

BOGOMILISMUL ȘI CULTURA MASELOR POPULARE DIN BULGARIA ȘI ȚĂRILE ROMÎNE

ANTON BALOTĂ

Bogomilismul este cea dintâi mișcare antifeudală a maselor populare din Europa medievală, care dispune de o ideologie proprie, acționează organizat și reușește să polarizeze aspirațiile și tendințele unor largi pături sociale, mai ales de la sate, exercitând astfel o influență profundă asupra evoluției social-politice și culturale a poporului bulgar.

Mișcarea bogomilică și ideologia ce o susține deschid seria marilor mișcări populare antifeudale care străbat evul mediu și îmbracă adesea haina ereziei, religioase deoarece «pentru ca relațiile sociale existente să poată fi atacate, ele trebuiau despuiate de aureola pe care o purtau»¹. Amploarea și importanța fenomenului se vedește în influența exercitată asupra maselor populare din alte țări, unde apar manifestări similare, în strînsă legătură cu «erezia bulgară» (Patarenii în Bosnia, «Babunii» în Serbia, Catarii în Italia, Albigenzii în Franța), și în cruzimea cu care adepții ideilor bogomilice sînt urmăriți pretutindeni de reprezentanții orînduirii feudale. Aceștia folosesc împotriva lor metode variînd între arderea pe rug, individuală sau în grupuri mici, și uciderea în masă a populației din regiuni întregi.

Mișcare social-revoluționară cu răsunet general european, precursora a marilor zguduiri sociale și ideologice din secolele următoare, bogomilismul și ramificațiile sale occidentale au trezit de timpuriu interesul cercetătorilor. Bibliografia problemei numără astăzi cîteva sute de lucrări, semnate de nume aparținînd aproape tuturor țărilor europene. După al doilea război mondial au apărut cîteva cercetări de ansamblu și o serie de studii scrise, unele, de pe poziții idealiste, altele de pe pozițiile materialismului istoric². Ultima sinteză

¹ Fr. Engels, *Războiul țărănesc german*, Ed. III, București, 1958, p. 49.

² O bibliografie aproape exhaustivă asupra bogomilismului se poate reconstitui din următoarele monografii și studii: A. Vaillant și H. Puech, *Le traité contre les Bogomiles du Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945, 348 p.; St. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, Paris, 1948 (versiunea franceză a cărții apărute la Cambridge în 1947); D. Obolenski, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-manichaeism*, Cambridge, 1948 (O amplă prezentare critică a lucrării a făcut-o la Institutul de Istorie al Acad. R.P.R. Prof. P. P. Panaitescu. Folosim în lucrarea noastră manuscrisul referatului său); E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, în «Revue de l'histoire des religions» tom. 138, 1950, p. 22—52 și tom. 139, p. 176—218 și mai ales, D. Anghelov, *Богомилството в България*, ed. I, Sofia, 1947, ed. a II-a, Sofia, 1961; versiunea rusă, Moscova, 1959.

asupra bogomilismului aparține savantului bulgar D. Anghelov, care a publicat în 1961, într-o nouă ediție, complet refăcută și mult adăugită, monografia sa *Bogomilismul în Bulgaria*¹.

Majoritatea studiilor de ansamblu și de amănunt apărute după război privesc bogomilismul sub aspect ideologic și social-politic, oprindu-se asupra originilor sale, asupra raporturilor cu celelalte mișcări similare care i-au precedat ori i-au succedat, asupra concepțiilor eretice și antifeudale și, în sfârșit, asupra influenței și răspîndirii sale dincolo de granițele Bulgariei. Pentru rolul cultural al bogomilismului, discutat cu atîta aprindere în secolul trecut și în primele decenii ale secolului nostru, autorii se mulțumesc să folosească lucrarea lui Iordan Ivanov apărută în 1925², fapt care l-a determinat în 1950 pe E. Turdeanu să încerce a completa această lacună, examinînd problema pe o bază documentară mai largă. Deși anunță studiul ca o încercare de a determina aportul cultural al bogomilismului, autorul se dovedește, în realitate, un zelos apărător al direcției științifice caracterizată prin tendința de a nega bogomilismului orice rol de această natură. În ciuda unei bogate bibliografii și a unei sistematizări limpezi a materialului folosit, cercetarea sa nu marchează nici un progres, lăsînd totodată impresia că, pentru autor, rolul cultural al bogomilismului se reduce la problema circulației apocrifelor slave. Or, principalul rezultat al mișcării bogomilice nu este circulația apocrifelor ca atare, ci *configurarea culturii medievale a maselor populare bulgare și influența pe care această cultură a exercitat-o la rîndu-i asupra vecinilor și între aceștia, asupra romînilor*. Acest aspect al problemei, neluat în considerație de cercetători, formează obiectul articolului de față³.

I.

BOGOMILISMUL ȘI CULTURA POPULARĂ BULGARĂ

Paulicianismul asiatic s-a grefat în Balcani, și în special în ținuturile bulgare, pe opoziția maselor populare împotriva feudalității bizantine și slave⁴. Din punct de vedere teologic, bogomilismul a fost o doctrină dualistă rezultată din prozelitismul ereticilor pauliceni transplantați silnic de împărații bizantini Constantin V. Kopronimul (741—775) și Ioan Tzimisce (969—976) din Asia Mică în Tracia. El a luat, în Bulgaria, aspectul unei mișcări specific bulgare și, în această formă, s-a răspîndit ulterior pînă la extremitatea occidentală a Europei feudale⁵.

¹ Un excelent rezumat a prezentat autorul în comunicarea *Le mouvement bogomile dans les Pays balkaniques et son influence en Europe occidentale*, ținută la Colocviul internațional de civilizații balcanice de la Sinaia (1962). Vezi *Actes du colloque international de civilisations balkaniques*, București, 1963, p. 173—182.

² Iordan Ivanov, *Богомилски книги и легенди*, Sofia, 1925.

³ Redactarea articolului era încheiată atunci cînd ne-a parvenit volumul I din tratatul academic de *Istoria literaturii bulgare*, lucrat sub conducerea cunoscutului savant, specialist în literatură veche și folclor, P. Dinekov. În acest tratat, capitolele «Bogomilismul» și «Literatura bogomilică» sînt scrise de Velcio Velcev. Autorul se referă exclusiv la «Tainata kniga», la «Vedenia lui Isaia» și la «Razumnik» (întrebări și răspunsuri), fără a face vreo referință la rolul bogomilismului în cadrul culturii populare. (De altfel, tratatul nu se ocupă de folclor). În notele la studiul nostru am citat noua sinteză ori de cîte ori am găsit puncte de vedere asemănătoare.

⁴ Vezi o expunere generală în *История на българската литература*, vol. I, Sofia, 1963.

⁵ Cf. D. Anghelov, *Le mouvement bogomile...*, p. 175.

Efflorescența balcanică a sectei pauliciene s-a produs pe teritoriul bulgar începînd din vremea țarului Petru I (927—967), cînd ar fi predicat între bulgari popa Bogomil¹. Momentul de maximă înflorire a bogomilismului a coincis cu domnia țarului Samuil (976—1014), despre care s-a dovedit a nu fi fost, precum se credea², fiul lui Șişman I (963—968), ci descendentul unui neam armenesc dintre paulicienii transplantați în Tracia de către bizantini³, și este semnificativ pentru ceea ce ne interesează, că tocmai de aceste vremuri se leagă apariția celor mai vechi transmisiuni istorice conservate în tradițiile epice sud-slave. Ele reflectă vremea și curtea țarului Samuil, după cum ne dăm seama din urmele care se pot recunoaște în *Analele popii din Duklja*, redactate, între altele, și pe baza unor izvoare orale, din care nu au lipsit tradițiile epice⁴. Privind faptul în lumina preocupărilor literare ce au caracterizat peste tot sectele maniheice și mișcările «eretice» în general, putem considera că anecdotele poetice care reflectă vremea și curtea țarului Samuil constituie transmisiunile împrăștiate ale primelor manifestări literare ale paulicienilor stabiliți în Balcani. Aceste manifestări sînt anterioare a ceea ce vom numi *cultura bogomilică*, produsă ori întreținută de erezie după ce secta pauliciană va deveni, pe teren slav, o largă și originală mișcare populară antifeudală⁵.

Paulicienii balcanici, combătuți cu cruzime de Nemanja (1170—1196) pe teritoriul sîrbesc, deoarece deveniseră primejdioși ordinii feudale⁶, s-au dezvoltat în Bosnia, unde erezia teologică fiind acceptată de o parte dintre feudali⁷ a fost fatal dezbrăcată de virulența ei social-revoluționară (și implicit de posibilitatea de a crea o cultură populară) și mai ales în Bulgaria, unde învățătura fiind acceptată de masele populare, a stimulat activitatea lor creatoare, din care a rezultat o formă de cultură populară pe care o vom numi *cultura bogomilică*.

Despre această cultură și despre legăturile ei cu începuturile culturii populare românești va fi vorba în lucrarea de față.

Pe ce cale a devenit bogomilismul un factor de cultură și cum a contribuit el la configurarea culturii populare bulgare?

Esența teologiei pauliciene o constituie concepția dualistă a luptei dintre bine și rău, reprezentată prin existența a două «ordini» antagonice: ordinea «divină», reprezentată de dumnezeu, și de îngerii săi, și ordinea «satanică», reprezentată de Satanail și acoliții săi. Concepțiile și practicile rituale proprii sectei ne sînt cunoscute mai mult indirect, prin scrierile ce au combătut erezia, dintre care cele mai cunoscute sînt *Predica prezbiterului Cozma* (972) și *Panoplia dogmatică* a lui Eftimie Zigabenu, scrisă în sec. XII. Din aceste două documente și din comportarea practică a dualiștilor paulicieni și bogomili, ca și a celor occidentali, reiese limpede că dualismul cosmogonic și antropologic nu

¹ Vezi *Predica prezbiterului Cosma*, trad. A. Iordan, București, 1938, p. 4 și D. Anghelov, *op. cit.*, ed. II, p. 86.

² C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Praga, 1875, p. 436, nota 2.

³ Același, *Istoriia Srba*, I, Belgrad, 1922, p. 149, nota 2 și N. Adontz, *Samuel l'Armenien*, în «Memoires de l'Academie royale de Belgique», Classe des lettres, XXIX, 1939.

⁴ F. Šišić, *Letopis popa Dukljanina*, Belgrad, 1928, și articolul nostru *Исторические источники (XII—XIV вв.) о древности и происхождении южнославянской эпической песни*, în «Romanoslavica», II, 1958, p. 273—284, în special p. 278—279.

⁵ Pentru caracterul original al mișcării bogomilice în raport cu izvoarele ei ideologice vezi considerațiile lui Velcio Veleev, în *op. cit.*, p. 193 și urm.

⁶ Ei n-au fost totuși distruși în întregime. Cf. D. Anghelov, *Le mouvement bogomile...*, p. 177.

⁷ Explicarea fenomenului la Anghelov, comunicarea citată, p. 177—178.

era decât premiza unei ample concepții sociale antifeudale, bogomilii identificând cu ordinea satanică întreaga ordine feudală, socotită creația lui Satanail și învățând pe adepții lor să o combată cu înverșunare în numele adevăratului dumnezeu, potrivnicul lui Satanail.

Contestînd originea divină a lumii — dogmă pentru biserica ortodoxă — și atribuind crearea lumii și a omului lui Satanail, bogomilismul a tins să înlocuiască echilibrul «divin» pe care așezase biserica orînduirea socială a vremurilor respective, cu *antagonismul*, proclamat ca teză teologică esențială și ca atitudine practică social-revoluționară. Lupta dintre bine și rău, așa cum o concepeau dualiștii, era radical deosebită de modul în care o concepea biserica și deschidea credincioșilor sectei perspective negative asupra societății feudale, îndemnîndu-i să combată această societate: «Ei (bogomilii), scrie Cozma, defăimează pe bogați, învață lumea să nu se supună stăpînilor, dușmănesc pe țari, batjocoresc pe frunțași; socotesc a fi potrivnici lui dumnezeu cei ce lucrează pentru țar; propovăduiesc fiecărui șerb să nu mai muncească pentru boieri»¹.

Într-un cuvînt, bogomilii predicau nesupunerea civilă, sustragerea de la împlinirea obligațiunilor feudale, nesupunerea și chiar revolta împotriva feudalității, toate acestea motivate ideologic-religios. De aceea, manifestările politice au însoțit întotdeauna perioadele de avînt ale bogomilismului și explică atît prigonirile acestuia în momentele istorice în care feudalitatea a fost puternică (Alexie Comnenul: 1081—1118; Ștefan Nemanja: circa 1170—1196; Boril: 1207—1218; Ioan Alexandru III: 1331—1371), cît și marea sa popularitate în mase, care i-a dat posibilitatea să contribuie efectiv la întronarea țarului Samuil (979—1014) și la succesele revoltei lui Petru și Asan (1081)².

Cum biserica creștină, adoptată de clasa conducătoare bulgară în calitate de contrafort ideologic al orînduirii feudale, se identificase cu aceasta și urmărea prin întregul ei aparat de influențare ideologică să convingă masele de esența divină a acestei orînduirii, împotriva bisericii și împotriva aparatului ei de rituri și ceremonii se vor îndrepta în bună parte atacurile bogomililor. Noua doctrină popular-religioasă, rupînd echilibrul societății feudale, repudiînd preoții și biserica feudală, a creat, pentru a le înlocui, comunități religioase populare, stabilind conducerea acestora prin «dedii» — «môșii», care conduseseră și în vremurile prefeudale, de abia depășite de bulgari în sec. IX, obștile satești originale. Aceste obști ieșeau astfel din nou la iveală prin activitățile sociale create de noua ordine religioasă.

Unei cenzurări și epurări radicale este supus întregul cult bisericesc — vast aparat de modelare a conștiințelor în conformitate cu țelurile urmărite de biserică. Cozma le impută bogomililor, între altele, epurarea cărților de ritual

¹ *Predica Prezvoiterului Cosma*, trad. Al. Iordan, București, 1938, p. 42.

² Cităm în legătură cu aceasta și considerațiile lui D. Anghelov asupra rolului jucat de bogomili în exaltarea trecutului bulgar pe vremea dominației bizantine (1018—1185): «Cette hérésie commence à jouer un rôle particulièrement important au XI^e et XII^e siècles, quand le peuple bulgare tombe sous la domination politique de l'Empire byzantin (de 1018 à 1185). Pendant cette période de l'histoire bulgare, les Bogomiles dans leurs sermons ne se contentent pas de s'attaquer à la seule classe des nobles féodaux et à leur principal soutien — l'Eglise. Les Bogomiles se font les interprètes des sentiments hostiles qui animent le peuple bulgare envers les oppresseurs étrangers et le poussent à lutter activement pour renverser la domination étrangère et rétablir l'ancien Etat bulgare indépendant. Devant leurs auditeurs, les Bogomiles tracent sous une forme idéalisée l'image de cet ancien Etat et, en patriotes convaincus, font l'éloge des actes et du gouvernement des anciens rois bulgares Siméon et Petar». *Le mouvement bogomile*, p. 177.

(ei recunoșteau și utilizau numai cărțile profeților, evangheliile, faptele apostolilor și psaltirea, ultima adoptată de la început de paulicieni și, se pare, mai târziu de bogomili), precum și înlăturarea din cult a liturghiei, a cinstirii crucii și icoanelor. Această intervenție radicală în cultul tradițional ortodox, foarte tinăr în acea epocă la bulgari, deci lipsit de rădăcini în masele populare, a creat totuși un gol cultural, pe care conducătorii sectei au trebuit să-l umple cu noi creațiuni, adecvate ideologiei profesate și tendințelor social-economice care le dirijau acțiunile.

Pentru a se înțelege natura acestor substitute bogomilice trebuie să se țină seama de caracterele, cel puțin inițiale, ale practicii rituale și propovăduirii bogomilice. Propovăduitorii sectei își difuzau doctrina verbal, prin predici, și nu prin carte. În această privință, prezbiterul Cozma deosebește categoric propovăduirea verbală a bogomililor de cuvântul scris ce stă la baza cultului ortodox, precizînd, de pildă, că apostolul Pavel « a scris », iar evreii « citeau » proorociile profeților, în vreme ce popa Bogomil rostea « vorbe mincinoase spunînd... »¹.

Faptul că legenda bogomilică a facerii lumii, creată de sectă pentru a înlocui cosmogonia și antropologia biblică respinsă de ea, are în circulația populară romînă² forme similare celor înregistrate în sec. XII de Eftimie Zigabenu, dovedește nu numai rosturile precumpănitoare ale circulației orale a textelor doctrinare în practica bogomilică, ci și natura progresistă a noului cult, care pune la îndemîna maselor populare învățăturile ei, pe cînd ortodoxia oficială le conserva numai în forme scrise, din care poporul nu se putea împărtăși. Dezvoltînd neîndoelnic tradiții mai vechi, ritualul laic al sărbătorilor, care trebuia în intenția bogomililor să înlocuiască liturghia și slujbele sfinților, a trebuit să creeze substitute nu numai funcției îndeplinite în creștinism de Biblie, ci și celorlalte forme ale ritualului ortodox, epurate. Pentru a se înțelege just condițiile sociale în care s-a realizat acest proces de creare a unui nou tip de ritual, menit să înlocuiască pe cel ortodox, trebuie să luăm în considerare succint raporturile dintre doctrina bogomilică și cultul ortodox tradițional.

În centrul cultului ortodox sta preotul, în evul mediu membru al ierarhiei feudale, a cărui misiune era călăuzirea mulțimilor populare pe drumurile intereselor social-economice feudale. Pentru bogomilism, ca și pentru oricare altă mișcare populară revoluționară, comunitățile religioase ce au înlocuit biserica au avut ca obiectiv cultivarea și îndrumarea membrilor colectivității prin pregătirea individuală, în vederea susținerii prin luptă a ideologiei sale, în cadrul unui colectiv activ. Din concepțiile pauliciene care afirmau că divinitatea a sădit în fiecare individ binele și răul, decurgea pentru fiecare membru al comunității datoria de a lupta pentru biruința ideilor sale, pentru că numai această luptă asigura biruința comunității. Această concepție diferențiază categoric comunitățile bogomilice de comunitățile ortodoxe conduse de preoți. În fața unei biserici în care creștinismul era aservit feudalității, masele populare, pasive pînă atunci în ceremonialul ortodox, își ridicau astfel prin bogomilism propria lor formă de organizare, activă, a credinței. Bogomilismul, rupînd comunitatea de credință religioasă cu lumea stăpînitorilor, a fost prin aceasta o doctrină a luptei.

Acest caracter al bogomilismului a determinat și natura substitutelor culturale introduse de sectă în cultul religios. Ritualul lor, înlăturînd în întregime

¹ *Predica...*, trad. Al. Iordan, p. 7, 10 și 25.

² Vezi Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, București, 1914.

fastul liturghiei și strălucirea icoanelor, ca și solemnitatea necesară împlinirii oricărui oficiu, a rămas să se realizeze numai prin arta cuvîntului rostit. De aceea, a trebuit să se creeze, ca fenomen specific ereziei, literatura laică a sărbătorilor, a cărei formă reprezentativă și desigur primordială a fost și este ceea ce se numește « colindul laic », creație epică populară proprie la origini tuturor sărbătorilor populare și nicidecum numai Crăciunului.

Această literatură specifică s-a dezvoltat paralel cu evoluțiile interne ale concepțiilor bogomilice, astfel că formele actuale ale colindului laic bulgar ori românesc corespund prototipurilor originale tot atît cît practicile bogomilismului popular din sec. XV coincideau cu doctrina religioasă combătută în sec. X de prezbiterul Cozma.

De aceea, pentru a se putea interpreta just producțiunile literare scrise și orale ale bogomilismului, trebuie să se țină seama că acesta nu a reprezentat un fenomen static, dogmatic, asemeni ortodoxiei feudale, ci o forță în continuă mișcare și evoluție. Pentru a exemplifica, amintim că erezia a trecut de la predica ascetismului, fapt confirmat de indicațiile prezbiterului Cozma, la practici orgiastice, așa cum afirmă pentru începutul sec. XII *Sinodicul țarului Boril*. Este evident că cea dintîi manifestare a acestor practici au fost praznicele rituale, care au caracterizat întotdeauna viața celor ce acceptaseră acest cult. Dezvoltarea praznicelor a favorizat laicizarea formelor rituale ale cultului bogomilic, pe de o parte, iar pe de alta eflorescența lor poetică, fixînd ținuta artistică a colindului laic, cîntec epic specific tuturor sărbătorilor bogomilice și apoi populare.

Oriunde s-a dezvoltat dualismul maniheic, la paulicienii Asiei Mici, la bulgari, la catarii italieni sau la albigenzii provenșali, el a însoțit întotdeauna efervescența socială a luptei împotriva feudalității cu creația literară ca armă de susținere a acestei lupte.

