii și urmașii lor, ca șerbi ai stăpînitorilor de domenii feudale; pămînturile obștilor libere cad, în multe locuri, sub stăpînirea boierilor.

Felul de exploatare al moșiilor boierești în secolul al XVII-lea diferă de cel din secolele precedente. În secolul al XV-lea, domeniul feudal se distinge prin imunitate, urmarea autarchiei economice. Domeniul era format din mai multe sate, toate într-un hotar, peste care nu puteau trece dregătorii domnești. Pe atunci cîrmuirea țării era o suzeranitate feudală, iar cîrmuirea efectivă a domeniilor bisericești și boierești o aveau stăpînii cu ceata lor de călăreți, păzitorii conacurilor întărite. Țărani dependenți întrețineau, prin munca și dijmele lor, pe stăpîni și pe oștenii acestora. În schimb, „regimul nobiliar” din veacul al XVII-lea se exercita într-un stat centralizat, autarhia economică și imunitatea politică dispăruseră, domeniul feudal nu mai era destinat numai întreținerii stăpînului militar, ci se transformase într-o întreprindere producătoare de venituri. Domeniile noi boierimi formau, ca și în veacul al XV-lea, latifundii, exploatarea se baza pe extinderea teritoriilor, precum și pe mulțimea satelor supuse, adică pe înmulțirea brațelor de muncă. Totuși deosebirea era esențială: domeniul

² Vezi capitolele privitoare la istoria socială în *Istoria României*, vol. III, București, 1964; D. Mioc, H. Chircă, Șt. Ștefănescu, *L'évolution de la rente féodale en Valachie et en Moldavie*, în „Nouvelles études d'histoire”, II, București, 1960, și P. P. Panaitescu, *Dreptul de strămutare al țăranilor în țările române*, în „Studii și materiale de istorie medie” I, 1956.

feudal din veacul al XVII-lea, cu producția destinată pieții, nu mai forma o unitate teritorială, ci satele aceluiași stăpîn se aflau risipite pe toată întinderea țării. Venitul stăpînitorilor nu se mai mărginea la dijmele în natură, ci acestora li se mai adăugau și produsele muncii de clacă a iobagilor, pe partea de moșie rezervată stăpînului. Este de observat că latifundiile vechii boierimi se împărțiseră și se înstrăinaseră, la sfîrșitul veacului al XV-lea, iar noul domeniu latifundiar era o creație a împrejurărilor din cel de-al XVII-lea secol.

Este ușor de înțeles că acest latifundiu de tip nou se formase prin aservirea satelor, foste comunități libere, precum și prin acapararea stăpînitorilor boierești mai mici. Latifundiarii boieri păstrează și adîncesc centralizarea statului, în favoarea lor. Ei alcătuiesc o oligarhie cuprinzînd un număr redus de familii, care ocupă pozițiile cheie ale cîrmuirii (marea bănie, vistieria, conducerea armatei). Oligarhia formează permanența și continuitatea în conducerea statului, domnii erau un element trecător. După înlăturarea vechilor dinastii, domnii din veacul al XVII-lea, ca și principii Transilvaniei, erau aleși din nobilime, fie niște palide figuri, instrumente ale oligarhiei ca Francis Rhedei, Acațiu Barceai Antonie din Popești, Istratie Dabija, Ștefan Petriceicu etc., fie chiar membri ai oligarhiei, Rackoștii, Brîncovenii (Matei și Constantin), Cantacuzinii etc. Membrii și conducătorii oligarhiei dispuneau de o vastă clientelă de dregători mici, de slujitori așezați pe moșiile lor. Dar, mai important decît toate, dispuneau de bani, de un tezaur de obiecte prețioase, într-o vreme cînd străvechiul și mereu înnoitul tezaur al domnilor era pe cale de epuizare³. Marile familii boierești aveau depozite de bani în băncile din Veneția, Austria și Germania. Cu acești bani boierii cumpărau în țară moșii, în Imperiul Otoman cumpărau pe marii demnitari turci, care întotdeauna erau de vînzare. Astfel se ajunge la schimbarea domnilor ce nu conveneau sau nu mai conveneau oligarhiei boierești, cu cazuri de-a dreptul paradoxale, ca acela al căderii și executării lui Brîncoveanu (cel care rezistase Cantacuzinilor cînd aceștia au vrut să arunce țara în război împotriva turcilor și totuși tot el a pierit ucis de aceștia la denunțul Cantacuzinilor)⁴. Dar averea lichidă a boierilor le mai deschidea o perspectivă: contactul permanent cu străinătatea, nu numai contactul comercial, ci și cel cultural, cu școlile, cu oamenii învățați din Italia, Polonia, Austria. Cei mai însemnați umaniști români din epoca pe care o studiem, Nicolae Milescu, Constantin stolnicul Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, au călătorit, au avut puncte de contact cu civilizația europeană. *Umanismul românesc din veacul al XVII-lea, măcar prin virfurile sale, a însemnat o încercare de integrare a culturii românești în cultura europeană*⁵.

Clasa orășenească n-a progresat în veacul al XVII-lea în ritmul început în veacul precedent, dar, ca urmare a creșterii pieții interne și în parte a celei externe se pot constata progrese în viața orășenească româ-

³ P. P. Panaitescu, *Tezaurul domnesc. Contribuție la studiul finanțelor feudale în Țara Românească și Moldova*, în „Studii”, 1961, nr. 1, p. 49—86.

⁴ *Istoria României*, vol. III, București, 1964, p. 219.

⁵ Vezi mai jos, capitolul 3.

nească. Ele se traduc în special prin înmulțirea masivă a breslelor, ceea ce înseamnă, firește, o diferențiere a meșteșugurilor ⁶.

La un moment dat, între 1620—1648 (data marelui război de eliberare a Ucrainei) Polonia a cunoscut o mare activitate producătoare de mărfuri agricole și meșteșugărești legată de comerțul maritim pe Marea Baltică. De înflorirea Poloniei stau strâns legate și țările române, în special Moldova, după cum spune contemporanul Miron Costin : „Că de au fostu cîndva vremi fericite acestor părți de lume, atuncea au fostu, plină Țara Leșească, oi dzice, de aur, la care pre acele vremi curea Moldova cu noi de negoț, cu cai, cu miere și aducea dintr-aceia țara aur și argint. Oi putea dzice că sărac nu se afla pre acele vremi, doară care nu-și vrea să aibă” ⁷. Firește, fraza din urmă a lui Miron Costin se referă la stăpînia de moșii și la negustori, nu la țărani, care nu erau luați în socoteală.

Consecințele pentru dezvoltarea culturală a situației sociale și economice schițate mai sus, sînt destul de clare : baza socială a culturii, a oamenilor cu știință și cu nevoie de carte, a crescut, la orașe, în mediul boierimii și al clientelei sale. Această cultură nu putea să se dezvolte decît pe calea biruinței treptate a scrisului în limba română. Boierimea nouă, cît și pătura orășenească, își întemeiau puterea pe relațiile deschise cu piața, în consecință aveau nevoie de un instrument de circulație internă generală, adică limba țării. Limba slavonă forma numai o tradiție a bisericii și a cancelariei, cu anumite rădăcini, despre care va fi vorba mai jos ⁸.

Umanismul românesc, pentru motive lesne de înțeles, a sprijinit scrisul în limba poporului, subliniind originea latină a limbii române. Asuprirea otomană, cea mai gravă problemă politică și socială, de care depindea însăși viața poporului român, își are repercusiunea în umanism. Principala idee călăuzitoare a umanismului în țările române este aceea a solidarității popoarelor civilizate, moștenitoare ale culturii clasice, împotriva barbariei.

Bineînțeles că în explicarea culturii românești din sec. al XVII-lea trebuie să ținem seamă de faptul că concepția asupra umanismului în acea epocă diferă de concepția actuală științifică.

Biruința limbii românești asupra celei slavone bisericești în acel veac devenise necesară, ca o consecință a dezvoltării societății, dar nu poate fi vorba de o schimbare primită cu pasivitate. Cum se va vedea mai jos, a fost nevoie de o luptă pentru dobîndirea ei, luptă a scriitorilor care și-au pus talentul în slujba creării unei limbi literare, dar și a pătrunderilor populare care cereau acces la cultură. Bineînțeles, considerînd lucrurile din acest punct de vedere, trebuie să admitem și să cercetăm și existența unor forțe sociale reacționare, resturi ale boierimii și ale clerului de odinioară, moștenitoare ale tradiției medievale.

⁶ Șt. Olteanu, *Producția meșteșugărească din Moldova și Țara Românească în sec. X—XVI*, în „Studii”, XV, 1962, p. 869—896.

⁷ Miron Costin, *Opere complete*, ediția P. P. Panaitescu, ESPLA, București, 1958, p. 119—120.

⁸ Vezi mai jos, capitolul 5.

PROGRESELE SCRISULUI ROMÂNESC ÎN PRIMA JUMĂTATE
A SECOLULUI AL XVII-lea

Încercarea unei reacții slavone. Deși în secolul al XVII-lea baza socială a culturii se lățește și cuprinde chiar boierimea cea mare, de tip nou, a cărei bună stare și putere se întemeia pe vânzarea produselor moșiilor, totuși, din cauza exploatării otomane care sărăcea țările supuse, ritmul progresului cultural se manifesta foarte încet.

În aceste condiții, se încearcă, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, o reacție a slavonismului bisericesc și de stat. De fapt, în întreaga perioadă feudală, ca și în cea capitalistă, a existat în țările române la clasa stăpînitoare convingerea că masele populare trebuie ținute departe de cultură. Cînd boierii și organele de stat au fost nevoite să renunțe la slavona bisericii, pentru tranzacții și opere literare laice, atunci au făcut apel la limba greacă. Cunoașterea acestei limbi era, pentru boieri, semnul de distincție, față de popor, iar cînd, în epoca decăderii fanarioșilor, nici greaca nu-și poate păstra rolul de expresie a stăpînirii, atunci s-a făcut apel la limba franceză, care, pe lângă rostul ei de limbă internațională a democrației burgheze în veacul al XIX-lea, a fost și ea folosită de boierimea română, de moșieri, ca paravan cultural față de popor.

În secolul al XVII-lea, la aceste împrejurări social-culturale se adaugă și altele, specifice vremii. Instrumentul de expresie literară prin limba poporului nu era încă desăvîrșit. Traducerile tipărite de diaconul Coresi, deși reprezentau un progres în această privință, nu puteau sluji ca modele pentru scrisul laic românesc și erau încă destul de mult dependente de topica și de lexicul slavo-bisericesc. În veacul al XVII-lea se face o sfortare pentru ridicarea limbii române la nivelul necesar exprimării ideilor, expunerii precise a faptelor, formulării fără ambiguitate a principiilor juridice. Acest progres se datorește, în secolul al XVII-lea, pe lângă muncii traducătorilor, în primul rînd școlii cronicarilor¹.

Pînă la atingerea acestui rezultat, limba slavonă nu putea fi scoasă din pozițiile ei tradiționale. La aceasta se adaugă colaborarea socială și politică româno-ucraineană din ultimele decenii ale secolului al XVI-lea,

¹ Vezi mai jos capitolul IV, *Formarea limbii literare românești*.

pînă la războiul de eliberare a Ucrainei, început în anul 1648 și care a prelungit folosirea limbii slavone ca limbă de cultură la români.

La Liiov, ca și la Kiev, la Ostrog, la Zabludov, pe moșiile magnaților ucrainieni se deschid tipografiile de cărți bisericești în limbă slavonă, destinate nu numai localnicilor, dar și țărilor române. Unele dintre aceste cărți sînt dedicate domnilor români, care subvenționaseră apariția lor. (Miron Barnovschi, Moise Movilă, Matei Basarab) ².

Prin urmare, pe lângă tradiția slavonă internă, colaborarea cu Ucraina nobiliară, pe planul solidarității între clasele nobile și acel al luptei împotriva turcilor, a contribuit la păstrarea slavonismului cultural în țările române. Cărțile slave-bisericești tipărite în numeroase exemplare în tipografiile ucrainene, se regăsesc în bisericile din Moldova, din Țara Românească și din Transilvania.

În cadrul acestei colaborări cu Ucraina se reîncepe arta tipografiei în țările române, după o întrerupere de o jumătate de secol, de la închiderea tipografiei lui Coresi din Brașov, în 1588. În 1635 se tipărește la Cîmpulung un *Molitvelnic* în limba slavonă, în noua tipografie înființată de Matei Basarab cu litere și prese dăruite de la Kiev de mitropolitul Petru Movilă, care trimisese o dată cu ele și pe meșterii tipografi, în frunte cu Timotei Verbițchi. *Molitvelnicul*, adică acea carte care cuprinde slujba botezului, a nunții etc., era prezentat în slavonește cititorilor din Țara Românească, la deschiderea primei tipografii din această țară. În cuvîntul adresat tot în slavonește, de către patronul tipografiei, Matei Basarab, preoților și mirenilor ce vor folosi cartea, se află o justificare a întrebuițării limbii slavone. Pasajul este destul de obscur, ca și tot textul cuvîntului, în care se recunoaște stilul lui Udriște Năsturel, cumnatul domnului și învățat în slavonie. Dedicăția vorbește despre „slăvitul dialect slavon“, care se deosebește de „limba de obște“ ³. Se recunoaște deci existența unei limbi „de obște“, deosebită de limba culturii. Se aduce, în favoarea scrisului slavonesc și posibilitatea limbii slavone de a exprima subtilități de gândire (desigur teologice), pe care nu le pot reda limba poporului. Acesta era punctul de vedere al unei mari părți a înaltei boierimi muntene, din rîndurile căreia putem cita pe marele vornic Ivașco Băleanu, îngrijitorul (ispravnicul) cărții *Molitvelnicului* citat, deci un laic pentru o carte bisericească slavonă ⁴, și Udriște Năsturel, cumnatul lui Matei vodă, despre care va fi vorba mai jos.

Molitvelnicul slavonesc de la Cîmpulung, a fost urmat de alte două cărți tot slavonești, publicate în aceeași tipografie munteană, mutată la mănăstirea Govora și anume: *Psaltirea* din 1637 și *Psaltirea cu ceaslov*,

² Ivan Ogienko, *Istoria ukranskogo drukarstva*, Lvov, 1925.

³ I. Bianu și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, IV, p. 182—183, (textul slavon). Traducerea ne aparține, cea din „Bibliografie“ fiind greșită.

⁴ *Ibidem*.

din 1637⁵, după care urmează seria cărților românești, publicate în aceeași tipografie menită să publice cărți slavonești.

Moldova a trecut tot atunci prin aceleași schimbări culturale ca și Țara Românească, adică reacția slavonă, de scurtă durată, urmată de scrisul laic și bisericesc în românește. S-a observat însă faptul că în Moldova, spre deosebire de vecina sa de la sud, nu s-a tipărit în acea vreme nici o carte în slavonește, ci s-a început direct cu cărțile românești. Nu trebuie însă să uităm că, din cauza strânselor legături ale boierimii și clerului moldovenesc cu Ucraina, cărțile slavone bisericești tipărite în acea țară erau deopotrivă destinate și Moldovei și pătrundeau apoi și în celelalte țări românești.