Alături de activitatea sectei în domeniul literar-oral s-a impus încă de timpuriu și necesitatea traducerii, vehiculării și prelucrării apocrifelor și, în cazurile în care aceste activități nu erau suficiente, elaborarea unor scrieri noi. Această ultimă activitate a decurs din faptul că secta bulgară a trebuit, cu vremea, să furnizeze adeptilor ei de pe alte teritorii (Italia, Franța) o literatură destinată prozelitismului în alte medii decît cel bulgar. Cronicarul francez Alberic de la mînăstirea Trois Fontaines din Champagne, care a scris în sec. XIII, ne oferă în acest sens importante mărturii pentru precizarea rolului propagandiștilor bulgari în difuzarea ideologiei bogomilice pe teritoriul francez¹. Astăzi nu mai este nici o îndoială că atît *catarii* italieni, cît și *albigenzii* francezi sînt ramificații occidentale ale bogomililor bulgari. Or, este semnificativ că, în vreme ce nu s-a păstrat nici un text slav al principalei cărți bogomilice, așa numita « Тайната книга », s-au păstrat în schimb în două versiuni latine, una din Italia, alta găsită în arhivele de la Carcassonne.

Problema circulației apocrifelor și partea ce revine bogomilismului în acest fenomen a fost mult discutată și disputată de pe poziții extreme². Nu ne putem opri în mod special asupra ei, dar vom încerca să sugerăm cîteva puncte de plecare pentru o reexaminare într-un spirit constructiv.

¹ *Monumenta historiae Germaniae*, scriptores, vol. XXIII, Hanovra, 1874.

² Vezi N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1929, p. 43—48, și mai ales E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, unde se face istoricul discuției.

Este recunoscut astăzi chiar de partizanii extremiști ai tezei anti-bogomilice, că «Тайната книга», atestată de două versiuni latine, este sigur de proveniență bogomilică. Scopul alcătuirii acestei cărți a fost desigur înlocuirea *Cărții Facerii* din Biblie, cu o expunere a cosmogoniei și antropologiei bogomilice. În componența acestei cărți n-a intrat conținutul unei singure opere, ci a cel puțin două cărți independente: prima parte, cea mai dezvoltată, expune cosmogonia și antropologia bogomilică; a doua parte, mult prescurtată, cuprinde substanța apocrifului intitulat *Apocalipsul lui Ioan Bogoslovul*, care a circulat și la noi într-o adaptare ortodoxă, ceea ce-l făcea pe Cartoian să-i conteste orice tangență cu bogomili¹. Așadar, a existat o prelucrare în sens bogomilic a conținutului Apocalipsului sau a cărții însăși². Atît legenda bogomilică a facerii lumii, cît și Apocalipsul au ajuns la extremitatea occidentală a Europei, unde au fost înregistrate de Inchiziție ca *produse vehiculate de bogomili*. Că această se ocupau cu colportarea unor astfel de scrieri, nu mai e deci îndoială.

Acestor două scrieri li se adaugă — iarăși deplin acceptată ca bogomilică — *Viziunea lui Isaia*, prelucrare bogomilică a unui apocrif ortodox la origine, care demonstrează indubitabil îndeletnicirea bogomililor cu lectura și răspîndirea de apocrife, pentru că altfel nu ar fi prelucrat în sensul lor această scriere. A treia dovadă că bogomili nu au fost străini de asemenea preocupări o constituie repudierea *Cărții secrete a lui Enoh*, considerată ca operă a diavolului. Conținutul acestui apocrif contrazicea flagrant ideologia bogomilică prin cosmogonia sa ostentativ ortodoxă, ceea ce a determinat pe adepții sectei să introducă în *Cartea Secretă* un pasaj în care Satana este arătat ca răpind pe Enoh în cer și dezvăluindu-i minciunile sale spre a le răspîndi printre oameni³. A existat deci o *cenzură bogomilică* exercitată în diferite grade asupra apocrifelor.

S-a încercat de către Turdeanu să se demonstreze că majoritatea apocrifelor publicate de I. Ivanov nu prezintă nici o intervenție bogomilică, eretică. Atît mitul lui Satanail, cît și denumirea lui și ideea că ar fi «domnul lumii acesteia» se dovedesc mai vechi decît bogomilismul și în acord cu Biblia și părinții bisericii, de unde ar rezulta că aceste elemente nu pot să constituie argumente în favoarea unei prelucrări sau colportări bogomilice. Problema astfel pusă neglijează, în primul rînd, faptul că circulația apocrifelor este un fenomen caracteristic culturii populare, nu culturii oficiale bisericești, care a privit totdeauna aceste cărți cu suspiciune și chiar cu adversitate, trecîndu-le în indexul de cărți interzise. Între masa credincioșilor simpli, care citeau astfel de scrieri și cărora li se adresau, și ierarhia înaltă, a existat totdeauna un dezacord în această privință. Dacă biserica a tolerat unele apocrife sub presiunea maselor populare, ea n-a încurajat niciodată difuzarea lor. Acei membri ai clerului care s-au ocupat cu copierea și răspîndirea apocrifelor nu aparțineau înaltei ierarhii bisericești, ci clerului mărunt de prin țiguri și sate, «părții plebeiene a clerului», cum o numește Engels, sudliniind că din rîndurile ei se ridicau adesea ideologii mișcărilor populare antifeudale⁴. În consecință, problema inițială este de a ști în ce mediu

¹ Cartoian, *op. cit.*, p. 92—98. Povestirea apocaliptică a «Sfîrșitului lumii», care este subiectul propriu-zis al Apocalipsului lui Ioan Bogoslovul, nu face decît să încheie manuscrisul latin de la Carcassonne.

² Pentru caracterul compozit al acestei cărți și pentru întinsele cunoștințe în domeniul apocrifelor de care dă dovadă autorul ei anonim, vezi analiza amplă a lui Velcio Velcev în *op. cit.*, p. 209—216.

³ E. Turdeanu, *art. cit.*, p. 185.

⁴ Războiul țărănesc german, p. 39.

cultural-religios are loc prefacerea apocrifelor grecești în limba slavă: în cel religios oficial, feudal, sau în cel popular. Și cum numai acesta din urmă a putut fi favorabil unei asemenea activități, în cuprinsul lui trebuie să fie identificați *exponenții* culturii populare.

Unul dintre ei este popa Ieremia, cel mai cunoscut traducător slav de apocrife, din care mitropolitul rus Zosima (1490—1494) a făcut un ucenic al lui Bogomil¹. Ne îndoiim că această filiație provine la Zosima dintr-o simplă eroare și ar fi numai rezultatul unei contaminări livrești între Bogomil, de care vorbea Cozma, și Ieremia, de care vorbea indexul slav. Considerăm, dimpotrivă, că în Rusia, la sfârșitul sec. al XV-lea, la numai un secol de la ultima manifestare puternică a bogomilismului în Bulgaria, se răspîndise la membrii «bisericii înalte» convingerea că între bogomilism și circulația apocrifelor, condamnată de biserica feudală, există o legătură de la cauză la efect. Acestei convingeri i-a dat expresie Zosima, atunci cînd a stabilit un raport similar între părintele bogomilismului și cel mai cunoscut traducător de apocrife slave.

Cît privește «ortodoxia» textelor însele, ea își permite destule derogări de la ortodoxia bisericii feudale, din moment ce aceasta le-a respins constant, oprindu-i pe credincioși să le citească. De fapt, examinînd aceste elemente ortodoxe, invocate și de partizanii rolului cultural al bogomilismului, observăm cu ușurință că ele sînt îmbibate de gîndirea dualistă specifică comunităților primare, comunități care identificaseră spontan — spre deosebire de oportunismul conducătorilor — orînduirea sclavagistă și racilele ei cu o domnie a satanei. Aceste comunități nu înțelegeau mîntuirea ca o abstractă și inesizabilă ștergere a «păcatului strămoșesc», ci ca o violentă prăbușire a asupritorilor în focul «sfîrșitului lumii», împreună cu diavolul și îngerii săi, și ca o instaurare a unei împărății în care Hristos va domni cu săracii și desmoșteniții lumii sclavagiste. Sub presiunea maselor de creștini simpli, aceste elemente dualiste au pătruns în predica creștină și în Noul Testament, iar de acolo au servit periodic tuturor ereziarhilor medievali, cărora «exaltările hiliaste de la începuturile creștinismului le ofereau un punct de plecare foarte comod»².

Nu este deci esențial faptul că apocrifele pe care le-au putut colporta bogomilii conțineau învățături ortodoxe prin temeiurile lor biblice, ci faptul că *ele conțineau acele învățături biblice care apăruseră și se dezvoltaseră pe un teren înrudit îndeaproape cu cel în care apăruse și se dezvoltase bogomilismul. Intervenția bogomilică era inutilă acolo unde substanța însăși a scrierii venea în tangență cu concepțiile și interesele lor.* Am văzut că atunci cînd intervenția devenea absolut necesară, ea se producea fie epurînd sau prelucrînd, fie respingînd violent anumite cărți.

Nu trebuie uitat nici faptul, subliniat deja, că bogomilismul a fost o doctrină în continuă mișcare, supus ca orice ideologie de natură religioasă, celor mai paradoxale transformări. El a putut lua aspectul unei doctrine oficiale în Bosnia, unde a fost adoptat de feudali, în vreme ce în Bulgaria, unde a fost însușit de masele populare și s-a transformat într-un steag de luptă antifeudal, este prigonit cu sălbăcie de aceiași feudali; el a putut fi privit în sec. X ca o religie de asceți, pe cînd sinodicul țarului Boril din sec. al XII-lea acuză pe bogomili de orgii. Importantă nu este teologia bogomilică a vîrfurilor comunităților bogomilice, ci atitudinea maselor populare față de unele probleme teologice

¹ Turdeanu, *art. cit.*, p. 26 sq.

² Engels, *Războiul țărănesc german*, p. 52.

bogomilice. Și această atitudine putea să difere, așa cum diferea și în cadrul bisericii creștine. D. Anghelov a arătat că trebuie să facem o distincție între așa-zisii «aleși» și între marea masă a credincioșilor simpli¹. Metoda «expertizei dogmatice», utilizată îndeobște în respingerea originii și funcțiunii bogomilice a apocrifelor, nu ține seama tocmai de acest fapt important.

Bogomilismul a fost o revoluție care s-a întins în Bulgaria pe mai multe veacuri, trecînd de la o fază acută la o îndelungă rezistență pasivă. De aceea raporturile pozitive ori negative ale unor apocrife bulgare cu doctrina bogomilică dintr-un anumit moment al existenței sale istorice, fie din faza notată de Cozma, fie din aceea consemnată de Eftimie Zigabenu, pot să nu reprezinte în realitate nimic. În orice caz, asemenea raporturi nu pot determina mecanic, prin simpla lor constatare pozitivă ori negativă, apartenența unei opere literare scrise sau orale, la cultura bogomilică ce a avut o evoluție multiseclară, trecînd de la faza susținerii rigide a unei doctrine la aceea complexă a reprezentării aspirațiilor și realităților unor mase populare chiar în afara comunităților bogomilice. Masele populare românești s-au considerat totdeauna ortodoxe și n-au avut niciodată conștiința faptului — constatat totuși de noi astăzi prin studiul culturii populare — că multe din concepțiile și atitudinile lor religioase își trag originea din eresul bogomilic.

Fondul literar necesar bogomilismului pentru înlocuirea cărților și practicilor ortodoxe feudale care fuseseră epurate a fost realizat acceptîndu-se și adaptîndu-se opere mai vechi, de cele mai multe ori neslave, dintre apocrifele epocii, adică dintre scrierile cu caracter religios nerecunoscute de biserică oficială și chiar condamnate de aceasta. Deci origina genealogică poate fi căutată de multe ori în afara doctrinei bogomilice și în afara creației slave, dar *conservarea și transmiterea lor a fost un fapt cultural neîndoelnic bogomilic*. Într-adevăr, dacă acele apocrife ar fi fost lipsite de sprijinul comunităților bogomilice, ele ar fi dispărut, așa cum a pierit de pildă întreaga cultură bogomilică a Bosniei și a Provenței de îndată ce au fost lipsite de sprijinul social al comunităților populare pauliciene. Supraviețuirea, ca și rolul dobîndit și îndeplinit de apocrife în Bulgaria și acolo unde au pătruns influențele și formele culturii populare bulgare, oricare ar fi fost originile lor genealogice, a rezultat din bogomilism ca dintr-o forță socială ce le-a dat rezistență și circulație. Ca atare, aceste apocrife aparțin culturii bogomilice. De aceea strădaniile învățaților care au încercat să accentueze originile nebulgare ale unor asemenea apocrife în cultura romînă, folosind argumentul genealogic și punînd pe primul plan originilele bizantine, au cel mult meritul de a fi semnalat izvoarele lor în cultura sud-slavă. Dar faptul fusese de mult făcut de Hasdeu, care văzuse problema într-o lumină mai justă².

De fapt, ceea ce a dat bogomilismul maselor populare a fost o organizare, o conștiință de sine, conștiința antagonismului lor cu pătura conducătoare, și independența față de presiunea ideologiei feudale exercitată prin biserică. Zdruncinînd autoritatea clerului, educînd masele în ideea că *ordinea feudală este o creație a satanei și justificînd ideologic dorința de a o combate activ*, bogomilismul a creat premisele unei *culturi populare bine încheiate, capabilă să-și exercite influența pînă departe, prin forme specifice de manifestare și prin produse*

¹ Op. cit., p. 63.

² Vezi partea a II-a a studiului de față.

originale menite a fi primite și însușite de masele populare dincolo de granițele ideologiei religioase bogomile.

Urmează să examinăm acum consecințele acestei realități pe plan literar-artistic.

§ 1. Bogomilismul și epica sud-slavă. Activitatea literară a paulicienilor din Asia Mică și a celor balcanici, a bogomililor și a ramificațiilor lor occidentale — catarii și albigenzii — confirmă o lege generală a mișcărilor de această natură: utilizarea mijloacelor literare cu scopuri prozelitiste, dar și cu scopul de a așeza pe adepții lor într-un univers poetic, artistic, moral, impregnat de ideologia și tendințele mișcării respective.

Orice societate a simțit nevoia unei literaturi, unei arte, unei concepții despre lume și viața care să-i fie proprie, să o reprezinte, să reflecte modul ei de a gândi. Pentru realizarea acestui deziderat s-a adresat creațiilor precedente, preluându-le adaptându-le și vehiculându-le. Totodată, a trecut la elaborarea unor forme proprii de cultură, care poartă pecetea societății respective. Este o constatare care se verifică pe deplin și în cazul mișcărilor dualiste, deși această problemă n-a fost studiată îndeajuns de cei care s-au ocupat cu ele ¹.

Se poate urmări și demonstra cu exemple concrete un atare proces de elaborare în cazul bogomilismului?

Am văzut în paragraful anterior că intervenția bogomilică în prelucrarea și răspîndirea literaturii scrise apocrife, nu poate fi contestată, ea fiind atestată de realități evidente. Mult mai semnificativă și mai importantă pentru istoria culturii bulgare este însă creația epică orală a bogomilismului. Dragutin Prohaska ² a contestat bogomililor — pe care îi considera (de ce și pe ce bază documentară?) « Feinde der Wortmacherei » — pînă și posibilitatea doctrinară a creației literare. Această teză nu ține seama nici de indicațiile formale ale faptului că paulicienii au conservat în cultul lor cea mai literară carte a Bibliei, Psalmii, din care au făcut modelul cîntărilor lor specifice — colindele laice, nici de indicațiile prezbiterului Cozma, care, după cum am arătat deja, sînt cu totul contrarii: Cozma îi acuză că atrăgeau « prin vorbărie mincinoasă » pe oamenii simpli neștiutori și sensibili la basmele bogomilice ³.

Că a existat o creație epică încă la dualiștii paulicieni din Asia Mică, ne-o dovedește dependența epopeii bizantine *Digenis Akritas* de gesta pauliciană a emirului Mussur ⁴. Am citat înainte și epica țarului Samuil, de proveniență tot pauliciană, din care s-au păstrat urme în letopisețul popii din Duklja. Un alt exemplu ni-l oferă B.P. Hasdeu care, ocupîndu-se de fabulația metamorfozelor, a subliniat faptul că ea este cunoscută deopotrivă poeticii iraniene și provenșale, ca și celei românești ⁵. El vedea în acest fenomen influența maniheismului, care-și avusese leagănul în Iran. Pentru a putea susține legătura dintre formele epice românești și paulicianism, învățatul român a admis ca probabilă existența unor forme

¹ Pentru creația literară scrisă și orală a maniheismului originar din sec. III, vezi Henri-Charles-Puech, *Littérature manichéenne*, în *Histoire des littératures*, sous la direction de Raymond Queneau, I, Paris, 1956, p. 678—694.

² *Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina*, apud N. Cartojan, op. cit., vol. I, p. 46.

³ Al. Iordan, trad. cit., p. 15.

⁴ N. Adontz, *Les faits historiques de l'épopée byzantine Digenis Akritas*, în « Byzantinische Zeitschrift », XXIX, 1930, p. 198—227; H. Gregoire, *Etudes sur l'épopée byzantine*, în « Revue des Etudes grecques », XLVI, 1933, p. 39—63.

⁵ *Cuvinte din bătrîni*, II, București, 1879, p. 501—566.

epice ale aceleiași fabulații în circulația slavilor de sud și în special a bulgarilor, forme ce erau însă necunoscute în stadiul informațiilor sale de la 1879. Noi putem cita însă, pe lângă o baladă sîrbă pe care Hasdeu a avut satisfacția de a o descoperi, și existența redacției bulgare, a cărei semnalare completează cu veriga ce lipsea lanțul creației pauliciene a acestui motiv epic: Persia, Bulgaria, România și Provența. Cîntecul bulgar la care ne referim a fost publicat pentru prima dată de St. I. Verković¹ în culegerea sa, autentic populară, de versuri orale macedonene (Este înregistrat și într-o altă variantă de frații Miladinov)². În acest cîntec o fată spune unui tînar, ce încerca să o sărute, că se prefacă în pasăre, dacă nu o lasă în pace. Feciorul îi răspunde că atunci se va preschimba și el în uliu și tot o va prinde, iar dacă ea s-ar ascunde într-o turmă o să se prefacă și el în cioban.

O influență bogomilică poate fi înregistrată și în balada *Fetei Kosoviene*, unde se pot citi următoarele versuri:

« Progovora Orloviću Pavle:
— Sestro draga, kosovko devojko,
koja ti je golema nevolja
te prevrgeš po krvi junake?
Koga tražiš po razboju mlada,
ili brata, ili bratučeda,
al' po grehu stara rodiljelja?
Progovora kosovka devojka:
— Dragi brato, delijo neznana!
Ja od roda nikoga ne tražim,
niti brata, niti bratučeda,
ni po grehu stara rodiljelja! »³

În versurile 7 și 12 ale fragmentului citat s-a oglindit fără îndoială concepția bogomilică, ce considera, după mărturia unui izvor paulician occidental, că « matrimonium est lupanar » și îndemna la practicarea ascetismului, considerînd procreația, chiar în sinul familiei, ca păcat⁴.

Aceeași idee pare să răzbată și din versurile unui cîntec epic bulgar mai nou (deoarece cuprinde în versurile sale reflectări istorice din sec. XVI): în balada *Dejanei Popova*, constituită fabulativ între altele și pe temelia literară a motivului « celor trei lanțuri de robi care, trecînd printr-o pădure, îi provoacă prin jalea lor totală vestejire a frunzișului său ». Versurile ce descriu al doilea lanț de robi, format din fete spune:

Други синджиръ се млади девойки.
Два синджира безгрешни душици;
Трети синджиръ се млади невести,
Се невести по първна година,
Се невести трудни и дебели.⁵

¹ *Narodne pesme makedonskih bugara*, Belgrad, 1860, Nr. 293.

² *Български народни песни*, Zagreb, 1861, p. 447.

³ « Grăește Pavel Orlovici: — Surioară dragă, fată kosoviană, care-ți este necazul mare de întorci în singele lor voinicii? Pe cine cauți printre prăpădul tineretului, frățiorul, sau vre-un verișor, sau pe cel care prin păcat ți-este bătrîn părinte? Răspunde fata kosoviană: — Dragă frățioare, viteze ce-mi ești necunoscut, eu din neamu-mi nu caut pe nimeni, nici frate, nici verișor, nici pe bătrînu-mi părinte prin păcat! » Vuk Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, II, Nr. 1, resp. 31—42.

⁴ Runciman, *op. cit.*, p. 124 și mai ales A. Cronia, *Il Bogomilismo*, în « Europa Orientale », VI, Roma, 1926, p. 625.

⁵ « Al doilea lanț cu fete tinere. Două lanțuri cu suflete fără păcate! Al treilea lanț cu neveste tinere, cu neveste de cite un an, cu neveste grele și dolofane! » *Сборник за народни умотворения*, XI, 1901, Nr. 28.

Caracterizarea primelor două lanțuri ca «suflete fără păcat» se raportează evident la situația morală a tinerelor neveste însărcinate, care cunoscând îndatoririle conjugale și bucuriile maternității, nu mai sint «nevinovate», ceea ce așează categoric maternitatea între păcate.

Bogomilică ar putea fi de asemenea originea viziunii poetic populare negative a țarului Ștefan Dușan (1331—1355), acuzat între altele de incest cu propria sa soră¹, ca și de uciderea fiului natural². Această viziune contravine spiritualității generice a epicei populare sîrbe, impusă de biserica sîrbească ce a transformat amintirile nemanizilor în stâlpi de susținere ai autorității sale asupra maselor populare, canonizînd patru dintre ei. Cîntecele în care apar transmisiuni negative despre țarul Dușan poartă deci în versurile lor transmisiuni mai vechi, anterioare acestei activități culturale a bisericii sîrbești din sec. al XVI-lea. Într-adevăr, aceeași viziune negativă a tradițiilor populare față de memoria țarului este cunoscută și memoriilor lui Constantin ienicerul din Ostrovița³, redactate la sfîrșitul sec. XV pe baza amintirilor copilăriei și primei sale tinereți, petrecute între 1435 și 1455 în ținuturile natale.