Miron Barnovschi, fostul domn al Moldovei (1626—1629), fusese ctitor al „bisericii moldovenești“ din Liiov și fondator al tipografiei slavone din acel oraș. În timpul când acest domn moldovean se afla în exil pe moșiile sale din Podolia, în 1630, apare prima carte slavonă a acestei tipografii, dedicată lui Miron vodă. Este vorba de tragedia versificată bizantină *Hristos Pashon* (patimile lui Hristos), atribuită lui Grigore Bogoslov, tradusă acum în versuri slavo-rusești și tipărită prin grija meșterului tipograf Andrei Skulski, poate autor al traducerii în versuri. În dedicația adresată lui Barnovschi, tipograful declară fățiș că tipografia din Liiov a fost întemeiată de acest domn moldovean, în timpul stăpînirii sale în țara vecină; același lucru se arată în epilogul versificat, datînd dinaintea abdicării lui Miron vodă (în iunie 1629; cartea apare în ianuarie 1630)⁶. A doua carte publicată în tipografia slavonă de la Liiov este *Oktoihul slavon* (cartea cîntărilor bisericești), apărut în decembrie 1630 și dedicat noului domn moldovean, Moise Movilă, cuprinzînd stema lui și indicația că s-a folosit un manuscris slavon copiat la mănăstirea Neamț și procurat de Miron Barnovschi⁷. Astfel, tipografia slavonă din Liiov poate fi considerată ca o editură bisericească ucraino-moldovenească, iar deschiderea tipografiilor separate din Țara Românească și din Moldova (1635—1643) poate fi socotită ca începutul unui nou curent pentru editarea cărților în limba română.

În Țara Românească aflăm, la mijlocul veacului, un cărturar în slavonie, cu o poziție greu de definit, în cadrul luptei pentru limba română; e vorba de Udriște Năsturel din Herești, logofăt al doilea și fratele doamnei Elena a lui Matei Basarab. Fusese, fără îndoială, elevul în slavonie și poate și pentru studiul limbii latine al unor profesori ucraineni de la Kiev. A tradus în românește din slavonește, la sfîrșitul carierii sale, în 1649, romanul indian, cu tendințe ascetice, *Varlaam și Ioasaf*, care circula de mult în țara noastră, între manuscrisele slave. Știa latinește, ba chiar avea unele idei ce urmau să fie dezvoltate de școala umanistă românească. În introducerea slavonă la cartea *Imitatio Christi* el spune: „Încă

⁵ I. Bianu și Dan Simonescu, *op. cit.*, IV, p. 18—19.

⁶ V. Șcurat, *Hristos Pashon, livivski virșoveni dialogi z 1630 goda*, în „Zapiski Tovarištva Sevčenka“, 117—118, 1913, p. 137—178.

⁷ *Oktoih sireci Osmoglasnik*, Liiov, 1630 (un exemplar la Biblioteca de stat din Liiov).

din tinerețe am fost cuprins din inimă de o mare și aprinsă dragoste pentru limba romană sau latină, fără îndoială *înrudită cu a noastră*. A învățat latinește de la un profesor, care nu se folosea de „arta literară artificială” ci de „simplicitate, cuprinzând tot ceea ce este bun, fără discursurile inutile ale științei deșarte, din vremile noastre fără rușine”. De aceea se hotărăște să traducă *Imitația lui Hristos* din latinește în slavonește, sau, cum spune traducătorul, „în cuvînt sfînt slavonesc”. Traducerea a fost dusă la bun sfîrșit „ca urmare a dragostei mele pentru aceste două limbi, adică slavonă și latină”. Acum, astfel tradusă, este „îmbrăcată în odăjdii slavonilice”. Prin „discursurile inutile ale științei deșarte” se înțeleg scrierile laice și în special cele clasice, socotite de clerici și de mistici ca fără rușine. Udriște Năsturel, deși scriitor laic, se adresează, în alegerea sa pentru traducere în slavonă, celei mai mistice dintre cărțile latine medievale, *Imitatio Christi*, atribuită lui Tînoma a Kemris, scriitor catolic german din secolele XIV—XV. Se ajunge astfel la cazul, unic în literatura noastră veche, al unei cărți traduse din latinește în slavonește pentru cititorii români; ea apare la Tîrgoviște în 1647⁸. Traducătorul publică deci în slavonește, deși cunoaște înrudirea limbii române cu cea latină; el se așază pe pozițiile cultivării limbii slavone, din motive religioase, socotind slavona ca „limbă sfîntă”, adică bazată pe tradiția bisericii. Dar această atitudine contrazicătoare a boierului scriitor nu se oprește aici, el are pretenția să creeze și să transforme limba slavonă a bisericii, cu stil de origine bizantină, într-o limbă literară retorică, chinuită, cu cuvinte noi, alcătuite de dînsul, mai ales prin folosirea nouă și neașteptată a prefixelor verbale, cu o topică ce amintește pe cea latină. Lungimea frazelor, împletirea „savantă” a digresiunilor, face ca adeseori pagini întregi din scrierile redactate de Udriște Năsturel (dedicații, versuri la stema domnului), precum și din traduceri executate de dînsul, chiar în hrisoave domnești compuse de acest logofăt, să fie de-a dreptul ilizibile. Editorii *Bibliografiei românești vechi* au renunțat să publice și să traducă introducerea slavonă la *Triodul* publicat la Tîrgoviște, în 1649, sub patronajul doamnei Elena (sora lui Udriște logofătul). Această scrisoare dedicatorie, cu multe aluzii la mitologia greco-romană, este scrisă așa de neinteligibil încît în multe locuri nu are sens⁹. Udriște Năsturel era un pedant, un scriitor prețios, care se adresa numai unei elite, disprețuind pe ceilalți. Cuprins de misticism, el nu putea înțelege că scrisul și tiparul sînt destinate a fi citite de cît mai mulți, spre luminarea lor.

Dar nevoia de carte românească a societății a redus în cele din urmă la tăcere pe apărătorii întîrziți ai tradiției slavone.

⁸ P. P. Panaitescu, *L'influence de Pierre Mogila dans les Principautés roumaines*, în „Mélanges de l'école roumaine de France”, V, 1926, p. 83—84.

⁹ Un exemplar al *Triodului* din 1649, la Biblioteca Academiei R.P.R. „Cartea Veche”.

Tiparul românesc în Țara Românească, Moldova și Transilvania.

Scrisul românesc nu încetase în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Genurile de scrieri ale căror începuturi în limba română le-am fixat în secolul al XVI-lea, continuă și se dezvoltă în cel următor prin copiștii de la orașe și de la curți. Astfel, cărțile populare capătă o largă răspîndire¹⁰, zapisele (contracte) de vânzare, zălogire și donație, care acum preced privilegiul domnesc slavon se scriu aproape întotdeauna în limba țării. Nu este cazul să examinăm aci scrierile românești din această epocă, cercetarea lor se confundă cu istoria literaturii și a culturii românești vechi. Numai înlocuirea treptată a slavoniei din pozițiile sale ne interesează în chip special.

În acest înțeles, faptul principal care se produce, încă înainte de mijlocul secolului, este reluarea tiparului de cărți românești, de astă dată și în Țara Românească și Moldova, țări feudale de tradiție slavonă mai organizată decît în Transilvania. Tipografiile de la Govora, Tîrgoviște și Iași, aduse din Ucraina, cu meșteri ucrainieni, erau destinate să continue pe pămîntul nostru cartea slavonă. Totuși, scurt timp după deschiderea acestor ateliere, începe, cu aceiași meșteri și cu aceleași litere, publicarea cărților românești de legi și literatură bisericească. Prima carte românească tipărită în Țara Românească, după cunoștințele pe care le posedăm pînă acum, este *Paraclisul* de la Govora, din 1639 (text slavo-român), urmat de *Pravila* de la Govora (1640), iar în Moldova, probabil, *Cazaniile* lui Varlaam (din 1643), în timp ce în Transilvania apare în 1640 *Catehismul calvinesc* sub egida principelui Gheorghe I Rakoczy¹¹.

Impulsul care a dus la publicarea acestor cărți în toate țările românești în același timp este de ordin social și politic; boierii noi, orașenii, boierimea mică, cîștigă lupta culturală sub oblăduirea a doi domni (Matei Basarab și Vasile Lupu), care încercară o domnie centralizată, pe o bază socială mai largă. Tot atunci își face loc în literatura românească o tendință de nesupunere la jugul feudal, la cîrmuirea politică, asemănătoare cu cea întîlnită în veacul precedent, în *Cazania I* a lui Coresi.

În prefața mitropolitului Simion Ștefan la *Noul Testament românesc* tipărit la Alba Iulia, în 1648, acest prelat ardelean, ieșit din mediu orășenesc, spune: „N-au făcut Dumnezeu oamenii pentru craiu, ce au ales Dumnezeu și au rînduit craii și domnii pentru oameni”¹². În pamfletul muntean scris pe la 1655, intercalat mai tîrziu în cronica țării, „Povestea unor boieri răi”, întîlnim o critică aspră a întregii cîrmuiri a lui Matei Basarab¹³. În fața unor astfel de tendințe, domnii și stăpînirea boierească s-au văzut nevoiți să facă concesii, măcar pe planul cultural.

¹⁰ Cf. I. C. Chițimia și Dan Simonescu, *Cărțile populare românești*, I—II, București, 1964, passim.

¹¹ I. Bianu, N. Hodoș și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, I. IV, sub datele respective.

¹² *Ibidem*, I, p. 167.

¹³ Cf. P. P. Panaitescu, *Începuturile istoriografiei în Țara Românească*, în „Studii și materiale de istorie medie”, V, 1962, p. 250—251.

Măcar pentru cărțile bisericești, socotim că domni și conducătorii bisericii au simțit nevoia unei aprobări superioare, ca să evite învinuirea de erezie, traducînd aceste scrieri slavonești în românește. Numele lui Petru Movilă, mitropolitul român al Kievului, fondatorul tipografiilor din Țara Românească și din Moldova apare în această calitate pe cărțile imprimare în cele două țări, desigur nu fără voia lui. El era autorul *Mărturisirii ortodoxe*, catehismul oficial al bisericii ortodoxe, aprobarea lui avea deci greutate dogmatică. Dar Petru Movilă era un înnoitor al bisericii ortodoxe, în sensul unei apropieri de civilizația europeană. La Academia înființată de el la Kiev se învață latinește, la fel și în școala superioară de la Trei Ierarhi, în Iași, unde predau profesori veniți din corpul de învățămînt a cele dintîi¹⁴. Învățămîntul latin nu putea să nu facă apropiere între limba clasică latină și cea română, așa cum o observase și Udriște Năsturel. De aceea, dacă a fost întrebat Petru Movilă, avînd această formație spirituală, nu putea fi potrivnic tipăririi cărților bisericești în românește. De altfel el însuși a compus o predică în limba română ținută la Iași, în 1645, cu prilejul căsătoriei domniței Maria a lui Vasile Lupu cu nobilul litvan, Ianusz Radziwill (tradusă și tipărită în același an la Kiev, în limba polonă)¹⁵.

Tipărirea cărților bisericești în limba română în Țara Românească și în Moldova nu a însemnat încă introducerea limbii române în locul slavonei, ca limbă de cult. Coresi, stimulat de cercul orășenesc în care lucra, fusese mai îndrăzneț, el tipărise cele două cărți de temelie ale cultului, *Evanghelia* și *Liturghierul*, în românește, pe cînd tipografiile patronate de cei doi domni din Tîrgoviște și Iași nu au dat la iveală decît cărți românești de lectură religioasă sau destinate ceremoniilor familiare: *Cazaniile*, *Șapte taine*, *Tîlcul Evangheliei*, *Psaltirea*. Abia către sfîrșitul veacului se tipăresc, cum vom vedea mai jos, cărțile fundamentale ale cultului în românește¹⁶.

Mai observăm încă o îngădire a limbii române scrise în vremea domniilor lui Vasile Lupu și a lui Matei Basarab. Domnii patronază tipărirea cărților bisericești în românește, tipografiile sînt ale domnului, publicațiile lor sînt oficiale ale statului și nu particulare ale unui meșter, ca pe vremea lui Coresi. Aceasta incumbă răspunderi mai mari, ținerea în cumpănă a slavonei față de limba română, deoarece cea dintîi mai avea partizani în rîndurile boierilor și ale călugărilor din mănăstiri.

Ca și în *Cazania a doua* a lui Coresi, se arată în cărțile românești cu caracter bisericesc că aceste publicații se adresează poporului, nu celor cu cultură aleasă.

Explicațiile date în introducerea *Cazaniilor* lui Varlaam în această privință sînt caracteristice: bărbați învățați, adică traducătorii cărților bisericești din slavonă, „mărgînd din sus în gios... le-au căutat (au fost

¹⁴ P. P. Panaitescu, *L'influence de Pierre Mogila*, p. 61—68.

¹⁵ Petre Movilă, *Mowa Duchowna*, Kiev, 1645.

¹⁶ Vezi mai jos, capitolul V.

nevoiți *n.n.*) a *șogorî* și sfînta scriptură tot mai pre înțelesul oamenilor, pînă au început a scoate așeși cineși pre limba sa, pentru ca să înțeleagă hie cine... Cu mult mai vîrtos limba noastră românească, ce n-are carte pre limba sa, cu nevoie iaste a înțelege cartea altii limbi și pentru lipsa dascălilor ș-a învățaturii; cît au fost învățînd numai de multă vreme, acmu nice afîta nime nu învață¹⁷. Rezultă din această justificare a publicării în românește că traducerea în limba poporului înseamnă o „coborîre“, de la limba oficială, slavona, la un grai mai puțin nobil. Dar conducerea bisericii și a statului se vede nevoită s-o facă, deoarece nimeni nu învață, nu vrea să învețe slavonește.

Cu trei decenii mai tîrziu, în 1671, domnul Moldovei, Gheorghe Duca scria comunității ucrainene din Liov, comandînd tipărirea unei Psaltiri și a unei Cazanii în românește, „pentru mai bună înțelegere a gloatei (*pos-polstwo*), care nu înțele slavonește,¹⁸. Se menține deci ideea că slavona bisericească este o limbă savantă, superioară, dar de vreme ce poporul nu o înțelege, trebuie să i se facă o concesie, tipărindu-se cărți în românește. Va trebui să vină umanismul românesc, la sfîrșitul veacului, cu ideea că limba română, fiind continuarea celei latine, este nu numai limba gloatelor, ci un instrument de civilizație, superior prin originile sale celei slavone, și acesta este cel mai mare merit al vechilor noștri umaniști. Cîtă vreme limba slavonă bisericească a fost considerată sfîntă, mai bogată ca mijloc de exprimare, nu a putut fi complet înlăturată din pozițiile ei de rezistentă, în special în biserică¹⁹.

Din literatura de traduceri și prelucrări religioase din Țara Românească și din Moldova, în vremea domniei lui Matei Basarab și a lui Vasile Lupu, pentru istoria noastră culturală rezultă un fapt de ordin general: adoptarea limbii române pentru cărțile bisericești s-a putut face în cele două țări conduse de o ierarhie bisericească ortodoxă și de o monarhie de aceeași credință, fără nici o „influență“ a Reformei religioase. Este limpede că folosirea limbii române în locul celei slavone s-a început numai din nevoile culturale ale societății românești. Exemplul moldovenesc și muntenesc este valabil și pentru Transilvania. Mai mult decît aceasta: în Moldova se poate constata că principalul promotor al traducerilor în românește, mitropolitul Varlaam, este în același timp și principalul polemist împotriva lui Luther și a lui Calvin, întîi în *Cazanii*²⁰, apoi în *Răspunsurile* din 1645 la *Catehismul calvinesc* în limba română. Nici în această carte, nici în răspunsul la răspunsuri („împotriva răspunsului a două țări“), publicat de calvinii ardeleni în 1656²¹, nu se află nici un cuvînt de apă-

¹⁷ I. Bianu și N. Hodoș, *ob. cit.*, I, p. 140.

¹⁸ Hurmuzachi, *Documente. Supliment*, II—3, p. 84—85.

¹⁹ Vezi mai jos, capitoul următor.