Pentru originea și rosturile bogomilice ale viziunii negative a epicei lui Ștefan Dușan plîdează următoarele fapte: în primul rînd, versurile baladei *Dușan vrea să se însoare cu sora lui*⁴, în care apare toponimicul, nespecific sîrbesc, de origină armeană, țara *Missirului*⁵, adică *Egiptul*. Apariția unică a acestui toponimic în versurile populare sîrbești poate fi interpretată numai ca o rămășiță normală a unei transmisiuni pauliciene din Asia Mică, unde acest termen, de limbă armeană, era firesc. În al doilea rînd cităm balada *Morții țarului Ștefan Dečanski*⁶. În anecdota acestei balade se mută de cîteva ori locul executării țarului, pentru ca sîngele său, evident blestemat, să nu spurce ținutul. Motivul fabulativ corespunde evident credinței mitice folclorice că tăierea capului unui balaur sau chiar numai al unui șarpe atrage neproductivitatea pămîntului atins de sîngele și balele spurcate, așa cum este considerat în acest cîntec și țarul. Origina bosniacă a acestei balade și în general a tuturor celorlalte cîntece negative ale țarului Dușan (deci dintr-o regiune în care bogomilismul a avut o puternică dezvoltare), ca și utilizarea unui motiv mitic⁷, indică încă o dată creația bogomilică din care descinde și această formă a epicei sîrbești.

Transmisiuni pauliciano-bogomilice se conservă și în anecdota cîntecului epic cu aspect religios al orașului Trojan⁸. În această fabulație se întrepătrund spiritualități contradictorii, ortodoxe, alături de bogomilice, ceea ce dovedește că tradiția a trecut din serviciul paulicianismului, care a creat-o, în acela al ortodoxiei, care a urmărit în versurile ce au adoptat-o tocmai combaterea bogomilismului.

Creștinii din Troia, cetate pauliciană, sint necredincioși, nu cred în adevăratul Dumnezeu, ei cred în aur și argint, din care își fac chipul Domnului

¹ Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, nr. 27.

² *Ibid.*, nr. 30.

³ «Glasnik srpskog učenog druvstva», XIII, Belgrad, 1865, p. 72—73.

⁴ Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, nr. 18, vers. 14—21.

⁵ *Ibid.*, vers. 14—21.

⁶ B. Petranović, *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine, epske*, Belgrad, 1867, nr. 137.

⁷ Numeroase cîntece mitice care caracterizează epica bulgară deosebind-o de cea sîrbească se datoresc, așa cum vom arăta în alt loc, după părerea noastră bogomilismului.

⁸ Frații Miladinov, *op. cit.*, Nr. 31.

(adică icoanele); ei nu mai cinstesc pe bătrini (pe dedii, dintre care bogomilismul ridicase pe șefii religioși, sociali și politici ai comunităților populare), nu mai cred nici în sfinți, nici în tămie. Dumnezeu și sfinții hotărăsc să-i pedepsească, luându-le apa. Din izvoare începe deci să curgă, în loc de apă, numai aur și argint. Li se lasă o singură fîntînă, dar aceasta este păzită de un balaur, care pentru a-i lăsa să ia apă, cerea ca plată în fiecare zi cîte o fecioară. De acest greu bir îi scapă sf. Gheorghe. Apoi locuitorii întorcîndu-se la dreapta credință, li se dă din nou apă.

Neîndoielnic că dîncolo de introducerea episodului hagiografic, dîncolo de denunțarea locuitorilor *Trojanului* ca pauliceni și a altor cîtorva amănunte anecdotice evident ortodoxe, fondul epic al acestei tradiții respiră atmosfera originală a creației sale bogomilice inițiale, care combătea cultul icoanelor și predica cinstirea dedilor săi.

Mult mai concludentă apare însă influența bogomilică în creația epică bulgară, pe care reușește să o transforme integral în sensul vederilor adepților acestei mișcări. Un aspect din cele mai importante al acestei transformări îl constituie imaginea divinității în epica bulgară comparativ cu cea sîrbă. Fiind vorba de o mișcare socială ce a îmbrăcat haina ideologiei religioase, transformarea pe care o operează asupra imaginii divinității îmbracă ambele aspecte: religios și social.

În baladele sîrbești divinitatea se arată de obicei numai feudalilor¹. Înfățișarea divinității corespunde în versurile sîrbești imaginii plastice a icoanelor bizantine, divinitatea fiind închipuită așezată ca un țar pe tronul puterii sale lumești, înconjurată fiind de curtea sa de sfinți și îngeri, spre a împărți dreptatea, ca un suveran feudal între nobilii săi. Într-o baladă² «Bogorodița», înconjurată de sfinți, coboară în iad spre a vedea lumea pedepsiților pentru călcarea legii și, ieșind de acolo, cere dumnezeirii, ca și unui suveran feudal, milă și îndurare. În altă baladă³ sfinții cei mari împart între ei puterile lumii, cum împărțiseră țara marii «velikași» feudali după moartea țarului Ștefan Dușan.

Cu totul alta este concepția depre divinitate în versul epic bulgar, concepție vizibilă bineînțeles în versuri post-bogomilice, posterioare secolului al XV-lea. Într-o imagine cu totul populară, versul bulgar închipuie pe «Dumnezeu» ca un gospodar de țară, așa cum în altă parte, îl închipuia și pe «*Iankula vlaška voevod*»⁴. Divinitatea bulgară locuiește țărănește pe «podeaua cerului», cu familia și copiii săi, la fel ca țărani în umilele lor colibe⁵. Și, bineînțeles, spre deosebire de divinitatea epice sîrbe, care se arată numai feudalilor, ea frecventează oamenii de rînd și ignorează pe feudalii, care lipsesc, de altfel, în versurile populare bulgare. Balada «*Raiului*»⁶, pe care o redăm în traducere exactă, ilustrează cele spuse mai sus:

«Avea maica o fetiță, Encița o chema. De cînd Ianca se născuse, ea maică-si și lui taică-său nu-i răspunsese. Acu era bolnavă, maică-sa stătea alături, iar tată-său la căpătii. Dumnezeu și-a trimis jos ingerul, în lumea celor de jos, sufletul ei cel drept-credincios, în raiul dumnezeiesc să-l ridice, pentru ca aci Encița florile să le îngrijească, deoarece florile se uscaseră, și busuiocul,

¹ Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, nr. 20.

² *Ibidem*, nr. 4.

³ *Ibidem*, nr. 1.

⁴ Frații Miladinov, *op. cit.*, Nr. 96.

⁵ Pencio Slaveikov, *La poésie populaire bulgare*, Sofia, 1933, p. 29.

⁶ Auguste Dozon, *Chansons populaires bulgares*, Paris, 1876, 21 și 175. O versiune similară la M. Arnaudov și B. Anghelov. *Българска народна поезия*, Sofia, 1925, p. 145—146.

și calomfirul. De aceea trimisese Dumnezeu îngerii să-i caute suflete fără de păcate. Și îngerii coboriseră jos, în lumea cea de jos, unde găsiră pe Ianca fără de păcate. Dar să se apropie de ea, ei nu putură de jalea măicuții, de gemetele tătuții. Se întoarseră îngerii, merseră către Domnul și lui astfel îi grăiră: «Nu putem Doamne să ne apropiem de lacrimile maică-si, de gemetele lui taică-său». Dumnezeu semănă atunci măr, pînă la prinz încolți și cresc, la prinz înflori și legă, în chindii se coapseră trei mere de aur. Domnul el însuși le culese și le dădu îngerilor, Enciții să le ducă. Și le mai spuse Domnul încă: «Unul mamei să-l dați, altul tatălui să-l dați, iar pe cel de al treilea Enciței. Ianca de plăcere va zimbi, maica sa se va bucura și afară va ieși amarul să și-l potolească. Și apoi coborîră iarăși îngerii, și un măr îl dădură mamei, altul tatălui, iar pe cel de al treilea fetei, și îndată zimbi Ianca. Maica se bucură și afară ieși, amarul să și potolească, gîndind că Ianca se va vindeca. Și astfel îngerii putură sufletul să i-l ia și-l duseră la Dumnezeu. Domnul el însuși în cale le ieși și sufletul îl duse în raiul cel ceresc. Acolo Ianca florile îngrijește și cu cît le îngrijește mai mult, cu atît mai sănătoase cresc, se înmulțesc și înfloresc. Iar cînd maica în casă se întoarce, astfel îi grăise Enciței: «De cînd te-ai născut tu, Ianca, vorbă tu nu mi-ai răspuns, și acumă clipă potrivită ai căutat ca sufletul lui Dumnezeu să ți-l dai cînd eu aci nu eram!»

Distincțiunea invenției epice, vădită în reticențele manifestate de îngerul mortu în fața durerilor părintești, și în alegerea mijlocului delicat la care recurge divinitatea spre a lua sufletul Enciței, demonstrează că bogomilismul, identificabil în această anecdotă prin umanitatea divinității, ca și prin imaginea pămîntească a raiului — locul unde se practică grădinăritul (această ocupație atît de răspîndită și iubită de poporul bulgar), în cea mai frumoasă ipostază a sa, cultura florilor — a reușit să ridice creația epică bulgară la potențe artistice superioare. Prin bogomilism, cultura populară bulgară a reușit să așeze în fața spiritualității vitejești a versului epic sîrbesc o epică ce se distinge prin exprimarea celor mai întîme simțiri și se ridică, așa cum dovedește balada *Raiului*, la o desăvîrșire artistică egală celei dintîi.

Divinitatea populară bulgară este reprezentată epic în chipul unui moș (dăd) ce peregrinează prin sate pentru a vizita credincioșii. Imaginea este inspirată neîndoiește de străvechii *dădi* bogomilici, care cercetau pe vremuri viața consătenilor lor. Și, curios, moșul divin al anecdotelor populare este întovărașit în drumurile sale de un sfînt. Este incontestabil că cei ce nu vor să recunoască transmisiuni bogomilice decît în manifestări literare ce nu contravin doctrinei bogomilice, înregistrate de presbiterul Cozma și Eftimie Zigabenu, sînt îndreptățiti să nege bogomilismul acestor povestiri, pe motiv că bogomilii nu venerau sfînții. Dar dacă se va ține seama de faptul că acel sfînt este mai întotdeauna apostolul Petru (care este nu numai chelarul raiului, dar și sfîntul sărbătorit în aceeași zi cu patronul bogomililor, Pavel), precum și de faptul că drumul reintroducerii sfînților în bogomilismul popular a fost deschis chiar de doctrina originală, care, cu toată linia sa dogmatică potrivnică sfînților, a conservat totuși cultul apostolilor, se va înțelege rosturile reapariției lor în manifestările folclorice bogomilice.

Cercetarea noastră s-ar putea extinde concentric și la celelalte aspecte ale creației orale — basme, anecdote populare, legende — pentru a înregistra cît de profundă este această umanizare a olimpului creștin în cultura populară bulgară, unde ea nu a fost împiedicată, ca în Serbia, de o biserică puternic organizată chiar după prăbușirea statului, și interesată în păstrarea vechilor relații feudale între ea și credincioși, relații «sanctificate» prin închipuirea și cultivarea sistematică a unor legături similare între aceștia și divinitate. În Bulgaria, bogomilismul, a cărui puternică recrudescență în sec. XIV a dat naștere la

aspre represii, a zdruncinat definitiv prestigiul ierarhiei clericale în ochii credincioșilor, dându-le acestora posibilitatea să generalizeze în raporturile lor cu divinitatea, raporturile dedilor bogomilici cu credincioșii comunităților pe care le conduceau.

Cel mai important și mai semnificativ fenomen literar-ideologic pe care epica bulgară îl datorează bogomilismului este însă absența aproape totală a transmisiunilor feudale sau, cînd acestea există, viziunea negativă asupra personajelor feudale.

Indicațiile catalogului epicei populare bulgare întocmit de St. Romanski¹ arată că numele lui Asan apare numai de patru ori în cîntecele populare bulgare: de două ori — în urma unei intervenții evident cărturărești — înlocuiește în anumite variante pe acela al împăratului bizantin Constantin Kopronimul² și de alte două ori este acordat — tot cărturărește și pentru a da importanță personajului — unor anecdote patetice: «soția răpită» și «fratele ostaș»³. Cu toate acestea, așa după cum am arătat cu altă ocazie⁴, există dovezi că la curțile feudale asanide s-a cunoscut și practicat cîntecul epic.

O altă constatare, a cărei semnificație n-a fost încă pusă în lumină, este aceasta: în afara lui Marko Kralj și a lumii sale eroice, care aparțin și literar și istoric Macedoniei, *singurul nume feudal bulgar ce are circulație epică este acela al țarului Șışman* (1374—1393), ultimul stăpînitor bulgar. Acest nume, frecvent în colindele laice, deține în general misiuni epice negative, eroul pozitiv fiind «Dan Vodă», în care, așa cum vom arăta cu altă ocazie, poate fi identificat domnul român Dan al II-lea (1420—1431), care înainte și în timpul domniei a luptat timp îndelungat pe teritoriul bulgar împotriva turcilor.

Numele țarului mai apare însă și într-un alt grup de balade, de formațiune mai nouă. În versurile acestora, de sub perspectiva pozitivă în care este înfățișată de data aceasta amintirea lui Șışman⁵, se întrevăd totuși încă urmele autentice ale transmisiunilor sale originare, medievale, de natură negativă.

Viziunea negativă asupra personalității țarului Șışman se poate constata, de pildă, în versurile baladei *Radu beg și țarul Șışman*.⁶ În anecdota acestei balade, care aparține genetic secolului al XV-lea, se conservă în versurile finale transmisiunile perspectivei negative în care folclorul a considerat personalitatea țarului, atribuindu-i integral dezastrul final al statului bulgar, ca și distrugerea Tirnovei — locul unde a murit țarul. Aceste fapte, ca și cauza care le-a provocat — în mentalitatea medievală, felonia feudală, formulată fabulativ în versuri cu ajutorul motivului «cumetriei sîngeroase», — sînt fapte autentice, confirmate de izvoare istorice contemporane.

Absența transmisiunilor feudale din folclorul bulgar generat în veacul al XV-lea nu poate fi pusă în seama unei lipse congenitale de transmisiuni istorice, fiindcă folclorul bulgar, cu această excepție semnificativă, prezintă în rest caracterele generale ale poeticeii sud-slave, pentru care «istoricitatea» reflectărilor formează după părerea noastră cea dintîi și cea mai persistentă dintre trăsăturile sale fundamentale.

¹ *Преглед на български народни песни*, I—II, Sofia, 1925—1929.

² *Ibidem*, I, p. 355, n. 375, II, p. 231, n. 126.

³ *Ibidem*, II, p. 218, n. 83; p. 238, n. 106.

⁴ *Art. cit.*, în «Romanoslavica», II, 1958, p. 280—282.

⁵ Despre aceste balade și despre concluziile istorice în care au apărut ne-am ocupat în studiul manuscris *Epica modernă a țarului Șışman și ideologia epocii lui Paisie de la Hilandar*.

⁶ «Sbornik cit.» XXXII, Sofia, 1922, p. 54.

Într-adevăr, versurile populare păstrează pînă în zilele noastre transmisiuni istorice. Dar ele sînt de natură și mai ales de ideologie nefeudală, autentic populară, reflectînd numeroase fapte și evenimente și evocînd personalități care au trezit un ecou puternic și au interesat viața maselor populare. Se vorbește, de pildă, de « frenska zemja »¹, situată de versurile unui colind pe tîrmul de miază-noapte al Dunării, adică acolo unde în sec. XIII existau colonii genoveze²; de năvălirile tătărăști din același secol al XIII-lea, care au atins malul sudic al Dunării și au lăsat amintiri în cîteva balade³; de cea de a doua căsătorie a țarului Ioan Alexandru al III-lea și consecințele ei politice pentru viața maselor populare, care sînt reflectate într-un colind laic⁴; la fel de transmisiunile despre țarina Ana a Vidinului—fiica lui Nicolae Alexandru Basarab al Țării Românești—ca și cele despre lupta fiului ei pentru recucerirea Vidinului⁵, căzut în puterea turcilor; de căderea Bulgariei feudale⁶ și luptele voevozilor romîni Mircea și Dan pe teritoriile bulgare, care, ca și cele ale lui Iancu de Hunedoara, s-au păstrat în amintirea epică bulgară, la fel ca și competiția maghiaro-turcă din primele decenii ale veacului al XV-lea pentru stăpînirea Țării Românești⁷, rivalitățile domnești din Țara Românească⁸; cucerirea Constantinopolului de către turci⁹, chemarea lui Radu cel Mare la Constantinopol și prestigiul de care se bucura acesta în fața turcilor¹⁰. Toate sînt evenimente istorice autentice, reflectate în versurile populare bulgare.

Lipsa transmisiunilor feudale proprii din epica orală bulgară, ca și viziunea negativă în care sînt înfățișate puținele personalități feudale bulgare a căror amintire a fost perpetuată epic, contrastează așadar cu păstrarea în transmisiunile bulgare a numeroase fapte istorice, de cele mai multe ori exterioare istoriei bulgare, dar care au atins viața maselor populare, creînd în felul acesta specificul epice bulgare și deosebind-o, în cadrul epice sud-slave, de cea sîrbă. Această deosebire nu este rezultatul unor fapte întîmplătoare, ci rezultatul firesc al unor situații istorice și culturale specifice.

Epica bulgară, solidară în ceea ce privește « istoricitatea » cu cea sîrbească, se deosebește categoric de ea întrucît ea luăm în considerare atitudinea față de realitățile feudale¹¹. Ideologia poeziei populare sîrbești, poezie care folosește ca material artistic în primul rînd amintirile feudale, a fost neîndoiește determinată și călăuzită de acțiunea culturală a bisericii, care a făcut din transmisiunile feudale, pe de o parte, stilpii de susținere ai autorității sale în fața maselor, auto-

¹ « Сборник за народни умотворения », 1891, p. 77.

² Despre « frenska zemja » am vorbit pe larg în comunicarea *Din relațiile populare medievale între romîni și slavii de sud*, ținută la Asociația Slaviștilor din R.P.R. la 17 aprilie 1962.

³ Boian Anghelov, *Balada populară istorică bulgară*, în « Учителски преглед ». Text comunicat în trad. romînă de Pirin Boiadjiev.

⁴ Sbornicul citat, VII, 1895, p. 11.

⁵ *Ibidem*, XII, 1900, p. 77, n. 6.

⁶ Fr. Miladinov, *op. cit.*, Nr. 58.

⁷ Fr. Miladinov, *op. cit.*, Nr. 67.

⁸ « Периодическо списание », 1870, I.

⁹ A. P. Stoilov, *op. cit.*, I și II, Nr. 42, forme decalcate de pe anecdota bizantină a căderii Țarigradului. cf. Marcellus, *Chants populaires de la Grèce moderne*, Paris, 1860.

¹⁰ A. I. Iordan, *Les relations culturelles entre les roumains et les slaves du sud*, București, fără an, p. 89—91.

¹¹ Cf. și tezele noastre din *Сборник ответов вопросы по литературоведению*, Moscova, 1958, p. 20—23.

Constantin Săvulescu: Bogomilismul la noi. Gruparea a secolului al IV-lea

ritate pusă în pericol de mahomedanizarea Bosniei și a celei mai mari părți a populației albaneze, iar pe de altă parte, mijloace de dirijare a vieții acestora în direcția unei rezistențe anti-turcești, susținută de conștiința națională hrănită din amintirea gloriei Serbiei feudale. Viața maselor populare bulgare, a cărei feudalitate a fost în întregime distrusă ori asimilată de către turcii, s-a dezvoltat în alte condiții istorice, politice, sociale și culturale. Biserica oficială, șubrezită până în temelii de bogomilism, a căzut, în urma cuceririi turcești, sub conducerea clerului grecesc al patriarhiei constantinopolitane, ce cocheta cu turcii. Această nouă conducere a ortodoxiei bulgare nu a putut și nici nu a avut intenția să cultive, așa cum a făcut biserica ortodoxă sîrbească, transmisiunile literare feudale. De aceea viața spirituală a maselor populare bulgare a continuat să evolueze în direcția trasată de bogomilism, care atinsese în sec. XIV o dezvoltare atât de puternică și de primejdioasă societății feudale, încît aceasta trebuise să reacționeze violent la 1350, cu puțin înaintea catastrofei finale a statului feudal.

Bogomilismului și mentalității bogomilice potrivnice lumii feudale și culturii sale i se datorește, așadar, atît lipsa transmisiunilor feudale din folclorul epic bulgar, cît și viziunea negativă în care este prezentat singurul personaj feudal bulgar, al cărui nume, legat de catastrofa finală a țaratului, a putut și a trebuit să se conserve în memoria epică a maselor populare.

§ 2. Origina bogomilică a colindului laic. Colindele, a căror eflorescență bulgară nu-și are pereche decît la romîni, constituie a doua contribuție bogomilică în dezvoltarea și configurarea epice populare din sudul Dunării.

Este incontestabil că toate limbile slave cunosc astăzi termenul *kolęda*¹ (pol. *kolęda*, rus. *koljada* etc.) cu înțelesul legat de sărbătorile creștine de iarnă. Totuși, acest termen avea, în cele mai vechi atestări, datînd din sec. XI (Euchologium Sinaiticum) sensul «Neujahr»². Evoluția către sensurile legate de sărbătoarea Crăciunului este deci un fenomen semantic mai nou și este specific slavilor de sud. Într-adevăr, pe cînd celelalte limbi slave au extins întrebuintarea termenului *kolęda* la întregul ciclu al sărbătorilor de iarnă, creștine, limba bulgară deosebește *koleda* de «*popova koleda*»³ — prăznuirea Bobotezei — a cărei sărbătorire fusese epurată de bogomili, fiindcă nu recunoșteau pe Ioan Botezătorul.

Festivitățile populare din vremea Crăciunului sînt probabil mai vechi decît bogomilismul, dar sensul specific dobîndit de termenii care provin din latinescul *calendae* (prima zi a lunii) la bulgari și la romîni pare să arate că acele festivități dobîndiseră la bogomili o importanță și un rost cultural pe care nu le avuseseră în cadrul ortodox. Într-adevăr, pe cînd în limbile romanice derivatele termenului latin *calendae* își conservă înțelesul inițial de «prima zi a lunii», el are un sens special, legat de sărbătorile Crăciunului, ca în bulgară, numai în romînă și în... provençală. În provençală «*calendor*» are înțeles de «*Weihnachten*», iar «*faire calendo*» înseamnă «*célébrer la veille de Noël par une collation*»; «*aubado de calendo*» = «*concerts nocturnes que des troupes de musiciens donnaient autrefois dans les rues de Marseille pendant les 4 semaines qui précèdent la Noël*». «*Calandreja*» înseamnă, în sfîrșit, «*se réjouir, se donner du bon temps, s'amuser comme on s'amuse aux fêtes de la Noël*»⁴.

¹ E. Berneker, *Slavische etymologische Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1908-1913, p. 544.

² *Ibidem*.

³ N. Gherov, *Речник на български език*, I, s.v.

⁴ Al. Rosetti, *Colindele religioase la romîni*, București, 1920, p. 15-23.

Se știe însă că Provența a fost patria dualiștilor francezi — albigenzii — numiți astfel după orașul Albi, care era centrul lor. Faptul că întâlnim tocmai la extremitatea occidentală a lumii europene o denumire similară pentru o manifestare populară asemănătoare cu a culturii populare din Bulgaria și din România este o indicație evidentă în favoarea caracterului și originii bogomilice a sensului termenului și a realității pe care o desemnează.

Din cercetarea ce Ivan Milčetić a consacrat *koledai* sîrbocroate, se constată că *poetica colindelor, puternic dezvoltată la bulgari, apare la iugoslavi numai în vecinătatea regiunilor bulgare și în Dalmația*¹. Ne aflăm, fără îndoială, în fața unei indicații numai indirecte, dar care este categorică, deoarece se știe că bogomilismul, care se dezvoltase în *Dalmația*² odinioară, mai rezista acolo în veacul al XVI-lea și chiar în vremuri mai noi.

Colindele bulgare, în special cele laice, pot aduce documentări mult mai puternice, nu numai prin eflorescența lor, ci și prin transmisiunile istorice conservate în versurile lor și chiar prin elementele de ideologie bogomilică pe care le mai conțin încă.

Pentru aceasta ne vom referi, în primul rînd, la problemele pe care le ridică apariția și rosturile numelui *țarului Constantin* în epica sud-slavă și în special în *colindul laic bulgar*. Acest nume nu este nici o transmisiune bulgară, nici sîrbească. Nu are nimic comun, nici istoric, nici literar, cu Constantin Asan (1258—1277), ci este, dimpotrivă, cum au reținut, de altfel, versurile bulgare³, o transmisiune epică bizantină. Dar popularitatea sud-slavă a acestui nume împăratească nu derivă întotdeauna din transmisiunile lui *Constantin al XI-lea Dragases* (1448—1453) și ale căderii *Țarigradului*⁴ — a cărei poetică sud-slavă este decalchiată după cea bizantină⁵ — și nici din personalitatea sfîntului Constantin, introdusă în versurile populare⁶ numai de acțiunea epică a bisericii feudale sîrbești.

Adevăratul *țar Constantin* din epica bulgară, cunoscut și poeticei sîrbești⁷, personajul care a creat faima epică a numelui, a fost, după cum indică lămurit versurile sîrbești, un «păcătos» din punctul de vedere al bisericii feudale. El a fost deja identificat⁸ cu împăratul *Constantin al V-lea Isaurianul* (741—775), numit de călugări *Kopronimul* (necuratul), pentru lupta sa împotriva icoanelor și pentru dușmănia ce a purtat minăstirilor și tagmei călugărești. Exactitatea identificării, în persoana epică a *țarului Constantin*, a transmisiunilor acestui împărat bizantin, care a transplatat în Tracia pe cei dinții paulicieni, este dovedită nu numai de păstrarea amintirii morții *țarului* arzînd de viu⁹, care transpune, literar moartea sa în cumplite fierbințeli¹⁰, ci și de bîlina rusă a *țarului Saul Levaniidovici*. (Царь Саул Леванидович) și a fiului său

¹ *Koleda u Južnih slavena*, în «Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena», XXII, Zagreb, 1917, p. 1—229.

² Arturo Cronia, *Il Bogomilismo*, p. 605.

³ Ath. Iliev, *op. cit.*, nr. 22.

⁴ *Ibidem*, nr. 42.

⁵ Legrand, *Recueil des chansons populaires grecques*, Paris, 1874.

⁶ Iliev, *op. cit.*, nr. 50, Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, 18.

⁷ Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, Nr. 19.

⁸ A. Veselovski, *Южнорусские былины*, în «Сборник отделения русского языка и словесности» XXVI, 1885.

⁹ Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, nr. 19.

¹⁰ Theophanus, Ed. Bonn, p. 451.

Constantin Saulovici¹. Bizantinologul Henri Gregoire a semnalat deja că în anecdota acestei balade, construită literar cu ajutorul temei epice *Hildebrandt-Hadubrandt*, adică lupta dintre frații ce nu se recunosc, sînt transpuse fapte istorice autentice, petrecute în cursul luptei de la Akroinos (739), bătălie în care Leon III Isaurianul (714—741) și fiul său Constantin (viitorul împărat Constantin V) s-au luptat între ei fără a se recunoaște². În bilina rusă, cei doi combatanți sînt Saul Levanidovici (adică fiul lui Leon Isaurianul) și fiul său, Constantin Saulovici.

Anecdota este conservată nu numai în bilina rusă, ci și de folclorul român, în cîntecul epic al lui *Roman Copilul*³, al cărui nume, ca și termenul folcloric lingvistic corespunzător bulgar *romanka* (adică «bizantina»), indică lămurit origina. Ea se păstrează de asemenea în epica albaneză (balada Skanderberg și Millo Shini⁴) și în cea greacă⁵, deși în cadrul epicei sîrbești a fost înlocuită de alte redacții mai noi, ale aceleiași fabulații Hildebrandt-Hadubrandt. Ea a fost totuși cunoscută odinioară și acestei epice, după cum ne-o arată cronica popii din Duklja⁶.

Figura lui Constantin al V-lea Kopronimul (741—775), a cărui faimă a fost puternică mult timp după moartea sa, creind legende inspirate de luptele sale cu bulgarii, este foarte răspîdită și astăzi în epica acestora. Acest împărat nu numai că a transplatat în Tracia o populație ce posedă o mare putere de creație epică, dar a impresionat direct și puternic, după mărturia cronicarului bizantin Nikifor⁷, și viața maselor populare bulgare, prin numeroasele sale campanii militare (759, 762, 764, 772, 775) purtate în ținuturile bulgare. După Nichifor, populația din acele ținuturi, la simplul zvon că împăratul bizantin ar pune la cale o expediție împotriva lor (759), își părăsea satele și se refugia în pădurile dunărene, faptul fiind consemnat, așa cum vom arăta la timp, și de transmisiuni epice. În asemenea condiții, apariția unei epici a lui Constantin V este firească.

Dintre tradițiile epice bulgare inspirate de țarul Constantin cităm cîteva: țarul aruncă în temniță pe moștenitorul legitim al tronului⁸, vinează sfinți⁹, intră călare în biserică, spurcă anafura și cuminecătura¹⁰, se însoară cu nepoata¹¹ etc.

Aruncarea moștenitorului în temniță nu a fost făptuită în realitate de Constantin însuși, ci de soția sa, împărăteasa Irina, dar celelalte fapte de care

¹ Былины, Moscova, 1955, p. 353—362.

² H. Gregoire, în «Revue des études grecques» XLVI, Paris, 1933, p. 30—32 și 39—63.

³ C. Rădulescu-Codin, *Din Muscel*, București, 1899, p. 298—308.

⁴ A. Scurra, *Su gli albanesi e i loro canti tradizionali*, Milano, 1912, p. 194.

⁵ Tache Papahagi, *Paralele folclorice greco-române*, București, 1944, p. 62—63.

⁶ F. Šišić, *Letopis popa Dukljanina*, p. 345—352 și Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, p. 203. Relația pe care cronica o dă asupra bătăliei din 1040 între cneazul Voislav și bizantinul Vasile II Macedoneanul provine neîndoelnic dintr-un cîntec epic ce decalase transmisiunile epice ale luptei de la Akroinos. Apartenența lui Voislav fiul lui Dragomir la neamul lui Vladimir, ginerele lui Samuel Armeanul, a cărui domnie a avut ecouri epice (cf. art. nostru din «Romanoslavica», II), ar putea întări, prin această nouă tradiție epică, conservată de Cronica Popii din Duklja, teza noastră în legătură cu existența unei epici feudale sud-slave încă din prima jumătate a sec. XI.

⁷ Nichifor, *Breviarum* p. 70, apud Ch. Diehl-G. Marçais, *Le monde oriental de 395 a 1081* în *Histoire Generale* Glotz, *Histoire du Moyen Age*, III, Paris, 1936, p. 254.

⁸ Romanski, *op. cit.*, I, p. 311, nr. 303.

⁹ A. Iliev, *op. cit.*, nr. 54.

¹⁰ *Ibid.*, nr. 77.

¹¹ St. Romanski, *op. cit.*, p. 241, nr. 275.

este acuzat epic țarul: persecutarea sfinților, spurearea bisericilor corespund întru totul imaginii împăratului iconoclast. Anecdota căsătoriei sale cu nepoata nu are bază istorică reală, dar reflectă perspectiva negativă în care împăratul bizantin a continuat să fie privit în folclor. În același timp i s-a atribuit acțiunea infamantă a soției sale care și-a întemnițat și orbit fiul spre a-i lua tronul.

Toate aceste cîntece epice sînt conservate astăzi în forma ritual-laică a colindelor, folclorul bulgar fiind singurul între cele slave care posedă, în poetica de această natură, transmisiuni istorice. Apariția lor nu poate fi despărțită de vremurile marilor transplantări de armeni pauliceni din Asia Mică în Tracia, inițiată la 746 de Constantin Kopronimul. Slavizarea lor timpurie a transmis bulgarilor viziunea negativă a țarului, firească, întrucît transpunea în creațiuni artistice sentimentele unei populații transplantate silnic de către împărat.

Am precizat astfel, deocamdată numai principial, vechimea rădăcinilor literare din care descinde epica rituală bulgară. O altă problemă specifică epiceii colindului laic o constituie *conținutul ei mai larg decît festivitățile nativității*.

Intr-adevăr, din cele 1086 tradiții poetice cu funcțiune periodic rituală înregistrate de catalogul selectiv întocmit sub conducerea lui St. Romanski¹, numai 292 sînt colinde aparținînd nativității², 52 sînt cîntece rituale de Bobotează³, 403 cîntece pentru paparude, de ziua Sf. Lazăr⁴, alte 85⁵ sînt pentru ziua Sf. Gheorghe, 152⁶ pascale, iar ultimele 104⁷ se zic la alte sărbători (Rusalii, sf. Teodor, Petre, Atanasie, Dumitru, Petca, Nicolae etc.).

Colindele nativității nu constituie deci esența epiceii rituale periodice bulgare, ci numai una din formele ei reprezentative. Complexitatea literară a epiceii rituale sugerată de sumara statistică de mai sus, dovedește că natura și originile fenomenului epic ca atare trebuie căutate în împrejurări mai largi, mai cuprinzătoare decît cele ale nativității.

Originile colindului laic nu trebuie să fie căutate, așadar, în tradițiile creștine ale Crăciunului, căci acestea nu pot explica apariția celorlalte cîntece rituale periodice, ci în rolul pe care l-au deținut festivitățile laice, care au înlocuit în comunitățile bogomilice ritualul bisericesc.

O constatare, elocventă prin caracterul ei strict statistic, vine să întărească această presupunere: din cele 292 de colinde tipice (care se zic la sărbătorile «nașterii domnului») cunoscute catalogului selectiv întocmit sub conducerea lui St. Romanski, numai 68 au fost inspirate de faptele și personajele istoriei sfinte⁸, ori de teme moral-religioase⁹. Toate celelalte, adică 224 de cîntece, au anecdote de natură laică. Dintre acestea, transmisiuni mitice apar în 20 de colinde¹⁰, transmisiuni epico-istorico-vitejești în alte 51¹¹, obiceiurile colindatului

¹ St. Romanski, *op. cit.*, I, p. 13—236.

² *Ibidem*, p. 13—77.

³ *Ibidem*, p. 78—86.

⁴ *Ibidem*, p. 87—171.

⁵ *Ibidem*, p. 102—215.

⁶ *Ibidem*, p. 171—201.

⁷ *Ibidem*, p. 216—236.

⁸ *Ibidem*, nr. 16, 17, 39, 94, 132, 194—248.

⁹ *Ibidem*, nr. 29, 30—32, 217, 236—249.

¹⁰ *Ibidem*, nr. 1, 4, 15, 20, 52, 67, 174—180, 182, 187.

¹¹ *Ibidem*, nr. 2, 3, 6, 7, 9, 11—14, 18—23, 33, 38, 48—50, 52—55, 67, 78, 83, 85, 115, 157—173, 182, 184, 186, 192, 249.

se reflectă direct numai în 5¹, iar restul de 147 sînt simple cîntece domestice, inspirate de faptele vieții satești².

Natura poetică a colindului, considerat ca gen literar, nu este deci nici de esență, nici de origină religioasă. El derivă dimpotrivă din fapte proprii vieții populare prelucrate poetic și cărora li s-a conferit în cadrul comunităților bogomilice funcțiuni rituale.

Teza noastră, care constată, în locul unor presupuse raporturi formale de natură religioasă între colinde și cîntecele bisericești ale nativității, legăturile organice dintre bogomilism și epica colindelor este confirmată și de existența unor materiale poetice cu misiune rituală în afara sărbătorilor nativității și anului nou. Amintim, ca exemplu, numai cîntecele pascale, așa-numitele *velik-denski*³. Dintre cele 137 cîntece de această natură, lipsesc cu totul tocmai formele inspirate de istoria sfîntă, 22 sînt bazate pe anecdote epice vitejești și chiar istorice⁴, alte 17 au anecdotă mitică, iar toate celelalte, în număr de 85, deci din nou majoritatea, sînt de natură domestică.

Singurul mijloc prin care se poate preciza epoca în care s-a constituit cel dintîi strat al poeticii rituale laice periodice bulgare, precum și atmosfera epică a vremurilor respective, poate fi numai analiza transmisiunilor istorice identificabile și cronologizabile, păstrate în formele acestui gen literar.

Culegerea de texte poetice populare întocmită de Atanasie Iliev⁵, cuprinzînd numai colinde, ne permite să fixăm următoarea arie cronologică:

Numele ce apar în anecdote legate organic de faptele și de atmosfera autentică a vremurilor în care au trăit personalitățile istorice respective urecă pînă în epoca împăratului bizantin Constantin al V-lea Kopronimul⁶ (sec. VII) și coboară pînă într-a lui Dan al II-lea, voevodul Țării Rominești (1420—1431). Numai rareori apar în aceste cîntece epice nume mai noi: acela al lui Iancu de Hunedoara⁷ sau Ivan Cronogorac⁸ (prototipul real istoric: Ivo Crnojević, 1465—1490), dar nici unul mai nou decît al sultanului Selim I (1512—1520), care a înlocuit într-o anecdotă pe fiul lui Constantin al V-lea⁹.

Deci complexul poetic periodic bulgar s-a constituit într-o epocă în care viața maselor populare se afla, pe deoparte, sub influența nădejdlor de eliberare trezite de luptele lui Dan al II-lea cu turcii, purtate pe pămîntul bulgar, iar pe de alta sub influența creației culturale bogomilice, care purta cu ea transmisiunile vremurilor lui Constantin Kopronimul, împăratul bizantin care adusese în Tracia pe cei dintîi paulicieni.

Pe plan literar, epoca se caracterizează între altele prin vitalitatea fondului fabulativ-mitic: din cele 60 de anecdote-tip înregistrate de catalogul lui

¹ *Ibidem*, nr. 28, 40, 51, 74, 81.

² Rare ori apar chiar și amintirile turcilor și ale vremurilor lor, ce stăpînesc totuși produsele celorlalte domenii ale folclorului bulgar.

³ *Ibidem*, nr. 748—885.

⁴ *Ibidem*, nr. 770, 771, 791, 813, 824, 827—843, 878, 860—884.

⁵ A. Iliev, *Народна нечу*, Sofia, 1889.

⁶ *Ibidem*, nr. 55, 77, 120.

⁷ *Ibidem*, nr. 83, 86, 87, 119.

⁸ *Ibidem*, nr. 88.

⁹ *Ibidem*, nr. 77. Înlocuirea a fost provocată de similitudinea situațiilor, întrucît Selim s-a luptat cu propriul său tată pentru tronul sultanilor.

Romanski și în care este utilizat ca valoare epică soarele, cel puțin 40 apartin formelor genului poetic ritual periodic¹.

Faptul că numele lui Iancu de Hunedoara, ce a avut o mare popularitate epică la slavii de sud², nu apare decât rareori în cîntecele rituale bulgare, dovedește că acest complex poetic se constituise înaintea existenței istorice a acestuia și a popularizării numelui său, deci înainte de jumătatea secolului al XV-lea. Cît privește transmisiunile feudale bulgare, ele sînt ori absente, ori tratate, așa cum am arătat, negativ³.

La întrebarea dacă între formele acestei poetici rituale s-au păstrat pînă în zilele noastre indicii ale originii lor bogomilice inițiale, răspundem pozitiv, prezentînd deocamdată două exemple.

Într-o urare rituală de Crăciun găsim:

«Дедо! Стар ли си, стар ли си?»

А, а, а, стар сам, стар.

Кога бе цар Кустадин на Босньак

Дедо са държеше за квасник,

Кога бѣ цар Кустадин на Бошуля

Дедо са криеше пот кушуля⁴.

Este, evident, o amintire din vremea cînd împăratul Constantin V Kopronimul înspăimînta pe bulgari cu expedițiile sale. Cele două localități citate în versuri au fost identificate de culegătorul cîntecului⁵, în ținuturile Samokov și între Vetren și Pazardjik din sudul Balcanilor, deci din acele regiuni care putuseră intra în raza acțiunii lui Constantin.

Cîntecul lui Ivanciu Pretendentul⁶ — personaj neidentificat, dar a cărui personalitate reală nu interesează aci — poate sugera raporturile ce au existat odinioară între necesitatea rituală și creația cîntecului epic periodic cu funcțiune rituală. Acest cîntec este construit literar pe fabulația fiului țarului Constantin și ne permite să recunoaștem încă odată lămurit cauza rituală care a cerut creația redacției bogomilice a vechii tradiții epice a fiului țarului Constantin:

Țarul Constantin — ca și Irod din Evanghelie — auzind de nașterea copilului dumnezeiesc, trimite să fie căutat, pentru a-și asigura stăpînirea împotriva lui.

În acest colind, surprindem, mulțumită stadiului arhaic în care versurile au păstrat anecdota «fiului țarului Constantin», suprapunerea faptului epic

¹ S. t. R o m a n s k i, *op. cit.*, p. 13 nr. 1, 14(4), 18(21), 38(89), 39(92), 55(158), 61(171), 175), 88(350), 127(527), 131(546), 135(561), 158(675), 146(617), 181(792), 185(826), 193(842), 202(900), 206(923), 232(1063), 239(3), 237(1), 238(2), 240(4, 5), 244(15), 250(34), 255(47), 266(85), 277(131), 287(146), 30(198), 323(241), 347(288), 313(214), 360(332).

² Cf. lucrarea noastră *Poetica slavo-romînă* (în manuscris).

³ Țarul Asan din colindul publicat de A. t. h. I l i e v, (*op. cit.*, nr. 105) nu este decât un nume introdus secundar și fără rost în fabulația căderii imperiului bizantin la 1453, ca urmare a sentimentelor naționale moderne. Evenimentul nu are nimic comun cronologic cu vremurile țarului bulgar, după cum acesta nu are nici un fel de raport cu vreun eveniment similar.

⁴ «Сборник за народни умотв.» I, 1889, Secțiunea III: «Народни умотворения» p. 9, nr. 8.

— Мошле еști bătrîn, еști bătrîn?