²⁰ Varlaam, *Cazania*, ediția 1643, partea I, f. 33: „Numai singuri calvinii și liutranii, eretici di în vremea de acmu, legătura lucrurilor celor bune nu o vor, în colnicia trupului și în odihnă vor, care îndulcește trupul...“.

²¹ *Răspunsul a două țări*, Iași, 1645, o copie manuscrisă la Biblioteca Academiei R.P.R., G. Bariț, *Catehismul calvinesc*, Sibiu, 1879.

rare sau de împotrivire pentru folosirea legii populare române în cărțile bisericești ; acest lucru nu face parte din polemica religioasă, asupra lui sînt de acord amîndouă părțile.

Pravilele. Traducerea legilor, adică a *Nomocanonului* în românește datează, cum am arătat, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, începută în Moldova, apoi tipărită în Brașov, în tipografia lui Coresi. În epoca de la mijlocul secolului al XVII-lea apar cărțile de legi tipărite în tiparnițele domnești din cele două țări (*Pravila de la Govora*, 1640, *Cartea românească de învățătură* de la Iași din 1646, *Indreptarea legii* de la Tîrgoviște, din 1652), toate în românește²². Prioritatea traducerii legilor față de aceea a anumitor cărți bisericești se explică prin faptul că pravilele formau un instrument de stat, erau unul dintre mijloacele folosite de domn, apoi de oligarhia boierească de la cîrmă, pentru exercitarea puterii centralizate. Cărțile care cuprind pravilele în românește erau destinate nu numai judecătorilor de la centru, ci și organelor locale, tuturor boierilor din județe și, în definitiv, și împincinaților. Legea scrisă era un deziderat al vremii, al cărui ecou se făcea și cronicarul Grigore Ureche : „nici legile, nici tocmeala țării pre obicei bune nu-s legate, ci toată dreptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece și ce i-au părut lui, ori bine ori rău, aceia au fost lege“²³.

Totuși, față de ideea cunoașterii legilor de către tot poporul se ridicau îndoieli și se făceau rezerve. În predoslovie *Pravilei de la Govora* (1640), scrisă de Theofil, mitropolitul Țării Românești, se adresează preoților, „iară întru mîna de mirean să nu să dea, nici la măscărici, să nu fie tocmelele sfinților apostoli și a sfinților părinți batjocurite“²⁴. S-a dovedit că această introducere a mitropolitului Theofil nu este altceva decît o traducere din slavonă, după introducerea semnată de Petru Movilă la *Nomocanonul* tipărit la Kiev în 1629²⁵. În aceste condiții, valoarea ei pentru a determina atitudinea claselor stăpînitoare și a clerului față de legislația în limba română este mai redusă. Totuși nu putem crede că s-au adoptat numai formal spusele lui Petre Movilă, dacă ele nu corespundeau cu credința editorilor munteni, în frunte cu mitropolitul țării. Cărțile în genere și în special cele cu caracter juridic erau secretul stăpînirii, nu trebuiau lăsate pe mîna „măscăricilor“, a acelor care pe temeiul lor ar putea să formeze o opoziție legală împotriva atotputerniciei stăpînirii feudale. Dar, totodată, se poate observa că această pravilă rezervată cîrmuito- rilor, stăpînilor, nu mai este scrisă în slavonește, limbă pe care nici ei, în mare parte, n-o mai înțelegeau, ci în limba română.

²² Ultimele două editate de colectivul pentru istoria dreptului românesc al Institutului de istorie al Academiei R.P.R., 1962, 1963

²³ Grigore Ureche, *Letopisețul țării Moldovei*, ESPLA, ediția a II-a, București, 1958, p. 67. Cf. și p. 143 : „unde nu-s pravile, din voia domnilor multe strîmbătăți să fac“.

²⁴ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 110.

²⁵ P. P. Panaitescu, *L'influence de Pierre Mogila*, p. 31.

Istoriografia feudală în românește. Istoriografia în veacul al XVII-lea este genul major al scrisului românesc, pentru că formează compoziții originale ca stil, independente de un text slavon, care ar putea influența pe traducător. În această privință, cronicile sînt esențiale pentru nașterea unei limbi literare românești ²⁶.

În Țara Românească s-a văzut cum marea sforțare a luptei pentru independență condusă de Mihai Viteazul a fost temeiul apariției primelor cronici românești. La începutul secolului al XVII-lea se constată în istoriografia noastră în general o lacună, care corespunde cu aceea din domeniul literaturii bisericești și a dezvoltării tipografiei.

Istoriografia munteană posedă în decursul acestei lacune o scriere istorică în românește, *Cronograful* lui Mihai Moxa, din 1620, o traducere după două cronici bulgaro-bizantine, cu încercări de prelucrare, introducîndu-se modificări și adaose atingînd istoria românilor ²⁷.

Înteruperea în dezvoltarea istoriografiei muntene ia sfîrșit, tot în vremea domniei lui Matei Basarab, cînd se produce un fapt nou în felul de a înțelege acest gen. Cronicile lui Mihai Viteazul, ca și cele slavone, care le-au precedat, erau biografice, închinată preamăririi unui singur domn sau familiei sale. Acum, la sfîrșitul domniei lui Matei Basarab și sub primii săi urmași, se încearcă alcătuirea, de către gruparea de boieri care se afla la cîrmă, a unei istorii generale a Țării Românești, compilîndu-se legende cu cronicile slavone păstrate fragmentar.

Cronica Țării Românești, cea dintîi de acest fel, păstrată numai intercalată în compilațiile de mai tîrziu, este istoria boierimii muntene, deschide calea cronicilor boierești. O putem caracteriza ca o cronică feudală, în sensul că orizontul ei se mărginea la istoria statului feudal, Țara Românească. În același timp se strecoară în rîndurile ei multă naivitate, lipsa de explicații, lipsa unor generalizări, ceea ce a făcut mai tîrziu pe istoricul umanist muntean, Constantin stolnicul Cantacuzino, s-o condamne: „acela ce l-au făcut (letopisetul *n.n.*), den neștiință să vede să-l fie scris sau den negrijuire, doar că atîta iaste de netocmit, de încurcat și de scurt, cît mai multă turburare și mirare dă celui ce cetește, decît a ști cevaș adevăr dintr-însul“ ²⁸.

Cronica Țării Românești, pusă la cale de oligarhia boierească la mijlocul secolului al XVII-lea, a fost apoi continuată pînă la anul 1688, cînd începe literatura umanistă în această țară. Spre deosebire de predecesorii lor, istoricii umaniști scriu istoria poporului român de la originile sale comune ²⁹. Faza intermediară dintre cronicile domnești și cele umaniste o alcătuiesc letopisețele boierești muntene din veacul al XVII-lea. Nu vom analiza aici ideile sociale și politice ale acestor scrieri. Ne mulțumim să

²⁶ Vezi mai jos, capitolul IV.

²⁷ B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, II; cf. și *Istoria literaturii române*, I, 1964, p. 355—357.

²⁸ Constantin stolnicul Cantacuzino, *Istoria Țării Rumânești*, ediția N. Cartoian și Dan Simonescu, Craiova, 1945, p. 4.

²⁹ Vezi capitolul următor.

subliniem substratul lor social, boieresc ; ele sînt opera oligarhiei boierești, respiră ură împotriva răscoalei antif feudale din 1655, a domnilor adversari ai atotputerniciei acestei oligarhii d.e. Mihnea al III-lea și mai ales a facțiunilor boierești rivale³⁰. Toate aceste cronici sînt redactate în românește, nici nu mai poate fi vorba, în acea epocă, de cronici slavone. Istoriografia românească patronată de noua boierime munteană depășește, pe calea folosirii limbii române, literatura bisericească, în care se mai menținea, pentru principalele cărți ale cultului, limba slavonă.

În Moldova locul istoriografiei și evoluția ei în secolul al XVII-lea urmează aproape întocmai pe cele din Țara Românească, ceea ce era de așteptat, dat fiind substratul social asemănător al culturii din cele două țări.

Analele domnești slavone, biografiile domnilor moldoveni, în forma lor intercalată și tradusă în *Letopisețul* lui Ureche, se opresc la anul 1587³¹. Urmează și în istoriografia Moldovei o pauză de mai multe decenii, apoi apariția primei istorii a statului Moldovei, scrisă românește, în spirit feudal. Ea corespunde cronicii Țării Românești alcătuite, cum s-a arătat, în vremea domniei lui Matei Basarab. Ca și aceasta din urmă, prima cronică românească a Moldovei nu ni s-a păstrat în forma ei originală, ci a fost contopită în compilațiile de mai târziu. Din spusele cronicarului Ureche și din ale lui Miron Costin știm că această primă istorie a Moldovei, denumită *Letopisețul moldovenesc*, a fost scrisă de un cunoscut cărturar, Eustratie logofătul al treilea (care a ocupat această dregătorie în anii 1630—1631), traducător al *Pravilei*, din neogreacă, precum și a scrierii intitulate : *Șapte taine*³².

Din foarte numeroasele extrase ale lui Grigore Ureche, indicate ca fiind scoase din *Letopisețul moldovenesc*, ne putem face o idee destul de amănunțită despre conținutul și spiritul în care a fost alcătuită acea primă cronică românească a Moldovei.

Eustratie Logofătul a scris probabil cronica lui la începutul domniei lui Vasile Lupu (care se urcă în scaun în 1634). El a tradus în românește vechile cronici slavone din veacurile XV—XVI, dar expunerea sa asupra istoriei țării nu se mărginește la aceasta. Între citatele lui Ureche din *Letopisețul moldovenesc* se află numeroase legende și tradiții despre luptele lui Ștefan cel Mare cu turcii, cînd a urmărit pe sultanul Mahomed pînă la Dunăre, luîndu-i înapoi toată prada și robii luați din țară, legendele sfinților cavaleri care din cer au dat ajutor lui Ștefan în bătăliile sale, îndemnînd oștile, precum și legenda lui Iațco prisăcarul, cel mai vechi locuitor al Moldovei, întîlnit de Dragoș descălecătorul, cînd a venit în țară la vînătoare după un zimbru.

³⁰ *Istoria Țării Românești, Letopisețul Cantacuzinesc*, ediția C. Grecescu și Dan Simonescu, București, 1960 ; Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ediția C. Grecescu, București, 1963.

³¹ Gr. Ureche, *op. cit.*, introducere, p. 89.

³² C. A. Stoide, *Contribuție la biografia lui Eustratie logofăt*, în „Arhiva”, XI, 1933, p. 123—127.

Toate aceste legende și tradiții sînt culese din povestirile orale de la curte sau din popor. Astfel de legende se află și în alte cronici moldovenești din veacul al XVII-lea, mai ales în adaosurile atribuite lui Misail călugărul la cronică lui Ureche (moartea lui Sendrea, cumnatul lui Ștefan cel Mare, povestea întemeierii bisericilor din Vaslui și din Iași etc.). Folosirea legendelor transmise oral, culese de la cîntăreți și povestitori de către cronicarii moldoveni, are o deosebită importanță pentru problema biruinței scrisului în limba română asupra celui slavonesc. Faptul semnalat nu constituie numai completarea informației istorice a vechilor cronicari, ci formează și un izvor pentru îmbogățirea limbii române, pentru ridicarea ei la posibilitățile noi de exprimare, necesare în funcțiile superioare în care înlocuia acum limba slavonă. Cu alte cuvinte, e vorba de promovarea limbii românești ca limbă literară și de izvoarele acestei limbi literare românești, problemă asupra căreia vom reveni mai jos ³³

³³ Vezi mai jos, capitolul IV.

UMANISMUL ROMÂNESC ÎN SECOLUL AL XVII-lea

Umanismul în Europa răsăriteană. Pentru înlăturarea definitivă a culturii slavo-bisericești, legate de misticismul medieval, a fost necesară apariția în societatea românească a unei mișcări sociale care a sprijinit un curent de civilizație laică, superior ca ideologie, dezvoltat într-un cadru general european : umanismul românesc.

Istoriografia materialistă a lărgit mult conținutul noțiunii de umanism. După cum spune Engels, perioada umanistă „a dat naștere celei mai înalte înfloriri a artelor din epoca modernă, perioadă care a sfârșit limitele vechii lumi, și care a descoperit, propriu-zis, abia atunci, pământul. A fost cea mai mare revoluție pe care a cunoscut-o pământul pînă atunci”¹.

Lărgirea fenomenului umanist în istoriografia materialistă, pînă la limitele reale, n-a stat numai în unificarea umanismului cu Renașterea, umanismul fiind considerat ca forma literară a Renașterii și nu ca prefața ei, dar și în cercetarea elementelor culturale umaniste pe un spațiu mult mai întins².

Încă mai de mult, în cartea clasică a lui Iacob Burckhardt despre Renașterea în Italia, s-a renunțat la definirea ei ca o întoarcere la cultura antică. „Renașterea nu este o imitație, nici o compilație, ci o regenerare”³.

Istoriografia burgheză mai recentă, în special prin M. Gilmore, recunoaște baza umanismului în schimbările sociale și vede în doctrinele Renașterii ideologia burgheziei din secolele XIV—XV⁴.

¹ Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, 1954, p. 192.

² S. D. Skazkin, *Contribuții la problema metodologiei istoriei Renașterii și Umanismului*, în „Analele româno-sovietice, Istorie”, 1959, 1, p. 69—90 (cu bibliografia chestiunii).

³ Jacob Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, I, Paris, 1885, p. 216.

⁴ M. Gilmore, *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954, Cf. Renaudet A., *Réforme et humanisme*, Paris, 1954 ; H. Baron, *The crisis of the early Renaissance*, Princetown, 1951 ; K. Fergusson, *La Renaissance, dans la pensée historique*, Paris, 1956 ; T. Neuwaldt, *Nachleben des antiken Geistes in Abendland bis zum Beginn des Humanismus*, Tübingen, 1960 ; Alfred von Martin, *Sociologie of the Renaissance*, Oxford, 1944. În istoriografia românească, A. Oțetea, *Renașterea*, București, ediția a II-a, 1964.

Trăsăturile ideologice ale umanismului sînt identificate și recunoscute de toți istoricii ; ele stau în individualismul creației politice (concepția despre statul unitar monarhic) și culturale : desăvîrșirea concepției despre om, creator de cultură, în forme clasice. Caracterul laic al literaturii umane și al Renașterii în general înseamnă o desprindere de misticismul evului mediu, o privire critică a problemelor religioase, dar fără rup-tură a culturii de biserică. „Umanismul creștin“, formulă adoptată de istoricii occidentali, trebuie înțeleasă în apelul la colaborare lansat de biserică umaniștilor laici, pentru publicarea critică a cărților bisericii⁵. Pentru umaniști, acesta era una din laturile creației lor de artă, literatură, filozofie, erudiție, alcătuind o creație culturală unitară.

Baza socială a umanismului a fost mult discutată ; Burckhardt spunea în veacul precedent : „La baza Renașterii este formarea unei societăți care simțea nevoia să-și cultive inteligența și care avea timpul și mijloacele s-o facă“⁶. Engels a precizat caracterul acestei societăți, este vorba de clasa burgheză, care, în secolul al XV-lea, se ridicase în Italia la o mare înflorire economică : „întreaga epocă a Renașterii, cu începere de la jumătatea secolului al XV-lea, și filozofia ei, trezite de atunci la o viață nouă, a fost în esență un produs al orașelor, adică al burgheziei“⁷.