— Да, да, сînt bătrîn, сînt bătrîn!

Цинд țarul Costandin era la Bosnia

Мошл се ținea cu kvas,

Цинд țarul Costandin era la Бошуля,

Мошл се ascundea в cămașă!

⁵ «Сборник за нар. умотв.», *loc. cit.* nota 1 și 2.

⁶ A. t. h. I l i e v, *op. cit.*, nr. 76.

laic (inspirat de soarta fiului lui Constantin Kopronimul, aruncat în temniță și orbit de mama sa, pentru ca să-și poată păstra tronul împărătesc) pe schema fabulației evanghelice a uciderii pruncilor de către Irod.

Firește, cercetări ulterioare vor putea identifica și alte atestări în sprijinul legăturii directe dintre bogomilism și conținutul actual al colindelor. Ne oprim aici în legătură cu aceste probleme, dat fiind că studiul nostru nu urmărește să epuizeze problemele pe care le ia în discuție, ci să sugereze fecunditatea lor și să atragă atenția asupra faptului că rolul cultural al bogomilismului nu trebuie redus la un singur aspect — circulația apocrifelor.

§ 3. Bogomilismul și transformarea domestică a epicii bulgare. Pentru același motiv ne mulțumim să indicăm și în această problemă, în treacăt, punctele esențiale în vederea cercetării unui alt aspect al influenței bogomilice asupra epicii bulgare: e vorba de caracterul domestic pe care-l capătă epica bulgară în vremea posterioară secolului XIV.

Bogomilismul, utilizând creația epică populară a slavilor de sud pentru necesitățile sale rituale, necesități ce au dat naștere pe plan literar genului specific al colindelor, le-a supus, după cum am văzut, unui amplu proces de integrare și prelucrare, conform cu ideile și tendințele sale. Colindul bogomilic și-a asimilat această creație epică în același fel în care fondul literar apocrif bogomilic și-a asimilat creațiile anterioare bizantine sau traducerea lor slave realizate în afara comunităților bogomilice: preluând direct, când se putea, prelucrând, epurând, cenzurând atunci când fondul de idei nu convenea orientării generale a mișcării.

Literatura orală bogomilică, la fel cu literatura scrisă, a salvat și a perpetuat, ca urmare a acestui fapt, un fond cultural, care altfel s-ar fi pierdut. Numai faptului că epica istorică nerituală a devenit în cadrul culturii bogomilice epică rituală a colindelor îi datorăm păstrarea — cu o precizie și limpezime neobișnuită memoriei folclorice — a numeroase transmisiuni istorice medievale. Devenit text ritual, deci în general intangibil, textul creației epice a fost sustras în mare parte aceluși proces de continuă prefacere caracteristic epicii populare, care nu păstrează o amintire istorică mai mult de trei secole. El ni s-a putut astfel transmite peste secole mai puțin alterat decât este regula în asemenea cazuri. Dar el ni s-a transmis așa cum l-a «ajustat» în cuprinsul ei, cultura bogomilică devenită treptat cultura populară bulgară, dincolo de granițele dogmei bogomilice. În studiul de față acest proces de ajustare, pe care îl numim de *configurare* l-am urmărit în trei din aspectele sale esențiale: *a)* modificarea ideologiei religioase în conformitate cu perspective bogomilică antifeudală, *b)* respingerea în bloc a transmisiunilor feudale proprii sau prelucrarea lor în sens negativ, antifeudal și *c)* crearea unui gen literar special, destinat a servi practicilor rituale bogomilice: colindul, ale cărui forme religioase creștine mai cunoscute nu sînt totuși nici originare, nici cele mai reprezentative, și nici cele mai numeroase.

O ultimă direcție în care s-a exercitat procesul de configurare a culturii populare bulgare de către bogomilism este transformarea epicii cu caracter feudal și cu personaje istorice într-o epică de caracter domestic. Procesul are loc după sec. al XIV-lea și diferențiază profund evoluția epicii bulgare de aceea a epicii sîrbești. Această transformare a fost însă numai de natură socială. Ea nu implică o golire a epicii bulgare de conținutul ei istoric, istoricitatea continuînd a rămîne mai departe trăsătura definitorie comună cu întreaga epică sud-slavă.

Dar, spre deosebire de epica de tip feudal, cavaleresc, reprezentată în epoca modernă la slavii de sud numai de creația în limba sîrbă, poezia domestică ce se naște la bulgari începînd din sec. al XV-lea corespunde unor alte realități sociale, vizibile din natura și modalitățile de realizare literară a anecdotei sale.

Poezia domestică nu mai cuprinde fapte, evenimente și personalități reprezentative aparținînd lumii feudale și fiind încadrate artistic într-un mediu corespunzător, ci pune în lumină reacțiunile maselor populare față de fapte și evenimente ce sînt tipice vieții lor. În locul personalităților epice cu faimă, reprezentative sînt în aceste noi forme epice fapte și situații prelucrate artistic conform unei viziuni ce aparține în totul vieții maselor populare.

La slavii de sud epica personalităților vestite rămîne, după secolul al XV-lea, caracteristică numai creației populare sîrbești. În Bulgaria ea a fost înlocuită cu epica faptelor și evenimentelor populare semnificative prin repetarea și tipicitatea lor. Numărul anecdotelor faptic diferențiate în care s-a reflectat aceeași situație epică formează dovada valorii reprezentative a respectivei tradiții epice pentru viața populară.

Punctul de trecere de la epica de tip cavaleresc feudal la creația caracteristică vremurilor bogomilice și postbogomilice l-a constituit domesticizarea formelor epice vechi. Adaptarea s-a realizat prin promovarea pe prim plan în anecdote a faptelor și situațiilor tipice, reprezentative epic-social, în locul personalităților care își pierd relieful epic în favoarea faptelor ce devin semnificative artistic.

În urma acestei tehnici de elaborare a noii creații epice, reflectarea epică originară a întemnițării lui Constantin al VI-lea, fiul Kopronimului, utilizată de un vechi poet folcloric bogomil spre a reactualiza și pune în serviciul cultului său tradiția evanghelică a lui Irod, a fost transformată din cîntecul «fiului țarului Constantin» într-o formă poetică domestică ce a devenit cîntecul «copilului minune aruncat prin nedreptate în temniță».

După același procedeu, cîntecele care au reflectat frecvențele treceri ale voievozilor romîni Mircea și Dan al II-lea peste vadurile Dunării, spre a lupta împotriva turcilor, s-au transformat și ele în poezie domestică. Într-adevăr, între formele poetice ale lui Dan Vodă se găsesc și versiuni ce conservă viziunea feudală a voievodului Dan II, cu amintirea vitejească a faptelor sale, dar și altele în care voievodul s-a preschimbat în Dan Ciorbagiul, versurile exprimînd numai pasiv rezistența împotriva turcilor.

Deci bogomilismul a diferențiat încă o dată creația epică populară a slavilor de sud (prima oară prin eliminarea transmisiunilor feudale proprii), impunînd versurilor bulgare o altă atmosferă socială, deosebită de atmosfera cavaleresc-feudală, specifică întregii epici sud-slave anterioare sec. al XV-lea (după acest secol numai poeziei sîrbești) și avînd un caracter domestic-popular.

Am văzut însă că această transformare nu implică nicidecum o scădere a nivelului artistic al creațiilor rezultate. Cultura populară, astfel configurată, ca urmare a puternicei acțiuni exercitate de mișcarea bogomilică, a dobîndit o fizionomie originală, valoroasă nu numai prin specificitatea ei, ci și prin capacitatea de a vorbi direct maselor populare din alte țări. Un exemplu elocvent al acestei forțe de difuziune la nivel popular ni-l va oferi partea a doua a studiului nostru.

BOGOMILISMUL ȘI CULTURA MASELOR POPULARE ROMÎNEȘTI

B.P. Hasdeu, deschizător de drumuri în atâtea direcții, a fost cel dintâi om de știință român care a ridicat problema rolului bogomilismului în cultura noastră populară sub ambele lui aspecte: în difuzarea și traducerea apocrifelor și, în creația populară orală. Au trecut aproape 9 decenii de la apariția volumului al doilea al *Cuvintelor din bătrâni*, dedicat în întregime cărților populare¹ și, în perspectiva discuțiilor științifice purtate între timp în jurul problemelor ridicate de el pentru prima oară în cadrul științei românești, poziția pe care s-a plasat atunci savantul român ne apare și azi surprinzător de trainică. Ea ocupă, între cele două teze care și-au disputat întâietatea în știința europeană, avîndu-și reprezentanți și în cadrul istoriografiei române, un loc ce ni se pare a fi cel mai aproape de realitate.

Într-o vreme în care se tindea la exagerarea progresivă a rolului bogomilismului în crearea și difuzarea literaturii apocrife, Hasdeu tria cu grijă conținutul manuscrisului pe care îl edita, atribuind numai o parte din texte influenței bogomilice² și atrăgînd atenția în termeni clari asupra originii inițial ortodoxe a celor mai multe dintr-insele:

«Literatura apocrifă a bogomililor — nota Hasdeu — nu este tocmai originală. Ei s-au mărginit în cea mai mare parte a prefăce după chipul lor din grecește diferite apocrifuri de fabrică bizantină, alegînd mai de preferință pe acelea în care pe de o parte figurează arhanghelul Mihail, iubitul sectei, iar pe de alta se cuprinde antagonismul între suflet și corp sau lupta între bine și rău, sau contrastul între paradis și infern, mai în sfîrșit ceva în spiritul doctrinei dualistice»³.

În conformitate cu această concepție asupra literaturii scrise bogomilice, Hasdeu, ori de cîte ori are posibilitatea, editează textele românești în paralelă cu originalul grec sau cu intermediarul slav. Declarîndu-se de acord cu ideea fecundității literare a bogomilismului, pe care o ilustrează printr-un citat din Alexandre Lombard, Hasdeu consideră esențial în această problemă faptul că

«nici o sectă, nici un eres din veacul de mijloc nu împinsese atît de departe ca bogomili fuziunea în fond și în formă a teoriilor teologice cu credințele vulgului. De aci literatura bogomilică se apropie în toate de literatura poporană și în unele puncte ambele se confundă chiar, se identifică într-un mod indisolubil, astfel că ar fi peste putință a decide dacă lucrul cutare sau cutare va fi trecut de la popor la bogomili ori vice-versa»⁴.

¹ *Cărțile populare ale romînilor în sec. XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă*, București, 1879.

² Partea a doua e intitulată «texturi bogomilice» (p. 247—496) și e însoțită de un «appendice la texturi bogomilice» (p. 497—609). Pentru nivelul la care se afla informația lui Hasdeu asupra problemelor esențiale ținînd de istoria și natura bogomilismului și de rolul acestuia în difuzarea și crearea apocrifelor, să se compare scurta sa prezentare din 1879 cu studiul citat al lui Turdeanu, din 1950, care nu aduce în esență nimic nou, afară de încercarea de a contesta sistematic valoarea culturală a bogomilismului, sesizată de Hasdeu în lumina cea mai justă.

³ *Op. cit.*, p. 254.

⁴ *Ibidem*, p. 258. În altă parte reia ideea astfel: «Pe lângă această literatură poporană directamente eretică (creată de bogomili în întregime—n.n.) mai exista o alta, așa zicînd indirectă, născută și crescută cu bună credință în sinul poporațiunii celei ortodoxe, dar avîndu-și ascunsă rădăcina în vreo idee condamnată de biserică în vreun apocrif tendențios,

Această a fost cauza pentru care, după Hasdeu,

« de la 950 pînă la 1650, în curs de șase secoli, bogomilismul a putut să exercite o influență oarecare, mai mare sau mai mică dar totdeauna directă, asupra învecinaților romîni. Dacă aceasta nu s-a resimțit la noi într-un mod zgomotos, cauza principală este cunoscută: toleranța a clerului român carele se prefăcea că nu vede abaterile cele mărunte, iar în parte și ignoranța dogmatică a acestui cler, care nu-i permitea a stabili o distincțiune precisă între eres și ortodoxie, între « credendum » și « non credendum ». Popa Grigore din Măhaci, care totuși nu era om prost și nu era nici eretic, căci n-ar fi copiat cu atîta îngrijire un catehism foarte ortodox, propaga tot felul de apocrifuri eretice numai și numai din lipsa unei solide instrucțiuni teologice. Cu atît mai lesne trebuiau să alunece preoții cei de rînd. În același mod, în cursul sec. XVI s-au tradus romînește o multime de scrieri bogomilice. Pe la 1580 un amator de lucruri miraculoase, probabil cleric, s-a apucat a le aduna, a le transcrie și a le grupa într-o singură colecțiune, din care o parte a nimerit apoi în mîinile lui popa Grigore. Nici traducătorii, nici colecătorul, nici preotul din Măhaci, nici unul din ei nu-și închipuiau desigur că răspîndesc cu tot dinadinsul printre ai săi afurisitul eres al lui Bogomil! »¹.

Această poziție a lui Hasdeu în problema originii apocrifelor bogomilice și a modului în care au circulat și au fost traduse la noi se întregeste prin observațiile cu privire la bogomilism ca vehicol al unor motive literare folclorice:

« Bogomilii, scria Hasdeu în apendicele citat, ca și frații lor albigenzii, ca și valdenzii, ca și flagelanții, ca și celelalte secte eretice din veacul de mijloc, aveau o literatură poporană a lor, o literatură poporană în toată puterea cuvîntului: cîntece, povești, descîntece, cimilituri etc.; parte zămislite chiar între sectari, generalmente oameni din popor lipsiți de orice cultură, parte adoptată de către dinșii de la ortodocși, întrucît cele împrumutate se potriveau cu propria lor doctrină și prin urmare serveau a o întări mai bine în memoria adeptilor sau a o răspîndi printre gloate »².

Capitolul din a cărui introducere am citat aceste cuvinte se intitulează *Balada « Cucul și turturica » la romîni, la moravi, la provensali, la reto-romani, la persi, la turcomani etc.*³ și vrea să demonstreze că « una din cele mai frumoase balade poporane ale Romîniei a străbătut la noi tocmai din Persia, pe calea bogomilismului »⁴.

Ne-am oprit atît de mult asupra contribuției lui Hasdeu și am citat atîtea pasaje caracteristice pentru ideile sale, pentru a reaminti că cele scrise de el cu privire la bogomilism în genere și la formele influenței sale în nordul Dunării nu se limitează la ipoteza, dovedită exagerată, că așa numitele « Cugețări în ora morții » ar fi « unica compozițiune bogomilică cunoscută de fabrică

în vreo emanațiune de cea ce pe drept sau pe nedrept era considerat ca erezie. A distinge în literatura poporană actuală a unei națiuni elementul eretic direct de cel indirect, ba chiar elementul eretic în genere, este cu atît mai greu cu cît sectele eterodoxe din evul mediu erau poporane în totalitatea lor. Una din trăsăturile comune cele mai caracteristice ale ereziei medievale era tocmai cultul pentru limba cea nemeșteșugită a poporului în locul căreia biserica întrebuinta atunci o limbă neînțeleasă, străină sau cel puțin obsoletă. În acest mod poporul, fie cît de ortodox, era totdeauna cu mult mai aproape de ereticii din sinul său decît de clasa cea cultă și mai ales de cler » (p. 500).

¹ Op. cit., p. 259—260.

² Ibidem, p. 500.

³ Ibidem, p. 501—566.

⁴ Ibidem, p. 257.

curat românească»¹. Valoarea și actualitatea cercetărilor lui Hasdeu asupra bogomilismului se relevă atunci când le așezăm în cadrul științei europene contemporane lui și în perspectiva evoluției științifice a problemei până în zilele noastre. Nădăjduim că studiul de față poate da o idee asupra dezvoltărilor pe care ideile exprimate de Hasdeu acum nouă decenii le conțineau în germene.

După Hasdeu, rolul bogomilismului în cultura veche românească a fost subliniat de un alt profund cunoscător al ei, M. Gaster², de pe o poziție cum-pănită, științifică și prezentind încă interes. Vederile sale nu se deosebesc în esență de ale lui Hasdeu.

Nicolae Iorga este cel dintâi care a subliniat la noi caracterul eminentamente social, revoluționar al mișcării bogomilice, atribuind acestei trăsături unul din resorturile influenței pe care a exercitat-o.

«Ce este bogomilismul? — se întreba el într-o conferință dintr-un ciclu ținut la Sorbona. Când vorbim de bogomilism ne oprim mai ales asupra credinței religioase în sine. Nu se ține seama de un alt element, poate mai important decît credința religioasă, care, și ea, este mai mult sau mai puțin precizată, depinzînd mai mult sau mai puțin de epoca în care este observată și de persoana asupra căreia se face observația. Există fără îndoială în bogomilism ca și în patarenism (se poate numi erezia occidentală cu mai multe nume dar păstrez pe cel de patarenism) un lucru ce poate fi mai degrabă considerat ca elementul generator. Nu pentru credința religioasă pe care o conținea s-a răspîndit această erezie în Europa centrală și occidentală. Ea a ciștigat teren, s-a impus și a biruit, ea n-a putut fi desrădăcinată pînă la apariția armatelor nimicitoare și a legiunilor de călugări dornici să-și trimită aproapele la eșafodul care îi însoțeau, deoarece avea rațiuni sociale. Înainte de a fi o erezie religioasă sau o afirmare în domeniul religios strict conceput, ea este o negație în domeniul ierarhiei și vieții sociale: să nu mai fie biserici, preoți, episcopi, cruci, icoane, liturghie și chiar cărți sfinte, cu excepția acelei părți din Vechiul Testament care ne mai interesează încă: psalmii, pe care-i admiteau, și profeții»³.

Tot Iorga a încercat, foarte succint avînd în vedere caracterul conferinței sale, să sugereze intima întrepătrundere dintre ideologia și atitudinile bogomilice și creația folclorică românească și sud-est europeană în general.

Pe aceeași poziție, care admite prezența influenței bogomilice în cuprinsul culturii românești, s-au plasat și alți cercetători, filologi sau folcloriști⁴.

¹ *Cuvinte din bătrîni*, II, p. 435—448 și următoarele. Acest capitol a făcut obiectul unei critici, de altfel foarte exacte în limitele în care a fost întreprinsă, a lui D. Russo. Acesta a demonstrat în *Studii bizantino-romine*, București, 1907, că 5 din cele 11 fragmente intitulate de Hasdeu «Cugetări în ora morții» sînt texte pur ortodoxe, extrase din cărțile de cult. De aici, cercetătorii ulteriori au avut tendința să acrediteze părerea că Russo a infirmat în totalitatea lor tezele lui Hasdeu cu privire la prezența influenței bogomilice în cultura veche românească, ceea ce nu corespunde realității. Cele scrise de Russo pe aceeași temă în răspunsul la recenzia lui N. I. Apostolescu, republicat în *Studii și Critice*, București 1910, p. 17—19, nu aduc absolut nimic nou față de lucrarea sa anterioară. Russo aparține direcției antibogomilice reprezentată de M. Sokolov, D. Prohaska și mai nou E. Turdeanu.

² *Literatura populară romînă*, București, 1883, p. 255—259 și următoarele, și *Ilcester lectures on greek-slavonic literature*, Londra, 1887, p. 17 sq.

³ *La création religieuse du Sud-Est européen*, Conférences données en Sorbonne, Paris, 1929, p. 9.

⁴ I. G. Sbiera, *Codicele Voronețean*, Cernăuți, 1885, p. 342—349; I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, București, 1928.

Dimpotrivă, o serie de cercetători ca D. Russo, N. Cartoian¹, G. Ciuhandu² și alții au contestat ori au căutat să estompeze această prezență după o metodă pe care am numit-o în prima parte a studiului nostru «expertiză dogmatică», arătând de ce nu este concludentă. Intenția cu care s-a contestat influența bogomilismului la nordul Dunării este vizibilă: într-o vreme când se urmărea minimalizarea relațiilor istorice și culturale romîno-slave, nu se putea acorda o favoare deosebită acestei punți între cultura populară bulgară și cea romînă. Procedul crea însă un gol în explicarea difuzării la nordul Dunării a multor «cărți populare», obligîndu-i pe cercetători să se mențină, în studierea acestora, la maniera pur descriptivă și eminentemente statică.

În ultima vreme, prezența influenței bogomilice la nordul Dunării a fost admisă în tratatul *Istoria Romîniei*, vol. II, în tratatul *Istoria literaturii romîne*, vol. I și în unele sinteze recente de literatură romînă veche, deși fără o analiză mai aprofundată a fenomenului. De fapt, de la Hasdeu și de la conferințele ținute de Iorga în 1929, rolul bogomilismului la nordul Dunării și formele pe care le-a luat influența sa nu s-au mai învrednicit de o cercetare specială. De aceea am socotit necesară o reexaminare a problemei într-un cadru mai larg și pe baza metodei materialist-istorice. E ceea ce ne propunem să realizăm în această a doua parte a studiului nostru.

Teza pe care o formulăm și o argumentăm în cercetarea de față este următoarea: bogomilismul n-a acționat la nordul Dunării ca mișcare religios-socială antifeudală, așa încît este zadarnic să căutăm hotărîri speciale ale bisericii ortodoxe romîne sau măsuri de forță ale feudalității romînești îndreptate împotriva sa. Masele populare romînești n-au fost niciodată religios-dogmatic bogomile, nu s-au organizat în comunități separate, ostile bisericii oficiale, în care să se practice ritualul bogomilic și să se răspîndească ideologia bogomilică sub forma unei religii. Așa încît, cei care vor să demonstreze că n-a existat influența bogomilică la romîni pe motiv că lipsesc anume fenomene caracteristice pentru evoluția balcanică sau chiar occidentală a bogomilismului fac abstracție tocmai de formele reale pe care le-a îmbrăcat în cadrul culturii romîne influența acestei puternice mișcări sud-dunărene.

Care sînt aceste forme și cum a pătruns influența bogomilică la nordul Dunării? Socotim că, în lămîna primei părți a studiului nostru, răspunsurile la aceste două întrebări apar mai clare decît în trecut.

Bogomilismul n-a fost numai o mișcare religioasă și nici numai o mișcare socială antifeudală. El a fost — prin rezultatele sale culturale — și o forță configuratoare a culturii populare. Aplicînd culturii din perioada orînduirii feudale teza lui V. I. Lenin despre existența «a două culturi naționale în sinul fiecărei culturi naționale»³, putem înțelege mai bine fenomenul care a avut loc în Bulgaria secolelor X—XIV: aici, alături de cultura claselor exploatatoare, de cultura feudalilor laici și bisericești, reprezentată de cărturarii de la curțile țarilor și din minăstiri⁴, s-a dezvoltat o cultură scrisă mai aproape de masele populare, de aspirațiile lor, de preocupările lor. Această cultură, sub presiunea ideologiei

¹ *Cărțile populare în literatura romînească*, I, București, 1929, și *Istoria literaturii romîne vechi*, I, 1940.

² *Bogomilismul și romîni*, Sibiu, 1932.

³ Lenin, *Despre cultură și artă*, București, 1957, p. 201.

⁴ Această cultură a fost prezentată magistral pentru sec. IX—X de E. Gheorghiev în *Разцветът на българската литература в IX—X вв.*, Sofia, 1962.

oficiale creștine a statului și bisericii feudale, a primit o pecete creștină fiindcă într-o societate împărțită în clase «ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante»¹. Dar cărturarii ridicați din popor și trăind în mijlocul poporului, în majoritate formînd ceea ce Engels numea «partea plebeiană a clerului»², deprinzînd scrisul și cititul în centrele culturale feudale, rămîneau solidari în mai mare măsură cu aspirațiile poporului decît cu ale clasei feudale și ale bisericii oficiale pe care o slujeau în calitate de clerici. Pentru nevoile lor personale, deosebite de ale clerului înalt și ale marilor feudali, și pentru nevoile credincioșilor simpli în mijlocul cărora trăiau și care erau lăsați în întuneric de clasa conducătoare și de clerul superior, acești cărturari mărunți, clerici plebei, dascăli de biserică, unii tîrgoveți etc. au trecut la elaborarea unei alte culturi, independentă și uneori ostilă culturii marilor feudali, a clerului înalt și a minăstirilor. Din mijlocul acestor cărturari s-au ridicat traducătorii și răspînditorii apocrifelor «afurise» de biserica oficială, dar bucurîndu-se de o mare favoare în masele de credincioși simpli, cărora le ofereau o lectură mai aproape de gusturile lor. Tot în cuprinsul acestei culturi populare, care se constituie ca «a doua cultură» în cadrul culturii din perioada orînduirii feudale, va lua naștere, ca o creație proprie, ideologia bogomilică. Cultura bogomilică este un fenomen aparținînd acestei «a doua culturi». Popa Bogomil, popa Ieremia și mulți alți «popi» traducători și răspînditori de apocrife și de idei mai mult sau mai puțin eretice, sînt de fapt reprezentanți tipici ai acestei culturi zămislită în mijlocul maselor. Și, ceea ce nu s-a subliniat suficient, însuși prezbiterul Cozma, marele luptător antibogomilic din sec. X, este un exponent, de pe poziții ortodoxe militante, al aceluiași tip de cultură. El se află mult mai aproape ca mentalitate și sentimente de Bogomil, pe care-l combate, decît de înalții teologi de la curtea țarului. Predica sa, cunoscută de obicei numai ca un rechizitoriu antibogomilic, este în realitate o autentică lucrare de teologie popularizată, o «carte populară» prin structura și destinația ei. Dacă în prima parte ea combate bogomilismul, care făcea o concurență asiduă în conștiința maselor populare, în primul rînd a acestui cler mărunț, ce trăia totuși din darurile credincioșilor, în partea a doua și a treia lucrarea lui Cozma este străbătută față de clasele exploatatoare laice și bisericești de aceleași atitudini pe care le repudiasă în predica propagandiștilor bogomili. În această parte a predicii lui Cozma ne întîmpină un violent rechizitoriu, de pe pozițiile clerului plebeian, împotriva clasei conducătoare, a înaltei ierarhii bisericești și a călugărilor, acuzați cu toții, pe un ton autentic bogomilic, de corupție și de totală lipsă de interes față de poporul de jos, pe care-l lasă să zacă în ignoranță³. Predica lui Cozma ne dă astfel o imagine foarte precisă a ceea ce era această nouă cultură populară scrisă. Vedem ce idei și ce sentimente o însufleteau, ce poziție adoptau unii din reprezentanții ei față de clasa stăpînitore.

Dar prezbiterul Cozma scrie *după Bogomil*; el vrea să contracareze propaganda bogomililor cu aceleași arme, el *imită* pe bogomili cînd se îndreaptă spre masele lăsate în ignoranță, vrînd să le lumineze din punct de vedere oficial ortodox și să le imunizeze față de predica eretică. Chiar din această predică se vede în ce măsură rolul bogomilismului în configurarea culturii populare scrise a fost hotărîtoare. Este greu de spus dacă popa Ieremia, de numele

¹ Marx - Engels, *Despre literatură și artă*, București, 1953, p. 15.

² *Războiul țărănesc german*, p. 39.

³ Vezi A. I. Jordan, *trad. cit.*, p. 65, 83-88.

căruia sînt legate o serie de apocrife, a fost sau nu un ucenic al bogomililor, dar este evident că opera sa merge pe aceeași linie cu acțiunea acestora.

Am analizat în prima parte a studiului nostru aspectele esențiale ale acestei culturi populare bulgare scrise și orale, subliniind procesele care au dus la configurarea ei și rolul jucat de influența bogomilică. Dar este evident că o cultură de acest fel, elaborată de oameni aproape de aspirațiile maselor, sau de masele populare însele, răspunzînd mentalității și aspirațiilor lor, nu se putea limita nici la comunitățile bogomilice și nici la granițele culturii populare bulgare. Ea trebuia în mod firesc să se răspîndească, fie sub ambele forme — de ideologie religios-socială și de cultură populară (cazul Italiei și Provenței), fie numai sub această formă de cultură populară independentă și chiar opusă culturii oficiale a feudalilor laici și bisericești.

Spre nord, bogomilismul a pătruns pe această a doua cale. El s-a prezentat maselor populare românești nu sub înfățișarea de erezie cu substrat social, ci ca un *tip de cultură populară*, ce poate fi însușit chiar în limitele unei ortodoxii mai mult sau mai puțin tolerante, păstrîndu-și totodată orientarea anti-feudală congenitală. Este meritul lui Hasdeu de a fi sesizat primul acest proces de difuziune nord-dunăreană a bogomilismului.

Astfel, în vreme ce la nivel feudal se răspîndeau produsele cărturarilor de la curte sau din minăstiri, care împînzeau lumea slavă și neslavă, contribuind la constituirea culturilor feudale rusă, sîrbă și romînă, la nivelul culturii populare, în mijlocul «părții plebeiene a clerului», între simplii dascăli sau între tîrgoveții ce se ridică treptat ca o nouă pătură cu aspirații la cultură și mai ales în masele populare se răspîndeau produsele celei de a doua culturi formate în cadrul societății feudale bulgare. Această iradiere a culturii populare bulgare la nordul Dunării a contribuit efectiv la transformarea satului și tîrgului medieval românesc într-o celulă culturală, de unde a pornit mișcarea în favoarea cărții pe limba poporului¹.

Problema «influenței bogomilice la nordul Dunării» se transformă deci, în concepția noastră, în problema *aportului produselor culturii populare bulgare, scrise și orale*, în constituirea culturii populare românești. După cîte știm, problema sub această formă n-a mai fost ridicată în istoriografia noastră literară și cele de față vor urmări să așeze cîteva jaloane în vederea unui studiu aprofundat care aparține viitorului.

Vom urmări această problemă sub trei aspecte: 1) circulația, traducerea și influența *apocrifelor*, care formează o parte din fondul cărtilor populare românești; 2) raporturile dintre colindul bulgar și cel românesc; 3) căile istorice atestate pe care au putut pătrunde elementele culturii populare bulgare la nordul Dunării.

§ 1. Cărțile populare. Cultura romînă din secolele XIV—XVI, așa cum se vede tot mai limpede pe măsură ce se studiază mai în adîncime, s-a constituit ca o amplă și originală sinteză, în care au intrat elemente provenite din zone geografice și culturale diverse, unificate și transformate de poporul român, într-un tot armonios care îi reflectă personalitatea și originalitatea. În acest

¹ Cf. P. P. Panaitescu, *Începuturile scrisului în limba romînă*, în «Studii și materiale de istorie medie», vol. IV, București, 1960 și Dan Zamfirescu, *Însemnări pe marginea unei cărți despre copiiști de manuscrise* (recenzie la G. Strempele, *Copiiști de manuscrise românești pînă la 1800*), în «Biserica Ortodoxă Romînă», 75, 1960, nr. 1—2, p. 168—169.

proces de sinteză, au intrat și produsele culturilor bizantină, bulgară și sîrbă, însușite într-un timp scurt și devenite, la nordul Dunării, un sol fertil în care au înflorit creațiile geniului propriu. Modul cum a fost valorificat în cuprinsul culturii românești fondul cultural sud-dunărean rămîne a fi determinat în amănunțime de istoriografia noastră literară.

N. Cartoian, care a scris cea mai completă sinteză asupra cărților populare românești, a încercat să explice pătrunderea originalelor lor sud-slave prin exodul cărturarilor sud-slavi, clerici și laici, provocat de cucerirea turcească a Peninsulei Balcanice¹. Cartoian nu observă însă faptul că monahii n-au fost răspînditori de apocrife decît în mod excepțional, iar clerul înalt a fost de-a dreptul ostil acestei îndeletniciri. Cartoian n-a distins cele două culturi existente în cadrul culturii din perioada orînduirii feudale și de aceea a atribuit în egală măsură propagarea apocrifelor și a celorlalte cărți populare cînd monahilor, cînd preoților de la țară. Or, este evident că între ceea ce vehiculau unii și ceilalți există o deosebire esențială, cum se va vedea mai departe.

Contestînd rolul bogomilismului în difuzarea apocrifelor și nereușind să identifice în mod plauzibil o altă cale de răspîndire a apocrifelor slave în nordul Dunării, Cartoian, care a stabilit totuși pentru multe din ele originalul slav incontestabil, n-a putut răspunde la problema: cum au venit în nordul Dunării și ce factori au contribuit la circulația, mai apoi la traducerea și răspîndirea apocrifelor în cuprinsul culturii romîne. La aceste două întrebări ne propunem să răspundem, așezînd problema în cadrul ceva mai larg schițat în studiul de față.

Mai întîi cîteva constatări de fapte.

În 1929 N. Cartoian, în *Cărțile populare în literatura romînească*, nega rolul bogomilismului în configurația culturii romînești. Totuși, chiar cercetările sale l-au obligat, cîțiva ani mai tîrziu, să recunoască, bazîndu-se încă pe criteriul dogmatic, existența în circulația populară romînească a cel puțin trei apocrife — cărți populare, ideologic bogomilice, deoarece principiile religioase ale acestora coincid cu cele combătute de prezviterul Cozma².

Din cele 10 apocrife bogomilice bulgare prezentate ca atare de Iordan Ivanov, găsim în circulația romînească *Zapisul lui Adam* (*Adam și Eva*), *Disputa lui Iisus cu diavolul*, *Lupta lui Satanail și Dumnezeu*; acestora li se adaugă, indirect, o a patra, *Lemnul crucii*, care derivă din fabulația *Zapisului*³. Aceste patru cărți, dotate cu incontestabile trăsături teologice-bogomilice formează mai mult de o treime din grupul celor 13 «cărți populare apocrife» identificate în circulația romînească⁴ prin manuscrise ce provin din vremurile anterioare secolului al XVIII-lea.

Este incontestabil că acest simplu raport numeric, care reiese din cercetările lui N. Cartoian, este grăitor ca punct de plecare în stabilirea raporturilor reale

¹ N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura romînească*, București, 1929, vol. I, p. 6—7.

² *Istoria literaturii romine vechi*, vol. I, 1941, p. 66—67.

³ Pentru toate vezi N. Cartoian, *Cărțile populare*, vol. I și II.

⁴ Următoarele apocrife au circulat în versiune romînească în sec. XVI—XVII, avînd la bază originale sud-slave: 1. *Adam și Eva* (*Zapisul lui Adam*), 2. *Apocalipsul apostolului Pavel*, 3. *Călătoria Maicii Domnului la iad*, 4. *Apocalipsul Sf. Ion Bogostoylov*, 5. *Moartea lui Avram*, 6. *Legenda Duminicii*, 7. *Lemnul crucii* (aceasta fiind o prelucrare romînească a unui original sud-slav), 8. *Legenda Sfîntului Sisinie*, 9. *Legenda Sfîntei Vineri*, 10. *Viața Sfîntului Alexe omul lui Dumnezeu*, 11. *Lupta între Mihail și Satanail*, 12. *Disputa între Iisus și diavol*, 13. *Proorocirea Savilei*. La ele ne referim ori de cîte ori vorbim de circulația acestui gen de scrieri în cultura romînă din secolele XVI—XVII.

dintre apocrifele-cărți populare românești și bogomilismul teologic. Pe de altă parte, însă, trebuie să subliniem că «apocrifele-cărți populare» sînt în circulația românească — oricare ar fi origina lor genealogic-literară și conținutul ideologic-dogmatic — rezultatele unor relații culturale medievale cu slavii. Rezultatele criticii interne, precum și conservarea titlurilor în limba slavă în cele mai vechi texte ale lor au impus chiar lui N. Cartoian această constatare. De fapt, pătrunderea celor 13 apocrife la nordul Dunării și transformarea lor în adevărate «cărți populare» aparținînd fondului nostru cultural a fost rezultatul unor raporturi culturale cu lumea bulgară.

Dar cu ce parte a ei?

La aceasta ne răspunde a doua constatare: niciunul din manuscrisele anterioare secolului al XVIII-lea în care au fost descoperite aceste apocrife populare¹ nu provine din biblioteci mănăstirești sau de pe teritoriul Țării Românești ori Moldovei, ci numai din Transilvania, și anume din lumea preoților de sat².

¹ Manuscrisele bogomilice oltene tirzii (sfîrșitul sec. XVIII) semnalate de T. Bălășe în *Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia*, «Arhivele Olteniei», Craiova, 1931, Nr. 54—55, p. 107—121, nu indică o străveche circulație de texte bogomilice în Oltenia, anterioară secolului al XVIII-lea. Acestea sînt rezultatele fondului cultural bogomilic adus în Oltenia de masivele așezări de bulgari catolicizați așezați în această regiune și proveniți din regiunea Chiprovățului. Așezarea lor s-a făcut în sec. al XVII-lea.

² Iată tabelul manuscriselor anterioare sec. al XVIII-lea în care s-au identificat «cărți populare» întregi sau fragmentar:

1. Două foi dintr-un manuscris ardelean, descoperite și publicate de N. Iorga în fotocopie, în *Istoria Rominilor*, IV, București, 1937, p. 114—115. Conține un fragment din *Legenda sfintei Vineri* și par să dateze din sec. al XV-lea.

2. Foile de la *Berivoitul mic din Făgăraș*, descoperite tot de N. Iorga și publicate în *Studii și documente privitoare la istoria rominilor*, vol. XIII, București, 1906, p. 53—54. Conțin tot un fragment din «legenda Sf. Vineri», care datează după 1572.

3. *Codicele popii Grigore din Măhaci* (1580—1619). Studiat și publicat în întregime de B. P. Hasdeu în *Cuvinte din bătrîni*, vol. II. Cuprinde: apocalipsul Sf. Pavel, moartea lui Avram, Călătoria Maicii Domnului la iad, *Legenda Duminicii*, Apocalipsul Sf. Ion Bogoslov, *legenda Sf. Vineri*, *legenda Sf. Sisinie*.

4. *Manuscrisul de la Ieud* (1560—1580), publicat în ediție fotografică de Ion Bianu în seria «Texte de limbă română în sec. XVI», III, București, 1925. Conține: «Scriptura lui Isus Hristos».

5. *Codicele Teodorescu* (sfîrșitul sec. XVI), publicat de N. Drăganu în *Două manuscrise vechi*, București, 1914. Conține apocalipsul Sf. Pavel și călătoria Maicii Domnului la iad.

6. *Codicele Marțian* (1583—1643) de origine ardeleană ca și cel anterior, publicat de N. Drăganu în același volum. Conține o parte din apocalipsul Sf. Ion Bogoslov.

7. *Manuscrisul românesc Nr. 469* din biblioteca Acad. R.P.R. (descrie de M. Gaster în «Revista pentru istorie, arheologie și filologie» I, p. 74—86). Trimis la Moscova în 1917, el n-a putut fi studiat de N. Cartoian, care s-a folosit de articolul lui Gaster. Manuscrisul a revenit în prezent în fondul Academiei și cuprinde în afară de *Palea*, următoarele apocrife: Zapisul lui Adam, Cuvîntul lui Grigore Bogoslov despre crucea lui Christos, *legenda Sibilei* și scrisoarea lui Pilat către chesarul din Roma. Deși are formal proveniență incertă (a intrat în Colectiile Academiei prin cumpărare și este lipsit de orice indicații asupra locului unde a fost scris), este totuși, așa cum indică particularitățile sale lexicale și numeroasele sale ungerisme, tot un text ardelean. Cf. Eufrosina Simionescu, *Codicele de la Cohalm*, Huși, 1924, și Dan Simionescu, *Sibilele în literatura românească*, București, 1928, p. 8—9, unde se dă și bibliografia problemei.

8. *Codicele de la Cohalm* (1600—1650), descoperit de Ilie Bărbulescu și editat parțial, cu un studiu, de Eufrosina Simionescu în *Codicele de la Cohalm*, Huși, 1924. S-a scris tot în Ardeal după un prototip din 1592 și conține numeroase însemnări care arată că a circulat în lumea preoților de sate. Conține apocalipsul Sf. Pavel, apocalipsul Sf. Ion Bogoslov, *Viața Sf. Alexe*, înțelepciunea Sibilei, care apar alături de multe texte canonice și rituale.

9. *Codex Neogoeanus* (1620) copiat de popa Ion Valahul care păstorea în unul din cele patru sate ardelenne numite Sin Pietru. Publicat de Ion Bianu în «Columna lui Traian», 1883. Conține *Alexandria*, *Albinaș* și *Rojdanicul*.

10. *Manuscrisul Nr. 4182 al Bibliotecii Acad. R.P.R.* (1676) scris de popa Ursu de la Cotighetul Bihorului. Inedit, semnalat de N. Cartoian, în *op. cit.*, I, p. 106. Conține *legenda Duminicii* și *legenda Sf. Vineri*.

11. *Manuscrisul Nr. 1436 al Bibliotecii Acad. R.P.R.* scris de Costea dascălul de la biserica Sf. Nicolae din Scheii Brașovului (1693—1703). Inedit, semnalat de N. Cartoian, *op. cit.*, I, p. 120. Apare un fragment din *istoria Savilei*.

12. Ms. 1282 al Acad. R.P.R., de la începutul sec. XVIII, copia unui manuscris ardelean din sec. XVII. Semnalat tot de N. Cartoian, în *op. cit.*, II, p. 34. Conține lupta dintre arhanghelul Mihail și Satanail.

13. Ms. Nr. 130 al Acad. R.P.R. de la începutul sec. al XVIII-lea, dăruit de prelatul ardelean Mandra și descris de Ion Bianu în «Catalogul manuscriselor românești», I, p. 293. Conține: *Disputa lui Iisus cu diavolul*, *viața Sf. Alexe*, *călătoria Maicii Domnului la iad*.

Aceasta nu înseamnă că în mănăstiri n-au fost copiate texte apocrife și că nu pot fi găsite în sbornice slavo-române mănăstirești corespondentele slavone ale cărților populare românești¹. Dar aceste apocrife n-au depășit cercul culturii mănăstirești, n-au pătruns din mănăstiri în case, n-au avut circulație populară și n-au influențat creația orală populară. Faptul este evident cel puțin pentru două din cele mai populare apocrife slave (unul chiar de factură bogomilică), și anume *Viziunea lui Isaia* și *Cartea secretă a lui Enoh*, care se întâlnesc în sbornice slavo-române², dar nu s-au găsit pînă acum în nici un manuscris românesc³. Așadar, dacă într-un sbornic mănăstiresc se află corespondentul slav al uneia sau alteia din cele 13 versiuni românești de apocrife notate mai înainte, acesta nu este un motiv pentru a stabili o legătură directă între mănăstiri și cultura populară, cu atât mai mult cu cît în sbornicele călugărești apocrifele apar numai incidental și izolat, pe cînd manuscrisele românești înșirate de noi dovedesc prezența masivă, compactă a apocrifelor în culegerile de natură populară. În cuprinsul culturii mănăstirești apocrifele au circulat independent de circulația lor în cuprinsul culturii populare și n-au existat contacte directe între cele două culturi. Apocrifele n-au pătruns în cultura noastră populară din cultura mănăstirilor sau a feudalilor și n-au fost propagate în nordul Dunării de către aceștia. Difuzarea grupului de cărți populare denumite prin termenul «apocrife» nu s-a făcut deci la nivel feudal, ci la nivel popular. Nu s-a făcut de la cultura feudală romînă la cultura populară, fiindcă atunci ar trebui să le găsim în Țara Românească și Moldova, unde această cultură feudală a fost mai puternică, și nu invers, în Transilvania, unde în sec. XVI prezența ei a fost mai puțin activă⁴. În realitate, difuzarea apocrifelor s-a făcut de la cultura populară bulgară la cultura populară romînă, independent și în afara culturii feudale laice și bisericești. Osmoza între cele două culturi populare a fost determinată de identitatea lor structurală.