Dacă esența Renașterii este creația burghezii, aceasta nu înseamnă că nu pot exista și alte păături sociale, în alte părți ale lumii, în afara Italiei, care să fi adoptat o formulă proprie a Renașterii, legată de nevoile și de dezvoltarea lor. „Cum însă Renașterea reprezintă un fenomen multilateral, care include un număr infinit de fenomene de cultură, afirmația categorică și lipsită de echivoc că Renașterea ar fi copilăria burgheziei, nu poate să ducă decît la confuzie“⁸. Istoricul sovietic S. D. Skazkin observă cu pătrundere că în secolele XV—XVI în Europa a trăit o pătură de intelectuali umaniști „care s-a recrutat nu numai din burghezie“⁹. „Francezii au admis încă de mult originea nobiliar-aristocratică a Renașterii din țara lor“¹⁰. Gilmore vede, pentru Franța, ca bază socială a Renașterii, o „întrepătrundere între nobilime și oamenii banului“¹¹. Au existat deci diferite formule ale umanismului, după limbi și neamuri și acest fapt este de pus în legătură cu cultivarea limbilor populare, ridicarea lor la rangul de limbi literare în epoca Renașterii¹². În Franța, în 1539, un edict regal declară limba franceză limbă oficială a statului¹³. Cultivarea limbilor clasice, greacă și latină, nu a împiedicat pe umaniști să scrie în limba poporului din care făceau parte și să transforme această limbă într-un instrument de creație artistică.

⁵ M. Gilmore, *op. cit.*, p. 204 și urm.

⁶ Jacob Burckhardt, *op. cit.*, I, p. 126.

⁷ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, p. 362.

⁸ S. D. Skazkin, *op. cit.*, p. 81.

⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰ *Ibidem*, *loc. cit.*

¹¹ M. Gilmore, *op. cit.*, p. 41.

¹² S. D. Skazkin, *op. cit.*

¹³ A. Oțetea, *op. cit.*, p. 14.

De curînd, istoricii culturii din răsăritul Europei, folosind metoda materialistă au afirmat cu tărie și au studiat în chip amănunțit aspectele de umanism din țările lor¹⁴.

În cadrul istoric al culturii umaniste din Europa de răsărit își are locul în chip necesar și umanismul românesc, cu caracterele sale specifice legate de dezvoltarea societății românești.

Originile umanismului românesc. Nu este scopul prezentei lucrări să expună scrierile principalilor umaniști români din secolul al XVII-lea, subliniind trăsăturile umaniste ale gândirii lor. Ceea ce ne interesează este atitudinea acestor scriitori față de înlocuirea limbii oficiale slavone cu cea românească. Este însă necesar, pentru a înțelege mai bine această atitudine, să prezentăm o scurtă schiță a originilor și caracterului acestui curent cultural în istoria noastră, de vreme ce pînă acum nu a fost studiat, decît în unele aspecte individuale.

Baza socială a umanismului românesc stă în marea boierime de tip nou, aceea care valorifică producția domeniilor sale pentru vînzarea pe piață, ale cărei interese erau să deschidă o fereastră spre Occident; ca dispunea de avere suficientă pentru a-și trimite fiii la școlile din străinătate, unde se învăța latinește și grecește. Alături de acești boieri se aflau între oamenii de cultură clasică și elemente orășenești române. Dacă principalii reprezentanți ai istoriografiei umaniste, Grigore Ureche (precursor al istoriografiei umaniste), Miron și Nicolae Costin, Constantin stolnicul Cantacuzino erau boieri bogați, iar Dimitrie Cantemir era fiu de domn, în schimb mitropolitul Dosoftei, care a jucat un rol hotărîtor în introducerea limbii române în biserică, era originar dintr-o familie de orășeni, Păpară. De asemenea, Gheorghe Brancovici, istoricul român transilvănean, care a scris o cronică a slavilor și a românilor, era dintr-o familie de orășeni din tîrgul Inăului¹⁵.

Nu numai profesorii greci și ucraineni de la școlile superioare din Moldova și Țara Românească în secolul al XVII-lea erau orășeni din porturile Mării Negre și din Constantinopol, din Kiev și din Liiov, dar o parte din elevii lor provin dintre tîrgoveții din orașele muntenești și moldovenești. Fiul lui Petre Capră din Cotnari este trimis la Roma în 1669, iar, la începutul veacului, două slugi boierești, Toma și Gavril, studiază la Liiov, trimiși de patronul lor, Luca Stroici logofătul¹⁶.

Umanismul, ca o mișcare culturală a unei elite (ce corespunde însă cu nevoile societății, într-o anumită perioadă), este legat de școală, de învățămîntul clasic al limbilor, literaturii, istoriei grecești și latine. Alături de școlile românești, despre care va fi vorba mai jos, principalele școli exterioare, în care românii puteau căpăta, în veacul al XVII-lea, astfel de cunoștințe, erau în primul rînd colegiile iezuite din Polonia, ba-

¹⁴ *Odrozdenie w Polsce*, Varșovia-Cracovia, vol. V, 1956—1958; I. N. Golenișcev-Kutuzov, *Italianskoe vozrojenie i slaveanskie literatury XV—XVI*, Moscova, 1963.

¹⁵ Pentru biografia acestor scriitori, vezi *Istoria literaturii române*, vol. I, Editura Academiei R.P.R., 1964.

¹⁶ S. Golubev, *Kievskii mitropolit Piotr Mogila*, I. Kiev, 1898, p. 15.

zate pe cultura latină, și care se înființează în provinciile rusești ale regatului, în ultimul sfert al veacului precedent, la Camenița, Vinița, la Bar și în alte centre¹⁷. Se știe că Grigore Ureche cronicarul a învățat în Polonia „artele liberale“ (gramatica latină, literatura, retorica, filozofia)¹⁸, iar Miron Costin a studiat la colegiul iezuit din Bar¹⁹.

În Ucraina și în Țara Haliciului se înființează, tot în acea epocă, școli ortodoxe în care, pe lângă slavonă se studia și latina și anume, școala „frăției“ (asociație de mireni și clerici) la Liov²⁰, apoi, cu multă strălucire, Academia „Mohileană“ de la Kiev, înființată de Petru Movilă, în 1633 și bazată pe studii limbii latine, cu profesori care se pregătiseră, în parte, și în Germania²¹.

În Constantinopol se afla, renovată la mijlocul veacului al XVII-lea, „Marea școală“ a patriarhiei ortodoxe din acel oraș, cu profesori umaniști pregătiți în special la Padova. În „Marea școală“ au studiat, dintre umaniștii români, Nicolae Milescu spătarul și Dimitrie Cantemir, care mai târziu a și predat logica în această școală²². Constantin stolnicul Cantacuzino a învățat la Universitatea din Padova.

Școlile superioare cu învățământ umanist au fost apoi aduse în țară, în epoca ce corespunde cu reînființarea tipografiilor și cu noile traduceri de cărți românești. Încă de la 1589, Petru Șchiopul aduce pe iezuiții poloni în Moldova, înființând un colegiu, cu profesori de limbă latină la Cotnari, care a funcționat, cu unele întreruperi, pînă la începutul regimului fanariot²³.

Primele școli superioare din Iași și București apar sub oblăduirea domnilor Vasile Lupu și Matei Basarab. Școala de la Trei ierarhi (înființată în 1641), a avut ca rector pe Sofronie Pociatki, fostul rector al universității din Kiev, mai mulți profesori proveneau tot de acolo, toți oameni de cultură clasică latină²⁴. La un moment dat acești profesori ucraineni de formație apuseană au fost înlocuiți cu profesori greci, pregătiți la Constantinopol. Caracterul de academie grecească al celor două școli superioare domnești a continuat apoi în toată perioada fanariotă, pînă în 1821²⁵. E probabil că înființarea, în secolul al XVII-lea, a școlilor superioare domnești are un substrat politic: dorința domnilor români de a pregăti o elită intelectuală, ca un sprijin pentru oîrmuirea țării, precum și a bisericii.

¹⁷ Cf. P. P. Panaitescu, *Influența polonă în opera lui Grigore Ureche și Miron Costin*, București, 1925, p. 4—10.

¹⁸ O spune Miron Costin, *Opere*, București, editia din 1958, p. 386).

¹⁹ *Ibidem*, p. 126.

²⁰ Harlampovici, *Zapadno-russkie șkoli*, Liov, p. 307.

²¹ Al. Jablonowski, *Akademia kiowska-mohylanska*, Cracovia, 1900.

²² P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, București, 1958, p. 62.

²³ Cf. W. Wielewiecki, *Historici diarii societatis Jesu Cracoviensae*, în „Scriptores rerum polonicarum“, VII, p. 118.

²⁴ P. P. Panaitescu, *L'influence de Pierre Mogila dans les Principautés roumaines*, în „Mélanges de l'école roumaine en France“, V, 1926.

²⁵ Cf. Victor Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Ualachie*, în „Revue des études sud-est européennes“, 1963, p. 7—40.

Aceste școli cu învățămînt clasic, din afara și din lăuntru țării, alături de bibliotecile particulare (cunoaștem pe a lui Petru Șchiopul, Dosoftei, Constantin stolnicul Cantacuzino), constituie principalul izvor de inspirație al umaniștilor români, posibilitatea lor de contact și de integrare în cultura europeană.

Caracterele umanismului românesc. Umanismul românesc din secolul al XVII-lea se dezvoltă mai tîrziu decît în țările din apusul și centrul Europei, datorită încetirii progreselor economiei, supuse sălbaticii exploatare turcești. Totuși, anumite elemente de umanism se întîlnesc și la noi, în veacul precedent. Încercarea lui Iacob Heraclide Despotul de a introduce în Moldova umanismul, înființînd un colegiu latin, o bibliotecă și punînd la cale opere de pictură laică, a dat greș, pentru că nu se afla pe atunci în țară un public pregătit să-l urmeze pe această cale²⁶. După cum spune, treizeci de ani mai tîrziu, Ieremia Movilă: „Despot vodă, antecesorul nostru, s-a apucat, de voia repede și cu puțină mințe să înlătore și obiceiurile acestei țări și jugul turcesc și pentru că n-a izbutit, a adus asupra țării și apoi asupra lui însuși, o mare nenorocire”²⁷. Ieremia Movilă era el însuși un om cu carte latină și într-o scrisoare adresată unui nobil polon, amintește de „Cicero eloquentissimus”²⁸. Fapt este însă că operele umaniștilor români, cronici, ediții și traduceri ale cărților grecești, apar abia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea și receptarea ideilor și formelor umaniste se face numai atunci cînd evoluția societății feudale a atins stadiul necesar pentru a provoca un astfel de curent cultural.

Ideologia umanismului românesc din veacul al XVII-lea cuprinde caracterele generale ale acestui fenomen, comune țărilor din vremea Renașterii, însă umanismul românesc nu se mărginește la adoptarea aspectelor generale ale mișcării, ci se manifestă prin idei și forme originale, specifice nevoilor societății românești.

Ideile umaniste în secolul al XVII-lea, la români se îmbină încă cu multe elemente și tradiții feudale, chiar la Miron Costin și la Dimitrie Cantemir²⁹. Dar ceea ce trebuie să intereseze pe istoricul culturii este noul care se ivește și se dezvoltă în cadrul vechilor tradiții.

În primul rînd, între aspectele general-umaniste care se pot observa în clasa cultă din țările române în acea epocă este cunoașterea limbilor latine și grecești. Încă din 1641, călătorul catolic Baksic observă, la curtea din Iași, „boieri care vorbesc foarte bine latinește”³⁰. Cîteva decenii mai tîrziu, un raport adresat papei arată că „toată boierimea moldovenească știa latinește”, atribuind acest fapt școlilor iezuite³¹. De altfel se știe că toți cronicarii români din cele trei țări (Ureche, Costinii, Constantin stol-

²⁶ St. Bîrsănescu, *Schola latină de la Cotnari*, București, 1957.

²⁷ P. P. Panaitescu, *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul*, București, 1936, p. 82.

²⁸ N. Iorga, *Studii și documente*, XI, p. 109.

²⁹ *Istoria României*, vol. III, capitolele despre cultură, p. 256—282.

³⁰ *Călătoria lui Baksic*, în colecția *Călători străini în țările române*, editat de Institutul de istorie al Academiei R.P.R., sub tipar.

³¹ Vl. Ghica, *Știri noi despre Costini*, în „Convorbiri literare”, XLI, p. 471—472.

nicul, Gheorghe Brancovici) foloseau scrieri latine și grecești, unele în versuri, pentru alcătuirea operelor lor. Dimitrie Cantemir, care în istoria culturii noastre stă la trecerea dintre umanism și iluminism, scrie, pentru Europa întregă, în latinește, nu numai cărțile de istorie și geografie, ci și cele filozofice (*Metafizica, Cercetarea fizică a monarhiilor*)³².

Cunoscînd limba latină și greacă, erudiții și scriitorii români au intrat în contact cu literatura clasică greco-latină, cu forma ritmată a stilului, cu precizia exprimării cugetării abstracte. În filozofie scriitorii noștri capătă măcar cîteva din ideile generale ale Renașterii despre individualitatea umană și despre civilizație. Grigore Ureche, precursor al istoricilor umaniști, la care predomină încă ideile feudale, are în predoslovie la *Letopisețul Moldovei* o cugetare umanistă asupra istoriei: „să nu să înnece a toate țările anii trecuți și să nu să știe ce s-au lucrat, să să asemene fierălor și dobitoacelor celor mute și fără de minte”³³. Definiția civilizației la Dimitrie Cantemir, „bunătățile obiceinice, cunoștința cinstii și nevoița spre dînsa, învățătura și vredniciile... care singure numai... din varvari elini și din păgîni romani a-i preface... mijloacele arată”³⁴, înseamnă credința în originile greco-romane ale civilizației. Noțiunea de civilizație cuprinde la Cantemir: moravurile, știința și artele (vredniciile, meșteșugurile artistice).

Așa-zisul „umanism creștin” apare și în fenomenul Renașterii la români. Pentru traducerea și editarea perfectă a cărților bisericești, în special ale celor în limba greacă, fruntășii bisericii ortodoxe s-au văzut nevoiți să facă apel la cărturarii laici. Nicolae Milescu, apoi frații Grecianu sînt traducătorii *Bibliei* în romînește, Constantin stolnicul supraveghează toate traducerile din greacă publicate de tipografia domnească. Mai înainte de ei, din generația precedentă, același rol îl jucaseră alți doi laici, Eustratie logofătul și Udriște Năsturel.

Umaniștii români, care știau grecește, considerau că izvorul cel mai puternic al cărților bisericești, ca și al legilor, este literatura greacă și nu cea slavonă; și, în adevăr, începînd de la mijlocul secolului al XVII-lea, aproape toate cărțile religioase în romînește, ieșite din tiparnițele domnești din Țara Românească și din Moldova, sînt traduse din grecește. Pe cînd *Pravila de la Govora* din 1640, a fost tradusă din slavonă, cele două pravile mari (*Cartea românească de învățături*, Iași, 1646, și *Îndreptarea legii*, Tîrgoviște, 1652) care urmară, au fost tîlmăcite după izvoare grecești. Apariția limbii grecești la baza traducerilor românești a contribuit, dacă nu la promovarea limbii române ca limbă literară, în orice caz la îndepărtarea celei slavone, fapt care fusese observat și de vechea noastră istoriografie, de A. D. Xenopol și D. Russo³⁵.

³² Cf. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964.

³³ Gr. Ureche, *Letopisețul țării Moldovei*, ediția a II-a, București, 1958, p. 63.

³⁴ D. Cantemir, *Hronicul romano-vlahilor*, București, ediția din 1901, p. 251.

³⁵ A. D. Xenopol, *Istoria românilor*, ediția a III-a, vol. VII, p. 71—75: „Surparrea slavonismului de grecism”; D. Russo, *Elenismul în România*, București, 1912, p. 61: „mişcarea culturală grecească are un mare merit: a eliberat cultura română de robia slavonismului, introducînd studiile clasice și a condus-o în apele științei apusului”.

Promovarea culturii grecești clasice în țările române înainte de perioada fanariotă, în secolul al XVII-lea, trebuie considerată ca unul din aspectele umanismului, dar această mișcare culturală, cu caracter mai ales laic, nu se putea mărgini la literatura religioasă și la cea juridică. Dintre scrierile laice grecești traduse în românește în această epocă este și *Istoria* lui Herodot, deschizătoare de orizont asupra vieții antice, tradusă de un moldovean, anonim³⁶. De curînd s-a observat că în *Biblia de la București* din 1688, tălmăcire în care laicii umaniști au avut un rol hotărîtor, s-a intercalat traducerea unei lucrări filozofice grecești condamnate de biserică, *Despre rațiunea dominantă* (titlu exprimat de traducători: *Pentru singur-tiitoriul gînd*)³⁷.

În sfîrșit, mitropolitul Moldovei, Dosoftei, autorul *Psaltirii* în versuri, în românește, a tradus din grecește tragedia *Erofile*, de Gheorghe Hor-tatzis, folosind iarăși versificația românească³⁸.

Filozofia umanistă, felul de a gîndi, de a considera știința și origi-nile ei, nu se deosebește, nici în Renașterea italiană, de bazele dogmatice ale religiei; dar fără a rupe legătura cu biserică, umaniștii folosesc altă cale decît cea medievală în metafizica lor. Principala cotitură în filozofie stă în trecerea de la misticism (întemeiat pe „revelația divină”), la căutarea adevărului prin folosirea rațiunii. O mișcare raționalistă ortodoxă se poate urmări, în veacul al XVII-lea, în „Marea școală” a patriarhiei de Constan-tinopol, cu ecou și în școlile domnești din București și Iași. Patriarhul Chiril Lucaris, următorii săi Paisie Ligaride, Teofilact Coridaleu, Ioan Cariofil sînt susținătorii curentului „neoaristotelic”, cu temeuri materialiste și ra-ționaliste. În conflictul ideologic care s-a născut atunci, neoaristotelicii au fost învinși de tradiționaliștii mistici (cunoașterea adevărului numai prin revelație, în fruntea cărora se afla Meletie Syrgos). Cercetătorii mai vechi au văzut în aceste deosebiri de vederi din sînul bisericii ortodoxe numai rezultatul influenței protestante de o parte, a celei catolice, de alta. S-a dovedit însă că avem a face cu o mișcare specifică a umanismului oriental, cu aspecte noi în interpretarea filozofilor greci, în special a lui Aristotel³⁹.

Ceea ce este deosebit de interesant pentru istoria gîndirii umaniste în țările române este faptul că neoaristotelicii, înfrînți la Constantinopol, au aflat înțelegere și protecție în școlile domnești din Țara Românească (nu însă și în Moldova), unde și-au putut expune ideile. Vom aminti numai un singur fapt caracteristic: Ioan Cariofil, condamnat ca eretic la patriarhie, poate veni la București, unde tipărește în grecește un „Manual despre cîteva nedumeriri” (asupra dogmelor bisericii), „la cererea prea nobilului și învățatului boier Constantin Cantacuzino”, (1697). Așadar, protecția acordată neoaristotelicilor la școala domnească din București se datorește în acel moment lui Constantin stolnicul Cantacuzino, învățatul umanist

³⁶ Herodot, *Traducere românească publicată după manuscrisul găsit în mănăstirea Coșula*, 1645, Vălenii de Munte, 1909, ediția N. Iorga. Aluzia la războiul din Creta privește pe cel din 1669, nu pe cel din 1645.

³⁷ Virgil Cîndea, *Despre rațiunea dominantă — prima scriere filozofică publicată în limba română*, în „Viața Românească”, XVI, 1963, p. 84—89.

³⁸ Al. Elian, *Dosoftei, poet liric necunoscut* (în curs de publicare).

³⁹ Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, București, 1942; V. Papacostea, *op. cit.*

român. Nu avem a face cu un episod al culturii grecești desfășurat pe teritoriul țării noastre, ci cu un capitol din istoria culturii noastre⁴⁰. Cu atât mai interesant este acest episod, cu cât cu trei ani înainte, în 1694, patriarhul Dositei de Ierusalim tipărise la Iași un „Manual contra lui Ioan Cariofil“, condamnând ca eretică învățătura lui⁴¹. Tipărirea cărții lui la București însemna deci o luare de poziții împotriva cercurilor mistice de la patriarhia din Constantinopol.

A existat deci o mișcare umanistă românească în secolul al XVII-lea, din care am indicat numai câteva aspecte principale. În cuprinsul acestei mișcări se poate observa existența unor elemente specifice românești, cel mai interesant fiind: *atitudinea față de romanitatea poporului român*. Cunoașterea originilor romane ale limbii și poporului român nu datează din epoca umanistă, ea a fost întotdeauna prezentă, măcar în rîndurile unor cărturari medievali⁴². Dar atitudinea și înțelegerea față de acest fenomen se schimbă, o dată cu începuturile umanismului nostru. În evul mediu, în *Cronica ruso-română*, romanitatea noastră este amintită ca urmare a venirii celor doi eroi eponimi, Roman și Vlahata, de la Veneția în aceste părți⁴³. În adaosurile de tip medieval ale lui Simion Dascălul la *Cronica* lui Ureche, ne întâmpină legenda, absurdă pentru o minte rațională, a formării poporului român din tîlharii trimiși de la Roma, ca ajutor regelui Ungariei⁴⁴. În letopisețul muntean se arată, în introducere, că „rumânii s-au despărțit de la romani și au pribegit spre miazănoapte“⁴⁵. Mai mult nu știe și nu-l interesează pe cronicarul medieval. În schimb, istoricii umaniști, Miron Costin, Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, fac din această problemă un punct principal al cercetării lor. S-a produs nu numai un plus de cunoștințe, dar și o schimbare de apreciere. Poporul român devine un „popor nobil“, pentru că se trage din romani, „izvor al întregii civilizații europene“. Această idee de popor „nobil“, care aparține umaniștilor români din sec. al XVII-lea se împletește cu principala problemă politică care se punea pe atunci poporului nostru: dominația și exploatarea otomană. Dacă românii, la origine, erau romani, ei au rădăcini adînci în Europa civilizată. Miron Costin, citînd pe Aristotel, spune: „Prima materie nu se corupe“⁴⁶. De aceea, Miron Costin scrie în limba polonă, Constantin Cantacuzino în italienește, Dimitrie Cantemir în latinește, adresîndu-se Europei civilizate, explicîndu-i originea romană a românilor. Umaniștii români n-au descoperit romanitatea poporului nostru, dar au pus în lumină, ei cei dintîi, valoarea acestui fapt. Corolarul acestei idei politico-culturale este și unitatea de limbă și de origine a tuturor românilor, proclamată de Miron și Nicolae Costin, de stolnic, de Dimitrie Cantemir. Muntenii, moldovenii, ardelenii au o origine comună, vorbesc

⁴⁰ Cf. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, p. 349.

⁴¹ *Ibidem*, I, p. 337.

⁴² Cf. Șerban Papacostea, *Conștiința romanității la români în evul mediu* (în curs de publicare).

⁴³ *Cronicile slavo-române*, ediția P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 154.

⁴⁴ Gr. Ureche, *Letopisețul țării Moldovei*, ediția a II-a, București, 1958, p. 68—69.

⁴⁵ *Istoria Țării Românești. Letopisețul Cantacuzinesc*, ediția C. Grecescu și Dan Simonescu, București, 1960, p. 1.

⁴⁶ Miron Costin, *Opere*, ediția P. P. Panaitescu, 1958, p. 227.

aceeași limbă; această idee va fi reluată, în veacul următor, de Școala Ardeleană. Umaniștii n-au tras însă concluzia necesității unirii românilor într-un singur stat, n-o puteau face în perioada feudală. Ei sînt precursorii vremurilor care vor veni. Istoricii umaniști, chiar și ardeleanul Gheorghe Brancovici, renunță la tratarea istoriei noastre pe provincii feudale, ei încep să studieze și să prezinte istoria tuturor românilor ca o unitate. În această privință scrierea *De neamul moldovenilor* a lui Miron Costin poate fi considerată ca proclamația școlii istorice umaniste la români.

În special în istoriografie se poate urmări caracterul deosebitor al culturii umaniste române, legată de problemele politice și culturale românești. Această istoriografie cu informație mai completă, care-și pune probleme și ia atitudine în chestiunile generale, se apropie de istoriografia umanistă în Europa. E destul să amintim, pentru a sublinia aspectul umanist al ei, cuvintele lui Dimitrie Cantemir: „Sufletul filozof nu numai cum și ce s-au făcut, ci și pentru ce așa s-au făcut cercetează”⁴⁷. Istoriografia umanistă română cuprinde un spirit cu totul nou, cu tendințe de a atinge cercetări cauzale. Ea, prin pana lui Dimitrie Cantemir, e străbătută de un puternic curent social: „Cine n-au învățat nevoia a trage pentru toți, acela nici fericirea va suferi împreună cu toți”⁴⁸. Dincolo de egoismul vieții feudale, Dimitrie Cantemir întrevede posibilitatea unei solidarități sociale.

Scopul nostru nu este cercetarea umanismului românesc ci, afirmînd existența și caracterele lui specifice, să arătăm rolul lui în biruința limbii române.

Umanismul și biruința limbii române. Folosirea limbii române ca limbă literară a cărților bisericești, a cronicarilor, a legilor și a actelor publice și private era în mare progres în veacul al XVII-lea. Totuși, pînă către sfîrșitul veacului limba slavonă era încă întrebuintată ca limbă de clasă a curții, a bisericii și a unei părți a boierimii. Unul dintre umaniștii cei mai de seamă, Miron Costin, citează în cronică sa pasajele din *Biblie*, întotdeauna în slavonește. Dimitrie Cantemir spune că pînă la mijlocul secolului al XVII-lea „scrisorile domnilor, catastifele vistieriei și alte texte emanate de la curtea domnească nu erau scrise decît în slavonește”. El adaugă că fiii de boieri învățau slavonește după cărțile bisericești și chiar fiicele de boier erau obligate să studieze această limbă⁴⁹. În principala catedrală din Iași toată liturghia se ține, scrie el, „pe jumătate grecește, jumătate slavonește”. Totuși, după Vasile Lupu, în curînd s-a citit toată liturghia în limba țării⁵⁰.

Deosebirea de atitudine a umaniștilor față de scrisul în limba română, în comparație cu aceea a cărturarilor care i-au precedat, este esențială. După cum s-a arătat mai sus, editorii și traducătorii de cărți în limba română justificau această operă prin necunoașterea de către mase a limbii

⁴⁷ Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ediția P. P. Panaitescu și I. Verdeș, București, 1965, I, p. 108.

⁴⁸ *Ibidem*, I, p. 86.

⁴⁹ Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, ediția Acad. Rom., București, 1872, p. 158.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 154.

slavone. În *Cazania a doua* a lui Coresi, în prefața la *Octoihul* lui Oprea grămaticul, în veacul al XVI-lea, se arată că numai cărturarii, oamenii de cultură aleasă, puteau ști slavonește, dar „mișelimea“, „cei proști“ aveau nevoie de carte românească. În *Cazaniile* lui Varlaam se arată că limba scripturii se „pogoară... pre înțelesul oamenilor“. El se vede nevoit să publice învățăturile sale în românește, „pentru lipsa dascălilor și a învățaturii“⁵¹. Prin urmare scrisul în românește era considerat ca un rău necesar, limba poporului inferioară celei slavone, limba sfântă era folosită din nevoie, privită cu oarecare dispreț de cărturari.

Umaniștii au însă altă atitudine față de problema limbii literare și oficiale. Ei nu mai socotesc limba română ca un grai neformat al maselor, ca o limbă inferioară celei slavone. Limba română, o descoperiseră ei, era continuarea limbii de cultură generală a Europei, limba latină. În acest chip umaniștii erau obligați să ia parte limbii populare în lupta ei cu tradiția slavonă. Ei nu puteau să răspundească, în țări ortodoxe, scrieri în limba latină, pentru că aceasta era vorbirea ereticilor catolici, iar greaca era încă cunoscută de prea puțini boieri și clerici. În aceste condiții, umaniștii participă în chip hotărîtor la promovarea limbii române ca mijloc de exprimare a literaturii și științei. Cărțile principale ale cultului: *Evanghelia*, *Liturghierul*, *Biblia*, au fost traduse în românește, nu de clerici, ci de umaniștii laici, ceea ce arată în chip hotărîtor atitudinea lor față de controversa între limba română și cea slavonă. Pentru umaniști limba română nu mai este numai limba „mișelilor“, ci și un instrument al culturii superioare.

Mitropolitul Dosoftei, el însuși un umanist, scrie în versurile sale închinat succesiunii domnilor Moldovei, vorbind despre descălecatul lui Dragoș „cînd au adus într-însă româneasca limbă, de bun neam și ferită de la calea strîmbă. Să trage de pre sînge rudă împărătească“⁵². Firește, „limbă“ pentru Dosoftei însemna neamul, dar în înțelesul de cei ce vorbesc aceeași limbă. Ei sînt, pentru mitropolitul-poet, rudă împărătească, adică din împărății romani.

Nici Miron Costin nu mai consideră limba română ca o limbă populară, oglindind neîndemănarea și lipsa de cultură a țăranilor fără știință de carte. În introducerea la poemul *Viața lumii*, marele cronicar moldovean arată că a scris versuri ca „să să vază că poate și în limba noastră a hi acest feliu de scrisoare ce să chiamă stihuri. Și nu numai aceasta, ce și alte dăscălii și învățături ar putea fi pre limba românească, de n-ar fi covîrșit vacul nostru acesta de acum cu mare greotăți“⁵³. El afirmă deci capacitatea limbii române pentru a fi folosită în forme literare superioare.

Este clar că umaniștii români, cunoscînd și apreciînd valoarea și posibilitățile limbii noastre, au căutat s-o ridice la rangul unei limbi literare și cu ajutorul lor s-a desăvîrșit biruința scrisului în limba română, pregătită de generațiile precedente.

⁵¹ Vezi mai sus p. 196—198.

⁵² I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 265.

⁵³ Miron Costin, *Opere*, ediția citată, p. 318.