Să luăm, pentru a exemplifica ideea noastră, două produse tipice aparținînd culturii romîne din perioada orînduirii feudale, unul reprezentînd cultura feudală, celălalt cultura populară: ms. slavo-romîn nr. 117⁵ și ms. românesc nr. 130, ambele la Biblioteca Acad. R.P.R. Amîndouă poartă marca evidentă a unor cărți nedespărțite de preot, folosite de el în fiecare zi în exercitarea misiunii sale. Ms. 117 este un *Antologhion*: el cuprinde aproape toate slujbele

¹ De ex., în Codicele de la Tulcea descoperit de Ion Bogdan (actualmente în Biblioteca Acad. R.P.R.) găsim cuvîntul lui Grigore Teologul despre crucea lui Christos, care se află în ms. 469; cf. I. B o g d a n, *Cronice inedite atîngătoare de istoria romînilor*, București, 1895, p. 8. Într-un sbornic din mănăstirea Mihai Vodă din București, copiat la sfîrșitul sec. XVI—începutul sec. XVII, B. P. Hasdeu a găsit un ciclu de apocrife slave, între care o versiune a morții lui Avram în mediobulgară, legenda despre Adam și Eva, povestea despre Sibila și împăratul David. Acestea circulau deci în sbornicele mănăstirești, dar nu le găsim în versiuni românești din Țara Românească sau Moldova. În ms. slav. nr. 165 din Biblioteca Acad. R.P.R. se află viața Sf. Alexe, iar vestitul caligraf Gavril copia «Viziunea lui Isaia». Nici acestea n-au trecut în cultura populară. Toemai contrastul dintre prezența lor în sbornicele mănăstirești și absența din texte românești din Țara Românească și Moldova este o dovadă elocventă în sensul celor susținute de noi.

² Cf. P. P. P a n a i t e s c u, *Характерные черты славяно-румынской литературы*, «Romanoslavica», IX, 1963, p. 287.

³ Vezi N. C a r t o j a n, *Cărțile populare*, vol. I și II.

⁴ Pentru o cultură feudală mai veche în Transilvania, a se vedea *Istoria literaturii romîne*, vol. I, machetă. Ed. Acad. R.P.R., 1962.

⁵ Vezi P. P. P a n a i t e s c u, *Manuscrisele slave din Biblioteca Acad. R.P.R.*, București, 1959, vol. I, p. 143—144.

bisericești de peste an, începînd cu slujba nașterii Domnului (25 dec.) și pînă la slujba înălțării Crucii (14 sept.). După aceea urmează o serie de rugăciuni pe care preoții le citeau la diferite ocazii din viața credincioșilor, înalți feudali sau oameni simpli: pentru sănătatea doamnei, a coconilor, a boierilor. După cum arată Iațimirski, în foile care lipsesc actualmente din manuscris apăreau rugăciuni pentru sănătatea mamei lui vodă, a voinicilor, a «tuturor creștinilor cînd vor vrea să se scoale de la masă sau cînd vor vrea să încalce»¹.

Ce ne arată acest manuscris? Că funcția preotului în cultura feudală a Țării Românești și Moldovei se limita exclusiv la îndeplinirea ritualului bisericesc, la rostirea acelor rugăciuni cărora li se atribuia o putere în sine, de natură oarecum magică, și care au rostul de a pune sub asistența divinității orînduirea existentă cu stricta ei ierarhizare socială. Preotul nu era chemat la o misiune educativă și culturală în mijlocul credincioșilor, el era executant — adesea fără a înțelege el însuși ceea ce repeta pe dinafară — al ritualului bisericesc. El învăța slujbele pe dinafară la mănăstire și în centrele episcopale, apoi le repeta în mijlocul credincioșilor. Înalta ierarhie și stăpînirea feudală nu era cu nimic interesată ca activitatea preotului în mijlocul credincioșilor să beneficieze de o cultură mai deosebită, fapt pe care îl denunța prezviatul Cozma la feudalitatea și biserica înaltă bulgară. Numai în sec. al XVII-lea, ca urmare a presiunii curenților de reformă, clasa conducătoare va fi obligată să se ocupe de redactarea unor «Cazanii» menite a înarma pe clericii mărunți și pe credincioși cu o pregătire teologică mai înaltă. Pînă atunci, activitatea educativă — în sensul unei largi catehizări întru respectul ordinei feudale «de natură divină», — o executau călugării, asimilați ordinei feudale prin întinsele danii acordate de domn și marii feudali.

Călugării dețin și monopolul culturii religioase din Țara Românească și Moldova, imprimîndu-i pecetea preocupărilor lor. Sbornicele slavo-romîne, adevărate biblioteci, ne permit să reconstituim cercul lor de preocupări intelectuale. Conținutul multora poate fi urmărit în lucrarea citată a lui P. P. Panaitescu. Iată de pildă ms. Nr. 298. Preocupările lui sînt: deșertăciunea vieții, iubirea dumnezeiască de oameni, puterile cerești, pocăința, înfrînarea trupească, milostenia, a doua venire, împărtășania, învățătura despre «celui ce are i se va mai da» și alte multe teme de exegeză ori de teologie speculativă, abstractă. Alte sbornice cuprind colecții din predicile părinților bisericii, scrieri ascetice de circulație restrîns monahală, tratate teologice înalte, care se adresau unui cerc restrîns de cărturari². Din toate acestea se desprinde profilul bisericii feudale, al cărei rost esențial era încadrarea vieții maselor populare în tiparele ideologiei feudale a claselor conducătoare. Ea este instrumentul principal menit a face din ideile clasei dominante ideologia dominantă și în mijlocul maselor populare, este expresia presiunii ideologice «de sus în jos».

Alta este situația din Transilvania, în aceeași perioadă în care înflorea peste munți cultura feudală slavo-romînă. Aici, cum remarcă N. Iorga, absența unei ierarhii puternice și a statului care să o susțină a dat posibilitate bisericii să capete un aspect mai apropiat de popor³. Statul feudal catolic și biserica romană nu puteau controla direct viața religioasă a credincioșilor ortodocși, care se desfășura în felul acesta în condiții de relativă

¹ *Ibidem*, p. 144.

² P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. XIII.

³ N. Iorga, *La création religieuse du Sud-Est Européen*, p. 23—24.

libertate. Absența unei ierarhii puternice de tip feudal a ridicat pe primul plan pe clericii « mireni » din sate și ținuturi, adică « pătura plebeiană a clerului ». În condițiile istorice specifice din Transilvania, aceștia devin de fapt conducătorii ideologici ai comunităților de iobagi și pentru multă vreme singurii exponenți posibili ai unei culturi populare bazate pe scris și citit. În Transilvania au existat multe mănăstiri pînă la 1700¹, dar nu avem nici o dovadă că influența lor în masă a avut vreun efect. « Biserica » însemnează în Transilvania această pătură a clericilor mărunti, a clerului de sat și de ținut. În viața culturală din Transilvania nu există o minăstire care să se fi ridicat la rolul și semnificația culturală a minăstirii Neamțului, Putnei, sau Bistriței Oltene, puternice centre ale culturii feudale. Echivalentul acestora este biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, adică *biserica de ținut, așezată în centrul comunității credincioșilor*. Fiecare dintre bisericile de sat din Transilvania jucau într-un fel, în mic, rolul cultural pe care l-a jucat aceasta, iar tipului de cărturar ardelean realizat de popii din Șcheii Brașovului, susținătorii lui Coresi și colaboratorii lui, i se subsumează și popa Ion romînul din Sîn Pietru, și popa Grigore din Măhaci, și ceilalți, care ne-au lăsat ori nu ne-au lăsat numele lor scris pe sbornicele romînești. Aceste sbornice romînești din sec. XVI—XVII sînt tipice pentru biserica și cultura din Transilvania în aceeași măsură în care erau tipice pentru cultura feudală masivele sbornice mănăstirești.

Un exemplu ni-l oferă ms. 130 deja citat. Datînd din sec. XVIII, el nu se deosebește întru nimic prin structura sa și prin cercul de preocupări atestat de sbornicele din sec. XVI. Acest manuscris este scris de o mină stîngace, desigur a unui preot de țară, pe o hîrtie de calitate inferioară, ceea ce constituie o indicație pentru situația materială a copistului. Cuprinde în prima parte pericope din Evanghelie și din Apostol, ceea ce ne indică folosirea lui în îndeplinirea ritualului. Mai cuprinde slujba împărtășaniei și a Paștelor. Dar cea mai mare parte este ocupată de numeroase scrieri menite să-l ajute pe preot nu în activitatea lui strict rituală, ci în activitatea sa educativă în mijlocul credincioșilor. Găsim astfel « Povestiri și învățături » despre Sf. Gheorghe, Sf. Alexie omul lui Dumnezeu, Pustășagul Ierusalimului, Mersul fecioarei Maria la munci (călătoria Maicii Domnului la iad), Tăierea celor 14 întunecimi (mii) de prunci de către Irod, *Lupta dintre Mihail și Satanail*, *Viața Sf. Ilie*, etc.

Ceea ce este deosebit de interesant în acest manuscris (și aceeași situație poate fi întîlnită în sbornicele din sec. XVI) e faptul că multe din textele citate, între care și cele trei apocrife subliniate, conțin indicații că *se citeau în biserică*, și anume atunci cînd, în ritualul bisericesc se rezerva un loc predicii sau lecturii din Cazanie. Proprietarul ms. 130 și-a alcătuit deci o « Cazanie » pentru uzul său în raporturile educative cu credincioșii, incluzînd între textele citite de la amvon trei din scrierile respinse de biserica feudală. La fel procedaseră în sec. al XVII-lea autorul Codicelui 469 și în sec. XVI popa Grigore din Măhaci.

Această situație, care se poate exemplifica cu multe alte texte, dovedește rolul activ, apropiat de viața credincioșilor, al preoților de sat din Transilvania, și explică de ce ei sînt primii cărturari romîni în mintea cărora a încolțit ideea transpunerii cărților sfînte și a literaturii apocrife în graiul înțeles nu numai de credincioși ci și de frații lor de breaslă care nu știau slavonește. La fel ca în Bulgaria, unde în condiții similare, același tip de cărturar este reprezentat,

¹ Ștefan Meteș, *Mănăstirile Romînești din Transilvania și Ungaria*, vol. I, Sibiu, 1936.

cum am văzut, de un popă Ieremia sau de un prezbiter Cozma, ei preiau asupra lor atît destinele culturii scrise, cît și educarea maselor în spiritul ideologiei religioase creștine, ai cărei beneficiari erau. Ei adună astfel în cărțile de cult povestiri și învățături moralizatoare, care corespundeau tot atît de bine nivelului general al maselor și al lor propriu. Lor, Dionisie Pseudo-Areopagitul sau Grigore Teologul nu aveau ce să le spună. În schimb, această literatură apocrifă, apărută în mediile similare bizantin și slav, le venea zi de zi în ajutor spre a catehiza masele în respectul față de preot, față de sărbători, față de ritualul bisericesc ce impunea pomenirea morților și pomenile respective, toate micile amănunte ale vieții religioase, indiferente culturii feudale, dar vitale pentru această pătură de clerici mărunți ce urmăreau astfel să-și mențină, în absența unui stat feudal protector și unei ierarhii puternice, rolul lor conducător în mijlocul comunității credincioșilor. Condiția lor nu se deosebea în fond de a « dedilor » bogomilici decît prin faptul că unii predicau o ideologie antifeudală, iar ceilalți rămîneau, chiar pe treapta cea mai de jos a ierarhiei, solidari cu o instituție legată prin vîrfurile ei de orînduire feudală și interesată în ierarhizarea strictă a societății, fiindcă tocmai această ierarhizare le dădea posibilitatea să dețină un loc privilegiat în mijlocul credincioșilor.

Structura bisericii și a culturii din Transilvania nu prezenta față de structura comunităților bogomilice și a culturii bogomilice bulgare decît această singură diferență și, în consecință, întreaga lume a preoților de sat din Transilvania constituia un teren receptiv pentru răspîndirea metodelor misionare bogomilice și a cărților populare traduse, prelucrate sau numai răspîndite de către aceștia. În explicarea pătrunderii produselor culturale populare bulgare la nordul Dunării trebuie deci pornit de la reconstituirea acestei realități definitorii pentru cultura din Transilvania.

Necesitatea traducerii cărților canonice și a apocrifelor în limba poporului s-a făcut vădită în procesul de catehizare a credincioșilor, dus zi de zi de acești clerici, care nu toți știau slavonește, ceea ce i-a obligat să recurgă la serviciile colegilor lor mai învățați, spre a obține instrumentele de lucru de care aveau nevoie. În felul acesta, și sub acțiunea unor influențe externe (husitism, luteranism, mai apoi calvinism), care au prins rădăcini numai fiindcă existau aceste realități interne, s-a născut în cuprinsul culturii din Transilvania marea mișcare pentru cartea pe limba poporului, acea « Școală ardeleană » a secolului al XVI-lea care a reușit să străbată peste munți și să transforme în cîteva decenii profilul culturii romîne, impunîndu-se, de data aceasta de jos în sus, culturii feudale.

Legăturile directe între mișcarea culturală din Transilvania și transformarea culturii feudale de peste munți într-o cultură romînească și prin limbă sînt atestate de fapte precise: mitropolitul Teofil din timpul lui Matei Basarab, întîiul ierarh al bisericii feudale care se face promotorul cărții romînești în cultura bisericească munteană, a meditat de multe ori la această acțiune pe filele tipăriturilor lui Coresi, păstrate la Bistrița, unde Teofil a fost multă vreme stareț¹. În predoslovla *Pravilei de la Govora* din 1640, prima tipăritură romînească din inițiativa feudală (tipăriturile lui Coresi sînt expresia curentului popular amintit) mitropolitul Teofil expune concis programul și ideologia epocii coresiene prin chiar cuvintele din cunoscutele epiloguri care însoțeau cărțile

¹ Al. Procopovici, *De la Coresi diaconul la Teofil mitropolitul lui Matei Basarab*, în « Omagiu lui Ion Bîanu », București, 1927, p. 289—302.

diaconului tipograf¹. Din prefața celei de a doua tipărituri, *Evanghelia învățătoare* (Cazania) de la Govora (1642), de la același Teofil aflăm că tipărirea cărții a fost determinată de influența curentelor de reformă care-și aveau centrul în Transilvania și care clătinau ortodoxia credincioșilor, profitând de ignoranța crasă în care ierarhia feudală lăsase pînă atunci clerul plebeu din Țara Românească². Întrezărim astfel motivele care au determinat ierarhia feudală și domnia să transforme curentul din Transilvania într-o politică culturală de stat a Țării Românești și, concomitent, prin tipăriturile mitropolitului Varlaam și prin scrierile sale antireformate, a Moldovei³.

Realitățile tipice culturii populare din Transilvania, expuse mai sus, explică de ce răspîndirea apocrifelor și în general a cărților populare cunoaște două faze distincte: în prima fază se traduc și se răspîndesc mai ales apocrifele cu caracter apocaliptic-eschatologic, menite a ține pe credincioși în spaima de pedepsele care urmează după moarte și de « judecata de apoi », în respectul față de preoți și față de poruncile bisericești. Treptat însă își fac apariția cărțile populare cu subiect moralizator, sau cele menite pur și simplu să desfete pe cititori, să le poarte imaginația prin lumi feerice, sau să le dea iluzia unei stăpîniri asupra naturii prin posibilitatea (fictivă) de a-i prevedea fenomenele pe baza rojdanicelor sau gromovnicelor. Urmărim, de fapt, în această largire a cercului de cărți populare traduse în românește, însuși procesul de dezvoltare a culturii scrise din Transilvania, cultură care, după cum am încercat să arătăm, dobîndește de la început un profil personal și se dezvoltă pe o bază socială reprezentată la început de clerul plebeu și largită apoi prin țigoveți, dieci, dascăli de școli etc. Pe măsură ce această bază socială se lărgeste, ea își impune gusturile mai puțin aplecate spre apocrifele apocaliptice.

Un aspect esențial al formării acestei culturi populare îl constituie fără îndoială modul în care masele populare recepționează și prelucrează cultura scrisă ce se înfiripează. În lucrările lui Hasdeu, Gaster și Cartoian, această problemă ia aspectul cercetării așa-ziselor corespondențe între cărțile populare și cultura populară orală sau arta populară aplicată.

Al. Rosetti⁴ și N. Cartoian au semnalat deja că unele din fabulațiile și motivele colindelor noastre sînt similare și provin din operele literare scrise, dintre care unele aparțin evident grupului de scrieri vehiculat de bogomili. Astfel, motivul din « Zapisul lui Adam », este cunoscut unui bogat ciclu de legende și povestiri orale. Fabulația apare și în anecdota unor colinde catalogate de Al. Rosetti. Același motiv a inspirat pictura bisericească, fiind utilizat în frescele de la Voroneț, Vatra Moldoviței și Sucevița⁵.

M. Gaster⁶ a observat și el apariția în versurile bocetelor a unui motiv care provine din fabulația apocrifului morții lui Avram, iar N. Cartoian i-a

¹ Cf. I. Bîanu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, p. 109.

² *Ibidem*, p. 121.

³ Pentru rolul curentelor de reformă în cultura romînă a se vedea în special A. I. Rosetti, *Limba romînă în secolele al XIII-lea — al XVI-lea*, București, 1956 și același, *Despre data primelor traduceri românești de cărți religioase și despre curentele culturale din secolul al XVI-lea*, în « Limba romînă », X, 1961, p. 241—245.

⁴ A. I. Rosetti, *Colindele religioase la romîni*, Buc., 1920.

⁵ Paul Henry, *Folklore et iconographie religieuse*, extras din « Bulletin de l'Institut français des hautes études », 1927, p. 82—92.

⁶ *Literatura populară romînă*, București, 1883, p. 311—317.

completat indicațiile adăugând mărturia din alt motiv, comun legendei apocrife și bocetului¹. Sfânta Duminică și cultul ei, care stă în centrul apocrifului *Epistolia lui Iisus Hristos*, a influențat și ea folclorul², creind precepte moralizatoare, descîntece, legende, povești, și culminînd într-un colind³. Raporturile dintre legenda Sf. Sisinie și viața noastră populară au fost puse în lumină tot de Cartoian, care a arătat că sfîntul a devenit în folclorul românesc protectorul lehzurilor și al noilor născuți. Textul scris al rugii sale a devenit amulet, iar unele nume date lui Satanail în această rugăciune-exorcism (Samca și Avestița) au dobîndit chiar circulație liberă în literatura descîntecelor. Dintre toate apocri-fele, legenda Sfintei Vineri este una din cele mai populare, atît din punct de vedere al circulației sale, cît și al influenței asupra altor genuri folclorice. Întru-cît N. Cartoian a semnalat numeroasele forme literare în care se manifestă rapor-turile textului apocrif cu creația populară — precepte moralizatoare, proverbe, povestiri ori basme — ne rămîne să atragem atenția asupra existenței unui colind al Sfintei Vineri⁴. Și apocriful *Lupta dintre Mihail și Satanail* s-a reflectat într-un colind⁵.

Căldătoria Maicii Domnului la iad, a cărei popularitate excepțională îl obliga pe episcopul unit Petre Pavel Aaron să ia măsuri împotriva circulației ei, a influențat atît arta plastică, cît și colindul. Un întreg tip de colinde își are originea în acest apocrif⁶. N. Cartoian a mai semnalat și reflectarea fondului său ideologic — Maica Domnului protectora celor chinuți pentru ispășirea păca-telor lor omenești — în numeroase credințe inspirate de viața de dincolo de mormînt. Același apocrif a inspirat frescele mănăstirilor bucovinene, dar și pe cele ale unor modeste biserici de țară: la Șubestii de lingă Cîmpulungul muscelan, Vaideii din ținutul Vîlcii, ori Spîneștii de lingă Videle din Vlașca. Cercetarea atentă a acestor fresce și interpretarea lor socială dovedește însă că rosturile lor educativ-morale, strict religioase, erau depășite de perspectiva socială. Într-adevăr, în aceste fresce, care au uneori evidente caractere de satiră socială, se întîlnesc, alături de reprezentarea plastică a chinurilor ce ar aștepta pe mamele pruncuigașe ori pe călcătorii poruncilor bisericești, și chinurile ce vor pedepsi în iad lăcomia bogaților, neomenia cîrmuitorilor, ori nedreptatea împărțito-rilor de dreptate. Cît de apropiate erau asemenea interpretări ale dogmelor bisericești de spiritul popular o dovedește faptul că, pe o asemenea frescă, pictată la intrarea bisericii din satul Calvini din ținutul Buzăului, se pot citi, în dreptul dracilor ce poartă sufletele păcătoșilor către iad, următoarele preci-zări satiric-sociale, adăogate ulterior:

Pahomie ceaș,
Pirlian călăraș,
Paharnicul Năsturel,
Aferim bine mi-i duci! ?