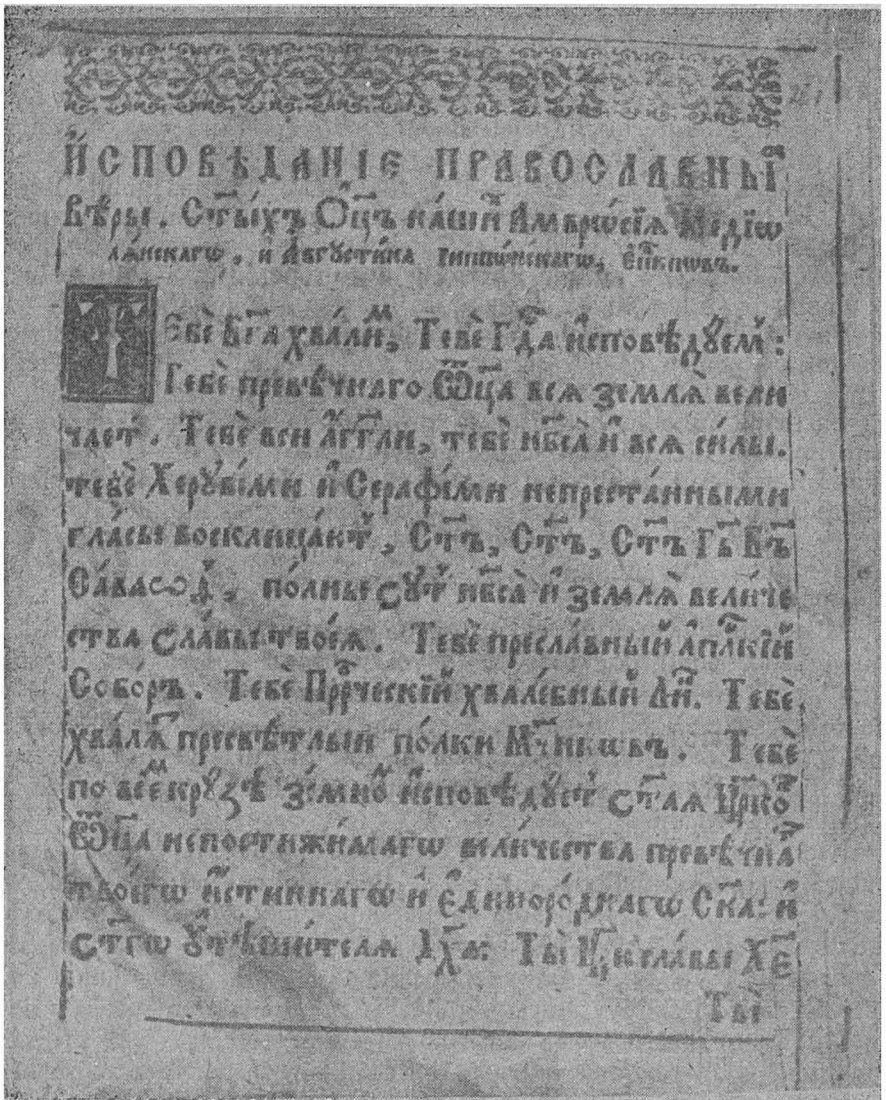


Fig. 5. Psaltirea (1673) — Dosoftei. C. V. rom. 65, p. 261.

FORMAREA LIMBII LITERARE ROMÂNEȘTI

Biruința scrisului în limba română este în strînsă legătură cu formarea unei limbi literare, un instrument necesar pentru exprimarea ideilor și faptelor într-o formă destinată să rămînă.

În ultimul timp s-au purtat discuții asupra definirii limbii literare românești, asupra originii și caracterului ei. Filologii români au emis diferite păreri în această chestiune, dintre care reținem pe acelea ce definesc limba literară ca fiind reglementată de o normă gramaticală și lexică. Limba literară este aceea care cuprinde toate ramurile unui popor, în speță cel românesc, o limbă artistică, superioară graiurilor vorbite în diferite provincii¹. O parte dintre cercetători, în special G. Ivănescu², admit că limba literară românească în epoca feudală era împărțită în dialecte literare; existau trei limbi literare, munteană, moldoveană și transilvană, ceea ce corespunde, cel puțin în parte, cu situația culturii noastre din acea perioadă. Pe de altă parte, trebuie să considerăm limba literară nu ca un fenomen static, ci în evoluția ei, „ea trebuie considerată și studiată ca un proces în dezvoltare”³. Este clar că limba literară se dezvoltă pe măsură ce se înmulțesc necesitățile de exprimare ale culturii în scrisul românesc. Așadar, formarea acestei limbi a scrisului stă în dependență de nevoile culturale ale societății. Desigur că, așa cum arată Al. Graur, limba literară este o limbă „îngrijită”, adică savantă și artistică⁴.

În cadrul prezentei cercetări asupra începuturilor și biruinții scrisului în limba română, problema limbii literare își are un loc bine definit. Precum am văzut, românește s-a scris probabil întotdeauna, dar nu texte destinate să rămînă; acestea erau redactate în slavonește. Deosebirea dintre scrierile cu scop momentan și cele destinate să rămînă este esențială pentru definirea limbii literare. Se puteau scrie în românește însemnări, scrisori, instrucțiuni necesare unor comunicări momentane, dar nu și inscripții, cro-

¹ Cf. Al. Rosetti și B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, I, București, 1961, în partea introductivă sînt expuse și discutate toate părerile exprimate mai recent asupra formării și caracterului limbii literare.

² I. Ivănescu, *Problemele capitale ale vechii române literare*, Iași, 1948, p. 68.

³ Al. Rosetti și B. Cazacu, *op. cit.*, p. 21.

⁴ Al. Graur, în „Gazeta Literară”, nr. 35, 1956, apud Al. Rosetti și B. Cazacu, *op. cit.*, p. 16.

nici, privilegiu de proprietate, scrieri literare. S-au văzut motivele pentru care textele „definitive” se scriau într-o limbă străină, limba bisericească și culturală, adoptată de curtea domnească și în general de clasa stăpînitoare.

În aceste condiții, a fost o vreme cînd era imposibil să se scrie în românește texte definitive, pentru că această limbă nu era încă formată ca instrument de folosit pentru scrisul de circulație. Așadar, limba literară înseamnă crearea unui mijloc de exprimare pentru „scrisoarea definitivă”. Aceasta nu este adresată unui particular, nici nu forma o însemnare pentru amintirea celui ce scrie, ci se adresa tuturor și posterității. Ea necesita, în aceste condiții, *precizii*, are deci un caracter estetic și juridic, cu posibilități de înțelegere mai largă în timp și în spațiu. Definind limba literară ca o formă de exprimare „definitivă”, apariția ei în istoria culturii românești era o condiție neapărat necesară spre a se putea înlătura scrisul în limba slavonă. *Limba literară română* este deci, la începuturile sale, aceea care a înlocuit limba slavonă în rosturile sale oficiale, literare și religioase.

Nu trebuie să socotim că această limbă literară, în care se pot urmări calitățile estetice, exprimarea abstractă, precizia juridică, s-ar fi alcătuit în chip firesc, pe măsură ce s-a simțit nevoia ei. Ea este rezultatul unei lupte. Au fost oameni care au luptat pentru limba română și pentru aceasta au creat ei însăși, sau cu ajutorul unor cărturari aflați în slujba lor, o limbă nouă, adîncită și îmbogățită.

Limba literară este o formă de exprimare creată de artiștii și învățații scrisului, cu scopul de a alcătui un mijloc de înțelegere superioară între toți cei care vorbesc aceeași limbă. Este vorba de o luptă culturală bazată pe cea socială, o acțiune voită, în care voința conștientă a unor pături sociale și a unor cărturari a intervenit și nu este rezultatul unei evoluții firești. Acest lucru se vede bine din cercetarea scrierilor românești din secolele XVI—XVII. Numele unui Coresi, care a adunat și a prelucrat manuscrisele dialectale, pentru a le turna într-un grai unitar, de înțeles pentru toți românii, stă la începutul unei serii de luptători pentru limbă. După el urmează cronicarii din Țara Românească și Moldova, cei ce scriu o limbă influențată de graiul popular, precum și umaniștii, cunoscători ai limbilor clasice. Școala cronicarilor are rolul cel mai însemnat în alcătuirea limbii românești literare. Cronicarii și traducătorii textelor religioase au avut de întîmpinat nu numai greutățile inerente ale folosirii și transformării unei limbi încă necizelate și sărace, dar și teama de a cădea în erezie sau în neclaritate.

Așadar, limba literară este aceea care permite scrierea „definitivă” în limba română. Crearea ei se confundă cu lupta pentru înlocuirea slavonismului cu graiul popular.

Dacă admitem că limba literară românească a fost alcătuită conștient cu acest scop, atunci trebuie să cercetăm izvoarele de inspirație ale scriitorilor români pentru perfecționarea și prelucrarea limbii.

Socotim că aceste izvoare sînt în număr de trei. Ele apar în limba literară în secolele XVI—XVII în chip succesiv, dar totuși de la o vreme se suprapun. În chip firesc pentru traducătorii cărților bisericești și ai pra-

vilelor, limba slavonă a textului pe care-l tălmăceau prezenta un model posibil de folosit. În al doilea rând, literatura populară orală forma și ea, prin bogăția și culoarea ei, un alt model de folosit pentru îmbogățirea limbii literare. În al treilea rând, umaniștii români au găsit în limbile și literaturile clasice un izvor de inspirație, ca topică, lexic și stil, de aplicat limbii române scrise. Aceste trei faze în crearea limbii românești literare sînt consecutive ca dată de apariție în vechea noastră literatură, dar cu vremea ele se suprapun.

Scrișul bisericesc, pînă la traducurile umaniștilor, imită originalele slavone, păstrînd numeroase forme lexicale, cuvinte slavone care nu figurează și probabil nu figurau nici atunci în limba română vorbită. Fraza slavonă lungă, cu numeroase adjective precedînd substantivele, fără ritm, se păstrează și în traducerea românească a cărților bisericești.

Scriitorii bisericești au urmărit crearea unei limbi valabile pentru toți românii sau, mai bine-zis, pentru biserica ortodoxă cu limba de cult românească. Acest fapt este afirmat și în introducerea *Cazaniilor* lui Varlaam și mai ales în Prefața *Noului Testament* al lui Simion Ștefan din 1648: „Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni cari împlă în toate țările, așa și cuvintele acelea sînt bune carele le înțeleg toți”⁵. Mitropolitul Ungrovlahiei Teodosie, în prefața *Liturghierului* din 1680, deplînge decăderea poporului român, „ca niște nemernici și orbi într-un obor învîrtindu-se și înfășurîndu-se, de la străini, de la varvari, doară și de la vrăjmașii rodului nostru, cer și împrumutează și de carte și de limbă și de învățătură. O, grea și dururoasă întîmplare”⁶. După părerea acestui mitropolit, biserica, prin cărțile ei, apără integritatea culturală a poporului român.

Limba cărților bisericești, oricît de cizelată și înnoită de traducători, nu putea rămîne limba literară de care avea nevoie cultura noastră. Această cultură se îndreaptă spre căile laicismului: actele juridice, traducurile literare și mai ales istoria țării noastre nu se puteau turna în formele stilului bisericesc, deși de multe ori atitudinea moralizatoare a scriitorilor se afirma cu ajutorul acestui stil. Cronicarii din veacul al XVII-lea s-au străduit să completeze pe o cale nouă aspectul limbii literare. Predecesorii umaniștilor, ca Grigore Ureche, chiar și istoricii umaniști, au făcut apel la literatura orală, la legende, proverbe și balade pentru îmbogățirea stilului și limbii în general.

Ureche, pentru a caracteriza pe Ilie Vodă, folosește un proverb popular: „Din afară se vedea pom înflorit, iar dinlăuntru lac împutit”. Comparațiile lui au un caracter popular: „Cum să tîmplă de sîrg de adauge puvoil apei și iarăși de sîrg scade și să împutinează, așa s-a adaos și Moldova... de s-au de sîrg lățit și fără zăbavă au îndireptat”. Unele cugătări sînt probabil inspirate din vorbirea de curte: „De multe ori unde pierde omul nădejdea, de frică mai apoi să întoarce în vitejie”. Lexicul predomi-

⁵ Mitropolitul Simion Ștefan în Introducerea la *Noul Testament*, de la Bălgrad, 1641, la I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, p. 167.

⁶ *Liturghierul mitropolitului Teodosie*, 1680, *ibidem*, I, p. 234.

nant moldovenesc și topica uneori cam stîngace îl apropie de scriitorii populari⁷.

Miron Costin, unul dintre cei mai de seamă umaniști români din veacul al XVII-lea, nu renunță la îmbogățirea stilului său prin folosirea bogățiilor literaturii populare. În cronica lui întîlnim proverbe și zicători moldovenești: „Ce dzilele lui cele firșite, cum să dzice cuvîntul“ (adică proverbul), „lupul părul schimbă, iară nu firea“, „Cum dzice moldovanul, nu sînt în toate dzile Paștile“⁸. Se știe că în *De neamul moldovenilor* se descriu pe larg obiceiuri și datine populare moldovenești spre a fi comparate cu cele latine.

Constantin stolnicul Cantacuzino, care cercetase tradițiile populare, căutînd într-însule material pentru istorie, folosește și el elemente de grai popular. Cuvintele graiului muntenesc, morfologia limbii stolnicului au fost analizate cu atenție de lingviști; ele au un caracter predominant popular al graiului muntenesc⁹.

Și Dimitrie Cantemir, cel mai savant și erudit scriitor român de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și de la începutul celui următor, este influențat în lucrările sale românești de limba populară a vremii lui. Se știe că *Istoria ieroglifică* (redactată în 1705) cuprinde cîteva sute de proverbe și cugetări care întrerup narațiunea faptelor. Dintre acestea o sumă sînt de caracter popular. În această carte întîlnim, alături de extrase din clasicii greci și romani, și proverbe moldovenești: „Lupul părul după vremi își schimbă, iară din firea lui nu iase“, sau: „Cine nu vrea să frămînte, toate ziua cerne“. Și basmele sînt folosite de acest scriitor cînd vorbește de zmeul care „capul cu coada să-și împleticească“. Expresia „apă în piuă bătută“ este tot inspirată din bogăția de imagini a creației populare. Frumusețile vieții populare în *Istoria ieroglifică* se recunosc atunci cînd autorul vorbește de alaiul de nuntă cu fluiere, cîntec de cimpoi, „danțurile“ cele lungi¹⁰.

Nu mai este necesar să vorbim despre influența stilului popular moldovenesc în opera lui Ioan Neculce, cronicarul moldovean cel mai apropiat de popor în narațiunile sale istorice și legendare. Întrîurirea limbii poporului pentru formarea limbii literare în țările române în veacul al XVII-lea este incontestabilă¹¹.

Totuși acest fenomen de istorie culturală pare inexplicabil la prima vedere. Toți scriitorii citați, toți cronicarii din secolele XVII—XVIII, sînt boieri și anume dintre cei mai mari și mai bogați, iar Dimitrie Cantemir este fiu de domn. Cum se face că acești scriitori, care în viața lor trebuie să se fi uitat cu indiferență la țărănimea muncitoare, să fi apelat pentru crearea stilului lor, pentru formarea unui mijloc de exprimare a ideilor lor, idei de stăpîni, la limba supușilor. Aceasta ar fi însemnat pentru ei pro-

⁷ Gr. Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ediția P. P. Panaitescu, ediția a II-a, București, 1958, studiu introductiv, p. 30—35.

⁸ Miron Costin, *Opere*, ediția citată, studiul introductiv, p. 26—27.

⁹ Al. Rosetti și B. Cazacu, *op. cit.*, p. 276—284.

¹⁰ P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și Opera*, București, 1958, p. 87—91.

¹¹ Al. Rosetti și B. Cazacu, *op. cit.*, p. 246—226.

babel o recunoaștere a superiorității creației supușilor față de aceia a stăpînilor.

Explicația acestui fenomen cultural stă în întrepătrunderea literaturii orale populare cu cea de curte tot orală. În toate țările medievale, în apus ca și în răsărit, a existat o literatură de curte, cîntece cuprinzînd legende și mai ales fapte cavalește îmbrăcate în povestiri orale versificate. Am avut și noi trubadurii noștri. În secolul al XVI-lea cronicarul polonez Strykowski a auzit la curtea din București balada lui Ștefan cel Mare, iar cronicarul moldovean Nicolae Costin pomeneste de cîntăreții de curte care recitau la mesele domnilor însoțiți de muzică cîntecele domnilor trecuți ¹². Un scriitor grec pomeneste de cîntăreții de la curtea domnului Moldovei Petre Șchiopul ¹³.

Din analiza baladelor eroice care s-au păstrat pînă astăzi se vede clar că unele din ele au fost create la curțile boierești, pentru glorificarea faptelor unui boier din trecut: astfel balada lui Radu Calomfirescu și aceea a boierului moldovean Vartic, ucis pe nedrept din porunca soției lui Petru Rareș. Negarea existenței și a supraviețuirii baladei de curte la români ar echivala cu scoaterea culturii noastre din ritmul general al culturii europene în epoca feudală ¹⁴. A. Balotă a dovedit că balada de curte la români stătea în strînsă legătură cu cea populară, deși reprezentau interese și curente opuse, deoarece aceiași cîntăreți profesioniști, *guslarii*, erau chemați să cînte, atît la curtea boierească, precum și la șezătoarea satului ¹⁵. În epoca lui Dimitrie Cantemir, sătenii din Broșteni, în vecinătatea Iașilor, erau specializați în cîntările pentru nunți, hore și sărbători, ori de cîte ori erau chemați ¹⁶. Aportul literaturii populare orale la formarea limbii literare românești în secolele XVII—XVIII este un fapt de primă importanță pentru istoria culturii românești. Bogăția imaginilor, arta povestirii în literatura română de mai tîrziu își au originea în aceste începuturi.

Umaniștii români care căutau o îmbogățire și o mai mare precizie a stilului, s-au adresat, cum era de așteptat, limbilor clasice, latina și greaca, pe care o învățaseră în școlile din țară și din străinătate. Dorința lor de a prelucra stilul și de a oferi urmașilor lor cărturari o nouă formulă literară mai perfectă este mărturisită în chip clar. Miron Costin în introducerea la poemul *Viața lumii*, declară că a scris ca „să să vadă că poate și în limba noastră a fi acest fel de scrisoare ce se cheamă stihuri“ ¹⁷. Dimitrie Cantemir în introducerea la *Istoria ieroglifică*, expune precis dorința lui de a prelucra limba română în vederea posibilităților de exprimare literară și filozofică, „ca nu atîta cursul istoriei în minte mi-au fost,

¹² A. Balotă, *Poetica de curte* (lucrare în curs de publicare, folosită prin amabilitatea autorului).

¹³ V. Costăchel, P. P. Panaitescu și A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova*, București, 1957, p. 531—532.

¹⁴ Al. I. Amzulescu, *Balade populare românești*, I, București, 1964, p. 37—51, contestă total existența baladei de curte în literatura românească veche.

¹⁵ A. Balotă, *op. cit.*

¹⁶ Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ed. Academiei Române, București, 1883, p. 108: „Țigani alături și cobzari, aceștia lăcuiesc în Broșteni“.

¹⁷ Miron Costin, *Opere*, p. 312.

pre cât spre deprinderea ritoricească nevoindu-mă, la simcea (materia *n.n.*) groasă ca aceasta, pre aspra piatră multă și îndelungată ascuțitură să-i fi trebuit am socotit“. Este aici principiul limbii literare creată de scriitor prin cizelarea limbii vorbite. Cantemir adaugă, adresându-se cititorului: „De vreme ce brudii (necoaptei *n.n.*) noastre limbi cunoscător ești.. căci în une hotare loghicești sau filozofești a limbii streine, elinești zic, și latinești cuvinte și numere (numiri *n.n.*) ici și colea, după asupreala (nevoia *n.n.*) voroavei, aruncate vii afla“¹⁸. Prin urmare, pentru a exprima idei și definiții filozofice, Cantemir declară că va face apel la termeni latinești și grecești.

Încercarea umaniștilor de a crea o limbă literară românească, folosind lexicul și topica limbilor clasice, a dat naștere unei scrieri artificiale, depărtate de înțelegerea poporului. Totuși această formulă a fost adoptată și de Școala Ardeleană, care datorește atâtea lui Cantemir.

Folosirea modelului dat de limbile clasice are un caracter complex la scriitorii umaniști români. Dacă Miron Costin a știut, cu o îndemânare de artist, să folosească cu o oarecare discreție exemplul limbilor clasice (construcții de adjective cu complimentul lor la genitiv, construcții participiale, fraze cu verbul la sfârșit, inversiunea atributului și un număr de neologisme latine)¹⁹, artificialitatea construcției literare apare vădită la urmașii lui: Constantin stolnicul Cantacuzino ca elenist se îndreaptă mai ales spre modelele bizantine, decît spre cele clasice. Acest scriitor, autorul *Istoriei Țării Românești*, avea nevoie de o limbă care să-l ajute la prezentarea critică a problemelor de istorie. Alături de un lexic cu multe grecesme, latinisme și italianisme, el folosește o sintaxă specială, retorică și complicată, de caracter bizantin. Constantin Cantacuzino părăsește prudența lui Miron Costin în transformarea limbii și scrie cu o frază umflată de idei, dar prea puțin lapidară²⁰. Stilul stolnicului, deși formează un moment interesant în istoria culturii, nu a îndreptat literatura noastră spre căi deschise pentru viitor.

Același lucru se poate spune și despre stilul cărților românești ale lui Dimitrie Cantemir. El este cel mai mare umanist român din secolele XVII—XVIII în privința ideilor noi, a metodei de cercetare, a erudiției și a perspectivelor culturale. Era de așteptat ca acest scriitor, cunoscător al atîtor limbi, să aibă a-și spune cuvîntul în privința limbii literare. În special în *Istoria ieroglifică*, lucrare în parte narativă, în parte filozofică, se punea această problemă. Cum s-a văzut, autorul declară de la început că scopul său este cizelarea și îmbogățirea limbii române. *Istoria ieroglifică*, prin latura sa filozofică, metafizică, e prima carte de filozofie scrisă în românește. Filozofia din *Istoria ieroglifică* nu constituie o încercare de a prezenta un sistem complet de cugetare, ci numai meditațiile unui istoric asupra vremii sale, de la care se ridică la meditații

¹⁸ Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 4.

¹⁹ O analiză completă la B. Cazacu, *Influența latină asupra limbii și stilului lui Miron Costin*, în „Cercetări literare“, V, 1943, p. 41—63, vezi și Al. Rosetti, *Observații asupra limbii lui Miron Costin*, București, 1950.

²⁰ Al. Rosetti și B. Cazacu, *op. cit.*, p. 246—266.

asupra vieții în general. În ceea ce privește lexicul, pentru redarea termenilor abstracți Cantemir folosește greaca și latina, încercînd să adopte ca neologisme în limba noastră cuvinte împrumutate din aceste limbi. Dar sintaxa și topica se depărtează mai mult de tradiția cronicarilor sub mai multe influențe străine, între care predomină acelea ale retoricii latine din școlile Renașterii. De aceea, fraza este lungă, de obicei ritmată și pentru un cititor din vremea lui, ca și din vremea noastră, nu destul de limpede la prima citire. Același stil, mai moderat însă, se întâlnește în ultima scriere a lui Dimitrie Cantemir, *Hronicul româno-moldo-vlahilor*, lucrare de critică istorică²¹.

Școala umanistă românească din secolele XVII—XVIII deși nu rezolvă problema limbii literare într-un chip valabil pentru posteritate, are totuși un rol hotărîtor în biruința scrisului în limba română, prin înlăturarea definitivă a limbii slavone și recunoașterea limbii poporului ca mijloc de expresie literară, științifică și oficială.

²¹ P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 252—253.

SFÎRȘITUL SLAVONISMULUI CULTURAL ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Cancelaria de stat. Slavonismul s-a menținut în țările române pe câteva poziții, pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea în cancelaria de stat, iar în biserică, la începutul celui următor, datorită faptului că actele de cancelarie traduse în altă limbă ar fi putut fi contestate în autenticitatea lor, iar textele bisericești, traduse eventual inexact, puteau fi considerate ca eretice.

În ce privește cancelaria domnească, e de observat că actele definitive de proprietate feudală s-au scris mai multă vreme în slavonește, pe cînd zapisele (contracte) și poruncile se scriau în românește. Este destul de semnificativă o statistică, deși bazată pe un material incomplet, privitor la actele din vremea lui Vasile Lupu: dintre 70 de cărți domnești pentru întăriri de proprietate, 65 sînt slavone și 5 românești; din 27 de porunci domnești nici una nu este slavonă, toate sînt românești (slujbașii inferiori nu știau slavonește), din 12 cărți de judecată, 7 sînt slavone și 5 românești; din 11 cărți date de marii boieri, 2 sînt slavone și 9 românești; din 56 de zapise particulare, 55 sînt românești și unul singur slavon (acesta scris de marele logofăt)¹. Se vede cum toate păturile sociale se îndreptau spre scrisul în limba română și numai curtea domnească rămînea pe baza vechii tradiții.

În 1639, diacul Șandir scrie un zăpis de vînzare în românește și tot el redactează întărirea domnească a aceleiași vînzări însă în limba slavonă², ceea ce dovedește că și știutorii de carte slavonă scriau românește actele particulare.

Imediat după sfîrșitul domniei lui Vasile Lupu (1653) și a lui Matei Basarab (1654), cancelaria domnească se românizează cu repeziciune. Din tradiția slavonă nu mai rămîn decît titlurile domnilor, care apar în slavonește, la începutul hrisoavelor redactate în românește, precum și le-

¹ G. Ghibănescu, *Surete și izvoade*, III, Introducere.

² Idem. *Două documente din anul 1639*, în „Arhiva”, IX, 1898, p. 477—481.

genda de pe pecetia domnească, tot în slavonește. Numai câteva hrisoave solemne, tot mai rare, se scriu în slavonește pînă la sfârșitul veacului.

Și în această epocă limba slavonă continuă să fie obiect de studiu în școlile domnești, deoarece actele de proprietate mai vechi redactate în slavonă apăreau în procese și era necesar să poată fi traduse și înțelese deoarece interese importante erau legate de aceste texte. Astfel se explică de ce Antim Ivireanul tipărește la Snagov în 1697, o gramatică slavonă, în introducerea căreia citim: „La noi (limba slavonească) o întrebuițăm nu ca pe a noastră, ci ca străină și împrumutată“. „În bisericile dumnezești noi ne-am obișnuit a ceti slavonește; dar necunoscînd această limbă care ne este streină, nu a noastră, puteam de multe ori să cădem în greșeli“. Antim Ivireanul arată în dedicația adresată lui Constantin vodă Brîncoveanu că tipărirea cărții se impunea, deoarece „ai întemeiat și școală pentru învățarea limbii slavonești pentru copiii de vîrstă fragedă“³.

Școala de slavonă a continuat în veacul al XVIII-lea. Gheorgachi, al doilea logofăt, în *Condica ce are întru sine obiceiuri vechi și noi*, redactată în 1762 în Moldova, pomenește de „dascălul școlii slavonești“. El adaugă că pînă la domnia a treia a lui Mihai Racoviță (pînă în 1726) „era cîte 5—6 uricari, oameni bătrîni, talmăcitori și făcători uricilor celor slovenești“, dar că acest obicei s-a stricat. Pînă la Constantin Cantemir vodă (1685—1693), adaugă Gheorgache, se cerea ca logofătul al treilea să știe slavonește, „fiindcă di-nceputul și descălecatul țării, așa era obișnuit a să scrie hrisoavele moșilor pe slovenie și acelea era mai de cinste și mai de credință, de vreme că acele hrisoave slovenești ori întărituri de moșii, ori judecăți, să scria în scurt, care și pîn acmu acele urice domnești pe slovenie n-au nici o îndoială a nu să crede“. „Iar de la o vreme s-au rădăcat acest obicei a sloveniei“⁴. Așadar, chiar în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se păstra învățămîntul limbii slavone, în vederea citirii vechilor urice și hrisoave. În 1763, domnul Moldovei, Mihai Cehan Racoviță, în așezămîntul său pentru școli, pomenește de dascălul slovenesc de la școala domnească și de „popa Florea dascălul de școala cea slovenească ot sfentu Gheorghe“⁵.

Ultimul bastion al slavonismului: biserica. Pentru motive religioase, biserica ortodoxă din cele trei țări românești a mai păstrat liturghia slavonă, chiar după ce în toate celelalte domenii ale scrisului biruise scrisul în limba română. Chiar după ce în Moldova se introdusese oficial liturghia în românește, la București se tipărește în 1680 *Liturghierul* slavon. Ultimele cărți tipărite în slavonește în Țara Românească sînt *Triodul* (1697), *Mineii* (1698), apoi cărțile cu text paralel slav și român, *Molitvelnicul* din 1699, *Octoiul* din 1700, *Molitvelnicul* și *Penticostarul* din 1701, *Liturghierul* din 1702, *Apostolul* din 1704, *Antologhion* (1705), *Slujba Născătoarei*

³ I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, p. 354.

⁴ Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial*, București, 1939, p. 305.

⁵ P. Teulescu, *Documente istorice*, București, 1860, p. 96—101.

de Dumnezeu și un *Molitvelnic* (1706), *Octoiul* (1706 și 1712), *Liturghierul* (1713). Toate aceste cărți, fără excepție, s-au tipărit în Țara Românească, dar în 1715 avem un *Liturghier slavo-român* tipărit la Iași. Ultimele cărți slavonești de cult, destinate bisericii române sînt *Ceaslovul* din București, *Psaltirea* din Iași din 1731 și *Psaltirea* din București din 1745⁶.

În genere, biserica ortodoxă din Orient nu s-a opus la traducerea cărților bisericești și la folosirea liturghiei în românește, dar a privit această activitate cu rezervă și neîncredere. Patriarhii din răsărit au intervenit o singură dată în această problemă internă a românilor. Patriarhul Dositei de Ierusalim era considerat, în ultimii ani ai veacului al XVII-lea, ca șef spiritual al ortodocșilor și conducea o vastă acțiune de apărare a bisericii împotriva propagandei catolice și reformate, precum și o acțiune politică de eliberare a popoarelor creștine de sub jugul turcesc. În acel moment se produce, precum se știe, unirea bisericii române cu cea catolică, în Transilvania. Cu prilejul ridicării lui Atanasie ca mitropolit al românilor din Transilvania, în 1698, patriarhul Dositei îi trimite o poruncă asupra felului cum trebuie să folosească în biserică limba română și cea slavă: pentru predici el se va adresa „la rumâni pre limba rumânească“, dar „slujba de toate zilele să te nevoiești cu dinadinsul să citească toată pre limba slovinească sau elinească, iar nu rumânește sau într-alt chip“. „Trebuie arhieria ta, Evanghelia să pui să citească au slovenește, au românește, precum s-au tipărit în zilele blagocestivului Io Constantin Besarabă voievod“ (Brîncoveanu)⁷.

Rezultă de aici că șeful de atunci al bisericii orientale nu se opune la citirea cărților bisericești în românește, dar rezerva liturghia slavonă pentru Transilvania, ca semn al rezistenței împotriva unirii cu catolicismul.

În aceste condiții, introducerea limbii române în biserică devenea o problemă dogmatică și nu se putea rezolva decît prin înțelegerea cu patriarhiile din Orient sau eventual printr-o schismă. În 1679, mitropolitul umanist al Moldovei, Dosoftei, tipărește la Uniev în Polonia primul *Liturghier* moldovenesc în limba țării. Acest act revoluționar, care însemna de fapt introducerea limbii române în oficierea slujbei religioase în biserică, nu mai este justificat, ca mai înainte, pentru alte traduceri, cu lipsa de cunoștință a poporului pentru limba slavonă, ci se caută și o justificare dogmatică. În introducere se spune, adevărat, că s-a tipărit cartea „să-nțeleagă toți cari nu înțeleg sîrbește sau elinește“. Dar la sfîrșitul introducerii Dosoftei adaugă, în slavonește și în grecește, întrebarea pusă odinioară patriarhului de Antiohia: „Fără grije iaste a face slujbă pravoslavnicii Syrii și din Armeani savăi (sau *n.n.*) și dintr-alte țări nescare credincioși pre a lor limbă, au cu totul îi silesc cu elinească a sluji liturghiei limb?“ Răspunsul este afirmativ pentru limbile siriacă și armenească. Cu alte cuvinte, mitropolitul Dosoftei declară că de vreme ce s-a admis și

⁶ Toate aceste cărți descrise de I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, II.

⁷ Timotei Cipariu, *Acte și fragmente*, Blaj, 1855, p. 243–244.



Fig. 6. *Dumnezeasca liturghie* (1679) — Dosoftei C. V. rom. 69

altor ortodocși, sirieni și armeni, să țină liturghia în limba lor, își ia și ei îndrăzneala de a publica liturghia în românește, fără a mai aștepta o încuviințare oficială⁸. Această încuviințare s-a dovedit însă necesară. Patru ani mai târziu, același mitropolit al Moldovei publică un *Molitvelnic*, urmat de *Liturghia* lui Ioan Gură de Aur, în românește, după care urmează învoirea patriarhului de Alexandria: „Cu blagoslovenia sfinții sale Parthenie... papă și patriarh de cetatea ce mare Alexandria și-a tot Eghiptu, Liviei, Pentapoleiului, Etiopiei, părinte părinților, păstor păstorilor, al treispreziaze den apostoli și giudecătoriu preste lume, luînd de la sfinția sa voe, tîmplîndu-să în Iași sfinția sa, am tipărit această sfîntă carte, să-nțaleagă creștinii sfințele taine“. Semnează mitropolitul Dosoftei al Moldovei „slugă, fiu sufletesc“⁹. În aceeași carte se află o „mărturie că nu iaste oprît a să cînta liturghie rumâniaște“, care cuprinde aceleași mărturii privitoare la ortodocșii sirieni și armeni ca în Introducerea la *Liturghierul* din 1679¹⁰. Mitropolitul Dosoftei aduce deci un argument dogmatic, o încuviințare de la șefii bisericii din Orient, pentru recunoașterea limbii române ca limbă liturgică. Recunoașterea reprezintă un moment hotărîtor în istoria bisericii române și a limbii române scrise. Dosoftei se folosește de prezența patriarhului Partenie la Iași, unde, ca întotdeauna, ierarhii bisericii orientale așteptau daruri și milostenii, ca să-i smulgă aprobarea, pe care n-o putea refuza.

În Țara Românească, momentul hotărîtor pentru introducerea limbii române în biserică a fost publicarea *Bibliei* lui Șerban Cantacuzino din 1688. Această carte, cea mai masivă și învățată traducere în românește a Scripturii, este precedată de o introducere dedicatorie către Șerban Cantacuzino, în care citim: „Cu cît era mai drept creștinii rumâni să știe legile lui Dumnezeu, care iaste sfînta Scriptură... Aceasta și la rumâni s-au plinit, că cu glas striin grăind lor Dumnezeu, nu asculta; iar acum sfînta Scriptură prin nevoița mării tale să citește și cunoscută să face și la mari și la mici“. Se recunoaște deci dreptul românilor de a asculta liturghia și de a citi Biblia în românește. Pentru recunoașterea calității de limbă liturgică a limbii române se aduce și un argument istoric: Ioan Gură de Aur ar fi creștinat pe români (?). Importanța acestui text stă în autoritatea celui ce l-a alcătuit: „Dositei, din mila lui Dumnezeu patriarh sfintei cetăți Ierusalimului și a toată Palestina“¹¹. Este vorba de același patriarh, șeful real de atunci al bisericii ortodoxe, care urma să interzică mitropolitului Transilvaniei, Athanasie Anghel, să citească liturghia în românește. Dar față de Șerban Cantacuzino el a fost nevoit să cedeze și să recunoască canonic introducerea limbii române în biserică, semnînd prefața la traducerea *Bibliei*. Așadar, biruința limbii române a fost oficializată prin aprobarea conducerii bisericii ortodoxe din Orient.

⁸ I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, I, p. 224—225.

⁹ *Ibidem*, I, p. 262.

¹⁰ *Ibidem*, I, p. 263.

¹¹ *Ibidem*, I, p. 283—290.

La această dată, folosirea limbii române în biserica celor trei țări era în mare parte un fapt împlinit. Încă din vremea lui Vasile Lupu, după cum constată călătorul sirian Paul de Alep, domnul, văzînd că moldovenii nu înțeleg limba slavonă a pus de s-au tipărit cărți românești¹². Același călător observă că în capela lui Matei Basarab, la Țirgoviște, se cînta la dreapta în grecește și la stînga în românește¹³.

Del Chiaro, secretarul italian al lui Constantin Brîncoveanu, în istoria sa, a „revoluțiilor din Valahia“, spune că românii folosesc liturghia în limba slavonă, „aproape în toate bisericile lor“. „Totuși în unele biserici au adoptat limba română, fapt pentru care mi-am arătat surprinderea, în prezența mai multor boieri, răspunzîndu-mi aceștia că este vorba de un *abuz* religios introdus în zilele noastre, în parte pentru că mulți preoți nu știau altă limbă decît româna și pe de altă parte pentru că asistenții nu știu slavonește“¹⁴. Deci încă în vremea lui Brîncoveanu, care domnește pînă în 1714, se mai folosea limba slavonă și se mai găseau boieri care considerau liturghia în românește ca un *abuz*.

Tot în acea vreme (1702) un călător englez, Eduard Chisthull, observase că în Țara Românească „slujba bisericească se face în limba greacă sau în cea slavonă. Mi s-a spus că sînt însă biserici în care se slujește în limba română, că se citește adesea Evanghelia în limba țării, dar că, de cele mai multe ori, liturghia este rostită în limba slavonă“¹⁵. Deși se tipăriseră atunci cărțile fundamentale ale cultului în românește și se obținuse învoirea conducătorilor bisericii ortodoxe pentru aceasta, totuși, încă la începutul secolului al XVI-lea, în practică, limba slavonă nu fusese înlăturată, decît în parte.

Nu este exclus ca actul final pentru adoptarea exclusivă a limbii române în liturghie să se fi făcut printr-una din „reformele“ lui Constantin Mavrocordat (circa 1740—1750), cu o poruncă a acestui domn. Nu cunoaștem textul unui asemenea act, dar el este menționat de călătorul raguzan Raicevich, care afirmă în 1788 că „odinioară liturghia se celebra în slavonește, pe care nici clerul, nici poporul n-o cunoșteau. Constantin vodă Mavrocordat, om cu spiritul agitat, a hotărît ca ea să fie celebrată în limba română, dar deoarece această limbă este foarte săracă în expresii, traducerea este ridicolă și chiar pînă azi puțin apreciată“¹⁶. Chiar la sfârșitul veacului al XVIII-lea, se mai aflau clerici și boieri reacționari care regretau limba slavonă și disprețuiau scrisul în limba poporului. Probabil că scriitorul raguzan se făcea ecoul unor astfel de cercuri.

¹² B. Radu, *Voyage du patriarche Macaire*, în „Patrologia orientalis“, XXII, 1, p. 181.

¹³ *Ibidem*, în „Patrologia orientalis“, XXIV—4, p. 563.

¹⁴ A. M. Del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, ediția N. Iorga, București, 1914, p. 87—88.

¹⁵ Ed. Chisthull, *Călătorie prin Țara Românească (1702)*, traducere de C. Piteșteanu, extras din „Buletinul societății de geografie“, XLI, 1922, p. 9.

¹⁶ Raicevich, *Voyage en Valachie et en Moldavie*, traducere de M. Lejeune, Paris, 1822, p. 135.

Greutatea biruinței definitive a limbii române în biserică stătea și în lipsa cărților românești de cult. Acestea nu erau tipărite în suficiente exemplare pentru nevoile tuturor bisericilor. Așa se explică de ce Constantin Mavrocordat, în a doua sa domnie în Moldova (1741—1743), a poruncit „de au adus și cărți pe-nțeleș din Țara Românească, căci în Moldova nu se află Evanghelii, Apostoli și Leturghii, dând poruncă mitropolitul, acele cărți să le citească pe-nțeleș pe la biserici”⁴⁷. Această măsură a domnului reformator ar fi un indiciu că afirmația lui Raicevich asupra poruncii lui pentru eliminarea definitivă a limbii slavone din biserici este exactă. În orice caz, rezistența prelungită a partizanilor limbii slavone în biserică română arată că biruința limbii române nu s-a obținut decât în urma unei lupte îndârjite și lungi împotriva forțelor trecutului.

⁴⁷ Enache Kogălniceanu, *Letopisețul Moldovei*, la M. Kogălniceanu, *Letopisețele Moldovei*, vol. III, ediția a II-a, p. 203.

CONCLUZII

Am cercetat problema, capitală pentru istoria culturii românești, a începuturilor și a biruinței scrisului în limba română. Ea se întinde pe un timp de mai bine de trei veacuri și pe un spațiu care cuprinde împreună cele trei țări românești : Transilvania, Țara Românească și Moldova. Pentru determinarea cauzelor care au dus la înlocuirea limbii slavone din situația ei de limbă oficială a bisericii, statului și literaturii cu limba poporului a fost necesară încadrarea acestei probleme în evoluția societății românești din perioada orînduirii feudale. Numai prin cunoașterea societății, a economiei și a istoriei culturii poporului nostru se poate înțelege și fenomenul cultural al începuturilor și biruinței scrisului în limba română. Este vorba de o formă superioară a dezvoltării culturale românești.

Slavonismul, în istoria culturii noastre, n-a fost decît o formă a diferențierii de clasă, o încercare a nobilimii, a bisericii și a statului domnesc de a păstra o poziție predominantă și de a lăsa în întuneric clasele aservite și neprivilegiate. Așadar, înlocuirea limbii slavone cu cea română nu poate însemna decît biruința acestor clase. Din simpla enunțare a problemei reiese că înlăturarea slavonei a însemnat nu rezultatul unei încete schimbări firești, ci o luptă cu caracter social, așa cum apare în toate societățile împărțite pe clase ; mica nobilime, dregătorii locali, orașenii, oamenii liberi au dus această luptă care poate fi intitulată lupta poporului român pentru dreptul lui la cultură.

Cei mai mulți istorici și filologi din vechea școală au căutat să explice începuturile și dezvoltarea scrisului în limba română ca rezultat al influențelor străine, religioase : husitismul, catolicismul, luteranismul și calvinismul. Credem că am putut dovedi că este vorba de o reformă precumpănitor laică, legată de interesele de clasă ale celor mulți. Ea nu s-ar fi putut realiza decît în marginile nevoilor și a luptei acestora pentru libertate. Una din formele libertății sociale este și dobîndirea dreptului de a scrie în limba poporului.

Începînd cu cnezii din Maramureș, care-și apărau autonomia țării, urmînd cu cărturarii orașelor și satelor și cu marea operă de difuzare a scrisului românesc, al cărei reprezentant a fost un meșteșugar, diaconul Coresi, apoi prin noua nobilime din Moldova și Țara Românească din epoca formării pieții comerciale pentru produsele moșiilor și sfîrșind cu

umaniștii români, lupta pentru limba română a fost dusă în legătură cu interesele de clasă ale tuturor acestor pătri sociale. În aceste condiții, biruința scrisului în limba română poate fi considerată ca o formă a luptei de clasă.

Nu este mai puțin adevărat că, în chip obiectiv, această luptă socială se afla și pe linia promovării culturale a poporului român în întregimea sa. Înlăturarea slavonismului, crearea unei limbi române literare, cu izvoare în creația populară, poate fi socotită ca o luptă națională interesînd întreg poporul românesc. În acea vreme exista un simțămînt de solidaritate între românii din cele trei țări, care se manifesta prin făurirea unei limbi literare comune, cu baze populare.

Am urmărit acest aspect al transformării culturale, atît pe temeiul documentelor, a textelor în parte inedite, cît și al strînsei interdependențe dintre cultură și evoluția socială. Concordanța dintre schimbările sociale și politice dintr-o anumită regiune și cele cu caracter cultural constituie o dovadă și un argument, cel puțin tot așa de valabil ca interpretarea textului documentelor.

Aportul vechii istoriografii la cercetarea acestei probleme capitale a istoriei noastre este important și l-am folosit îndeajuns în lucrarea noastră. A fost însă nevoie să reluăm atît izvoarele documentare, cît și, mai ales, cercetarea formelor sociale, economice și politice care au creat împrejurări favorabile dezvoltării și biruinții scrisului în limba română. Credem că în acest chip am deschis o cale spre cunoașterea strădaniei seculare a poporului nostru pentru limba și cultura sa.

S U M A R

	Pag.
Introducere	5

PARTEA I

Slavonismul la români și problema înlocuirii lui cu limba poporului	11
<i>Capitolul I</i> Originile și caracterul culturii slave la români .	13
<i>Capitolul II</i> Începuturile scrisului în limba română în vechea istoriografie	29
<i>Capitolul III</i> Transformările sociale și economice în cadrul orînduirii feudale la români în seco- lele XV—XVI	45

PARTEA a II-a

Cele mai vechi scrieri românești	55
<i>Capitolul I</i> Când s-a scris întâi românește?	57
<i>Capitolul II</i> Textele rotacizante maramureșene	66
<i>Capitolul III</i> Lupta pentru autonomia bisericii române din Maramureș	78
<i>Capitolul IV</i> Cărțile populare	98

PARTEA a III-a

Limba română în secolul al XVI-lea	113
<i>Capitolul I</i> Scrisul în limba română în prima jumătate a secolului al XVI-lea	115
<i>Capitolul II</i> Scrisul în limba română în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Importanța tipăritu- rilor lui Coresi	132
<i>Capitolul III</i> Curentul de traduceri românești în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Școala de traduceri din Șcheii Brașovului .	164

<i>Capitolul IU</i>	Scrisul românesc în a doua jumătate a secolului al XVI-lea în Moldova și Țara Românească	172
---------------------	--	-----

PARTEA α IV-a

	Biruința scrisului românesc în veacul al XVII-lea	185
<i>Capitolul I</i>	Societatea românească în secolul al XVII-lea.	187
<i>Capitolul II</i>	Progresele scrisului românesc în prima jumătate a secolului al XVII-lea	191
<i>Capitolul III</i>	Umanismul românesc în secolul al XVII-lea	202
<i>Capitolul IU</i>	Formarea limbii literare românești	213
<i>Capitolul U</i>	Sfârșitul slavonismului cultural în țările române	220
	Concluzii	227

Redactor responsabil: ECATERINA IONAȘCU
Tehnoredactor: ELENA NEGRU

*Dat la cules 06.03.1965. Bun de tipar 28.06.1965. Apă-
ruț 1965. Tiraj 6450 ex. broșate. Hirtie velină de 80 g/m²,
16/700×1000/16. Coli editoriale 18,30. Coli de tipar 14,50
A. 1240/1965. C. Z. pentru bibliotecile mari 459.0 „... : 16”
859.09 „... : 16”. C. Z. pentru bibliotecile mici 8R.09 „...-16”.*

Intreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918”,
str. Grigore Alexandrescu nr. 93—95, București — R.P.R.
Comanda nr. 415

E R A T A

<u>Pag.</u>	<u>rîndul :</u>	<u>în loc de :</u>	<u>se va citi :</u>
24	5 de jos	1855	1555
173	22 „ „	de alte	ci de alte
215	2 „ „	1641	1648

Inceputurile și biruința scrisului în limba română de P. P. Panaitescu

Lei 10

ΠΡΡΡΖΔΝΖΡΤ. Η
ΠΔ ΠΘΓΘΘΒΖΔ. «
ΧΧΝΒΡΕ. ΜΕΔ.

EA
RPR