Fresca și adaosurile făcute de privitor nu sînt decît o ilustrare plastică a modului în care artistul popular, exprimînd punctul de vedere al maselor popu-lare, a folosit în scopul satirei sociale antifeudale același apocrif cu care aceste

¹ N. Cartoian, *op. cit.*, I, p. 89.

² *Ibidem*, p. 105—106.

³ Al. Viciu, *Colinde din Ardeal*, Buc., 1916, p. 107.

⁴ Apud Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 54—56, tip. 18.

⁵ N. Cartoian, *op. cit.*, II, p. 36.

⁶ Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 49—50, tip. 14.

⁷ « Revista Istorică », XV, 1925, p. 271.

mase erau îngrozite și ținute în ascultare de reprezentanții direcți sau indirecți ai orînduirii feudale.

Într-un colind din Transilvania apare și corespondentul literar al unor asemenea reprezentări:

« Birău mare fostu-ți-ai,
Legile strîmbatu-le-ai.
Hăle drepte la-ai strîmbatu
Hăle strîmbe le-ai dreptatu »¹.

Aceste două exemple pun în lumină un proces care ar merita să fie analizat mai profund, și anume receptarea literaturii populare scrise de către mase într-un mod creator, uneori răsturnarea viziunii strict religioase a acestora și utilizarea ei în conformitate cu gândirea socială antifeudală a maselor. Apocrifele au dobîndit astfel o nouă semnificație imediat ce au ieșit de pe minile preoților. Destinul lor specific în cuprînsul adevăratei culturi populare, aceea care nu era legată cu nimic de orînduirea feudală, constituie în studiul circulației apocrifelor și a cărților populare un capitol care își așteaptă încă cercetătorii.

Am încercat pînă acum să schițăm cadrul general de istorie culturală și să determinăm baza socială pe care s-a dezvoltat fenomenul circulației și traducerii apocrifelor în cultura veche romînească. Am arătat totodată că problema corespondențelor dintre literatura populară scrisă și folclor poate fi cercetată într-o perspectivă mai largă. În felul acesta cred că am schițat cîteva din procesele creatoare ce au prezidat la formarea culturii populare în nordul Dunării, subliniind similitudinile evidente dintre fenomenele care au dus la formarea culturii populare bulgare și a culturii populare romîne. Am arătat cauzele pentru care în Transilvania a stat pe primul plan, ca manifestare culturală specifică, nu cultura feudală în limba slavonă, ci cultura maselor populare, caracterizată foarte curînd prin întrebuițarea limbii romîne în scris.

Putem în sfîrșit să răspundem la problema de la care am plecat: pe ce căi a pătruns literatura apocrifă în nordul Dunării? Procedînd prin eliminare rămîne o singură cale: contactele directe dintre cultura maselor populare bulgare și cultura maselor populare romînești. Ele sînt atestate, pe lîngă această circulație a cărților populare, de prezența în cultura populară romînă a colindului — produs tipic al culturii populare sud-dunărene de esență bogomilică.

§ 2. Colindele romînești și cele bulgare. Afirmarea existenței unor raporturi genealogic-literare între colindele romînești cu anecdotă vînătorească și cele bulgare poate să pară temerară și la prima vedere chiar nefundată, întrucît formele colindului romînesc par să fie lipsite de orice transmisiune istorică, fiind simple cîntece ale vieții domestice.

Al. Rosetti, autorul unui studiu fundamental asupra culturii populare romînești, a intuit însă de acum patru decenii faptele și situațiile istorico-medievale care au creat și explică solidaritățile și paralelismele anecdotice dintre colindele bulgare și cele romîne². El socotea totuși că la originile literare ale grupului de colinde vînătorești, ce nu au corespondențe fabulative în vreun apocrif religios, ar sta un motiv fabulativ propriu creației literare orale, și anume cel răspîndit în toate basmele lumii: metamorfoza omului în pasăre sau în orice animal, spre a scăpa din situații epice dificile.

¹ Sabin Drăgoi, 303 colinde, cu text și melodie, Craiova, (fără an), No. 182, p. 173.

² Al. Rosetti, *Colindele religioase la romîni*, București, 1920.

Noi socotim că motivul metamorfozei om—animal poate explica numai genetica temei literare, dar nu și o realizare epică determinată, o formă literară; de aceea credem că ne aflăm în cazul anecdotei colindului vânătoresc în fața unei transmisiuni culturale, aparținând evident culturii populare bulgare de factură bogomilică, și înainte de aceasta tradițiilor epice pauliciene, din Asia Mică.

Pentru a argumenta această teză atragem atenția asupra completei suprapunerii fabulative a celor trei redacții diferite ale acestei tradiții epice: versiunea românească, cea mai tânără redacție, avînd aparențe anecdotice domestice, iar protagonistul numindu-se *Vinătorul lui Crăciun*¹; redacția medievală tîrzie bulgară a lui Dan Vodă² și cea mai veche, redacție, colindul paulician bulgar al țarului Constantin³. Aceste trei forme poetice ale aceleiași fabulații se deosebesc anecdotice numai prin situațiile istorice diferite evocate de cei trei protagoniști. Ele sînt însă reflectate cu ajutorul unui cadru literar comun, furnizat de aceeași temă literară: metamorfoza om-animal.

Vinătorul lui Crăciun, Dan Vodă și țarul Constantin, porniți la vînătoare, urmăresc unul sau mai mulți cerbi. Cînd sã ajungă cerbii, aceștia se opresc și, întorcîndu-se către vînători, le cer sã-și înceteze goana deoarece:

- 1) s-a născut Iisus Hristos;
- 2) fiind primul născut al mamei sale, o cîrlană, nu ar putea fi ajuns;
- 3) sau pentru că cei goniți nu sînt cerbi, ci sfinți trimiși pe pămînt sã vadă cum trăiesc oamenii.

Aceste obiecțiuni ce pun capăt vînătoarei în cîte trei colindele corespund unor situații epice specifice, care se acordă logic sau istoric personalității fiecărui protagonist:

- nașterea lui Iisus în colindul «Vinătorul lui Crăciun» festivitatea oprind vîrsarea de sînge;
- primogenitura, pe care o revendică în versuri și cerbul, dar și vînătorul Dan Vodă, care știm din istorie că a luptat cu verii săi, urmașii lui Mircea cel Bătrîn, invocînd dreptul de prim născut al tatălui său Dan I⁴;
- persecuția împotriva călugărilor și «sfinților» întreprinsă de către împăratul Constantin al V-lea Kopronimul.

Putem adăuga, la sugestiile atît de lămurite oferite de această perfectă suprapunere ideologică a celor trei anecdote (care indică evident că ele nu sînt decît adaptarea fabulației unice, create artistic pe tema metamorfozei om—animal), cel puțin un alt fapt concret. Atragem atenția asupra faptului că, în cîteva versuri românești ale acestei tradiții epice, se vînează lei⁵. Asemenea vînătoare leagă genetica fabulației de situații și de regiuni din afara teritoriilor balcanice.

Reamintind că am identificat deja într-un colind bulgar⁶ transmisiuni autentice din vremurile împăratului bizantin Constantin al V-lea Kopronimul, socotim că ne aflăm și în acest caz în fața unor transmisiuni istorice, sau cel puțin literare, tot atît de vechi.

¹ Cităm, pentru a exemplifica, versiunea publicată de G. Breazu, *Colinde*, București, 1938, p. 188, Nr. 116.

² «Периодическо списание», 1870, p. 106—107.

³ Ath. Iliev, *op. cit.*, p. 7—78, Nr. 54.

⁴ Dan II era fiul lui Dan I, fratele mai mare al lui Mircea cel Bătrîn.

⁵ Tudor Pamfile, *Crăciunul*, București, 1914, p. 82—84, Nr. 69—70.

⁶ «Сборник за народни умотворения», I, Sofia, 1889, p. 9.

Vinătorile de lei din versurile colindelor românești nu pot fi, în formele acestui gen literar, caracterizat prin puterea sa de conservare, produsele unor inovații vulgarizante, ci se explică dimpotrivă, ca și alte forme literare similare proprii unor colinde bulgare, tocmai prin puterea de rezistență epică a formelor ritual laice de acest tip. Aceste vinători de lei sînt probabil transmisiunile unui străvechi episod epic specific artei pauliciene, o reflectare a vinătorilor de lei din ținuturile Eufратului superior, patria paulicienilor transplantați silnic de împărații bizantini în Tracia, vinători care și-au găsit oglindirea și în gesta lui Digenis Acritas născută tot în regiunea Eufратului superior. Avem de a face deci cu un fapt literar similar celui ce am arătat că a introdus într-un cîntec epic sîrbesc de origină bogomilică numele armenesc-paulician al Egiptului: *Misirul*.

Dacă pentru existența unor raporturi directe între colindele laice românești, cultura bogomilică și transmisiunile autentic pauliciene, nu putem produce, deocamdată, și alte indicații, în schimb relațiile epice bulgaro-romîne, la nivelul culturii populare, sînt atestate și de alte fapte.

Dintre diferitele paralelisme literare bulgaro-romîne existente în genul epic al colindului, apariția comună a aceleiași fabulații inspirate de faptele istoriei biblice sau evanghelice este cea mai puțin concludentă, deoarece fiecare din cele două tradiții epice, cea bulgară și cea romînească, pot descinde, independent, din aceeași sursă de inspirație, chiar dacă aceasta a fost un apocrif bisericesc¹.

Dimpotrivă, o semnificație documentară decisivă o prezintă solidaritatea anecdotelor romîne și bulgare cu caracter laic. De exemplu, corespondența fabulativă dintre colindul bulgar al celor trei crai² și cel romînesc al celor trei oștiri³, precum și aceea dintre versurile colindului romînesc al mamei bătrîne⁴ și cel bulgar al mamei Marcului⁵ ce-și caută fiul, Marko Kralj, căzut în bătălie pe cîmpia Țării Romînești.

Cei trei crai din redacția bulgară caută un țar, care să conducă lumea bulgară și s-o apere, iar în colindul romînesc, cele trei oștiri sînt și ele în căutarea unui domn țării și voevod oștirilor ei. Ambele reflectă situații istorice autentice din vremurile cuprinse între 1371 și 1431. Suprapunerea fabulativă a celor două anecdote este indiscutabilă și desăvîrșită din punct de vedere literar. În versurile bulgare cei «trei crai» transpun literar împărțirea țaratului bulgar, la moartea lui Ioan Alexandru al III-lea (1371), între fiii săi din cele două

¹ Iată cîteva indicații documentare de natură religioasă literară: tema «blestemului ori binecuvîntării unor copaci», ce își are după M. Gaster (*Lit. populară romînă*, p. 349—351) origina într-un apocrif pierdut, este cunoscută nu numai versurilor colindelor romînești clasificate de A. L. Rosetti (*op. cit.*, p. 33—35) sub Nr. 1, ci și celor bulgare (St. Romanski, *op. cit.*, I, p. 66, Nr. 271, A. P. Stoilov, *op. cit.*, II, Nr. 564, 593); anecdota tipului de colinde clasificate de A. L. Rosetti (*op. cit.*, p. 47—48) sub Nr. 11, «întîietatea florilor» este și ea cunoscută folclorului bulgar (A. P. Stoilov, *op. cit.*, Nr. 602); «muncile din iad», ca și «fericirile din rai», ce formează anecdotele altor colinde romînești, clasificate de A. L. Rosetti (*op. cit.*, p. 51—54) sub tipurile Nr. 16 și 17, sînt cunoscute și fondului epic bulgar (St. Romanski, *op. cit.*, I, p. 67, Nr. 237, 238); iar colindul romînesc de tipul «loc în rai» (A. L. Rosetti, *op. cit.*, p. 49—50, Nr. 14) corespunde anecdotei unor colinde bulgare publicate de frații Miladinov (*op. cit.*, p. 82—83) etc.

² Ath. Iliev, *Народни песни*, Sofia, 1889, Nr. 95.

³ Vez. G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 50; T. Pamfile, *op. cit.*, p. 201.

⁴ G. Breazu, *Colinde*, București, 1938, p. 223.

⁵ «Сборник за народни умотв.», IV, p. 7; VII, p. 10 etc.

căsătorii, ca și disoluția feudală, în care căzuse Bulgaria din această cauză, în momentul confruntării ei cu puterea turcească. Cele «trei oștiri», care au înlocuit craii bulgari în redacția românească a fabulației, au oglindit și ele realități autentice caracteristice vieții feudale nord-dunărene din momentul apariției acestui colind românesc, specific cronologic primelor decenii ale sec. XV, și în special celui de al treilea deceniu. Sintem într-o perioadă în care se înfruntă pentru domnia Țării Românești nu numai oștirile, două la număr, ale partidelor ce susțin pe succesivii pretendenți la tron (fii și nepoții lui Mircea cel Bătrîn și verii lor, urmașii lui Dan I), ci mai totdeauna cel puțin o a treia oaste străină — turcă, maghiară sau leșească — chemată să sprijine pe unul sau altul din pretendenți.

Tot atât de certă ca și perfecta suprapunere a anecdotelor, care leagă apariția colindului românesc de circulația nord-dunăreană a celui bulgar, este și natura literară a tradițiilor epice bulgaro-române, care, odată precizată, va putea lămuri și căile de realizare istorică a influențelor culturale asupra românilor, pe care examinarea materialelor literare ne permite numai să le constatăm.

Fabulativ, cei «trei crai» corespund evident celor «trei magi» care caută în legenda evanghelică «copilul divin» menit să «mîntuiască lumea», ca și copilul din colind, care trebuia să-și mîntuiască țara și neamul. Croindu-și cultura proprie — între ale cărei forme fundamentale a fost colindul — pe linia poetică și rituală ce i-o indică Psalmii, mișcarea bogomilică n-a putut face abstracție de realitățile politice ale epocii, între care se numărau fărîmîțarea feudală și necesitatea de a organiza rezistența la început împotriva bizantinilor, apoi, în veacurile următoare, împotriva turcilor, sub o conducere centralizată. Ea a turnat creațiile sale epice inspirate de aceste realități în fabulațiile evanghelice acceptate de doctrina religioasă a sectei. Colindul originar s-a născut astfel prin utilizarea fabulațiilor evanghelice prelucrate epic-literar spre a reliefa realitățile politice și sociale. De aci îmbinarea, aparent arbitrară, a fabulației evanghelice ce a dat cadrul literar, cu fondul epic popular, politic-militant, îmbinare care am arătat că uneori îngreunează înțelegerea și cercetarea acestor colinde. Greutatea dispăre însă de îndată ce se consideră just procesul lor genetic.

Ca și tema *uciderii celor 14.000 de prunci de către Irod*, care a servit și ea la crearea unui străvechi colind, și *fabulația magilor* nu a dat formei epice nou create decît cadrul literar în care s-a manifestat epic linia politică a bogomilismului, care urmărea salvarea lumii bulgare populare, printr-un conducător propriu, figurat literar, ca și «mîntuitorul» credinței creștine, printr-un copil predestinat. Se știe că bogomilismul a susținut asemenea conducători populari: pe *Samuel* (970—1014) și apoi pe *Petru și Asan*, care cu ajutorul sectei au proclamat la 1186, împotriva feudalității bulgare și a bizantinilor, cel dintîi stat popular medieval.

Colindul *Maicii bătrîne*¹ a fost creat într-o epocă ceva mai tîrzie, cînd se formase și se răspîndise faima epică a lui Marko Kralj, la origini apărător al populației macedonene împotriva opresiunii turcești. Acceptînd suzeranitatea turcească, craiul Marcu reușise astfel să păstreze populației de pe teritoriul macedonean pe care-l stăpînea forme de viață mai blînde decît cele impuse de turci teritoriilor bulgare transformate în raia. Acest colind, deși nu poate dezvălui

¹ «Сборник», IV, p. 7; VII, p. 10.

aspecte ale procesului de creație original — în afara reflectării morții eroice a viteazului macedonean — susține în schimb, printr-o nouă documentare, care nu este ultima, existența unor motive literare medievale comune.

Faptul că această anecdotă a pătruns în compoziția literară a unei tradiții epice pastorale românești, *Miorița*, dând naștere episodului *maicii bătrîne* (lume poetică în care putem afirma cu certitudine că nu a pătruns nici o altă fabulație de origină sud-dunăreană, creația ei urmînd și tehnica literară proprie, povestirea directă a faptelor reflectate), formează o constatare caracteristică și deosebit de importantă pentru istoria cîntecului bătrînesc. Formele acestui ultim fond fabulativ de tip feudal și de origină sîrbă au rămas izolate în lumea romînească, efflorescența creată în cel de al XVI-lea secol nu a avut urmări. Anecdotele lor au circulat și s-au transmis în limitele duratei memoriei epice, nu au generat noi creațiuni pe aceeași temă și mai ales nu au devenit productive literar în domeniile proprii epiceii noastre, în special în domeniul poeteicii pastorale.

Colindul «Maicii bătrîne» și adaptările lui romînești ce au pătruns și în circulația ardeleană aruncă o lumină asupra mediului social căruia i s-a adresat influența culturală bulgară, spre deosebire de cea sîrbească, și anume lumii populare romînești.

Răspîndirea colindului nu este în folclorul român un fenomen cultural izolat. Dimpotrivă, ea coincide și concordă cu bogate dezvoltări literare similare în alte domenii ale manifestărilor culturale populare, de pildă, cu efflorescența circulației de povestiri de tip bogomilic (în care dumnezeu, preschimbat într-un bătrîn sătean, își vizitează credincioșii, ca și dedii primitivi, spre a le încerca credința) și mai ales cu concepțiile religioase ale țaranului român, care respiră o puternică ideologie bogomilică, fapt subliniat de N. Iorga¹.

N. Iorga considera că, în domeniul popular romînesc, transmisiunile bogomilismului cultural s-ar fi conservat mai intens chiar decît în lumea bulgară. Constatînd această situație, își puna firese întrebarea, pe care ne-o punem și noi: care au fost forțele sociale și împrejurările istorice care au creat acest fenomen și l-ar putea explica?

Nici condițiile specifice în care se dezvoltă biserica în nordul Dunării pînă în secolul al XIV-lea și nici legăturile religioase dintre romîni și slavii de sud, realizate prin predicatori ambulanți, între care cei mai mulți în secolele X—XVI au fost firese bogomili — fapte cunoscute și invocate de N. Iorga — nu ne par suficiente pentru a explica puternica influență bogomilică din ideologia religioasă populară romînească. Trebuie să recurgem la un fapt mai important: contactul direct dintre masele romînești și exponenții culturii populare bulgare. Acest contact este atestat istoric.

§ 3. Așezările de bulgari bogomili în Țările Romîne în secolele al XII-lea — al XVI-lea. N. Iorga atrăgea atenția asupra așezărilor medievale de populații sud-slave, și în special bulgare, pe teritoriul romînesc, socotindu-le realități istorice indiscutabile². Într-adevăr, aceste așezări sînt atestate documentar

¹ *La création religieuse du Sud-Est Européen*, București, 1929.

² N. Iorga, *Constatări cu privire la viața agrară a romînilor*, București, 1919 (vol. XVIII din «Studii și documente cu privire la istoria romînilor»). La p. 15 spune: «se pare că în această Țară de Jos a principatului muntean colonizarea s-a făcut de domnie și nu prin mijlocirea boierilor sau a mănăstirilor, aducîndu-se coloniști de peste Dunăre...».

pentru veacurile XIII—XVII, nu numai sub raportul etnic, ci și sub cel social și ideologic-bogomilic.

Pentru a dovedi amploarea contactelor populare directe dintre masele populare românești și metanaștii¹ bogomili veniți de dincolo de Dunăre și așezați în grupuri masive pe teritoriul țării noastre, ne vom referi nu numai la așezările de schei: de la Brașov, de la Cergăul Mic și mare de lângă Blaj, de la Bungardul și Rusciorii din ținutul Sibiului, din Scheii de lângă Cimpulung-Mușcel, de pe Siret (ultima localitate e amintită prima dată de Grigore Ureche în legătură cu domnia lui Ștefan cel Mare²), ci și la altele, mai vechi sau mai noi.

I. Cea mai veche așezare de bogomili pe teritoriul românesc, atestată documentar, este aceea a carașovenilor din Banat, care cuprinde și astăzi un grup local compact ce numără, în mai multe sate, câteva mii de suflete³. După îndelungi discuții științifice, care au durat mai mult de o jumătate de secol⁴, cercetările consacrate acestei populații au ajuns la următoarele concluzii întemeiate pe fapte: 1) graiul sîrbesc štokavian vorbit de carașoveni, caracterizat prin albanezisme, indică o conlocuire a strămoșilor lor, în patria de origină, cu populații de limbă albaneză⁵; 2) credința lor religioasă actuală, catolică, este impregnată cu numeroase și caracteristice tradiții bogomile, observate și de misionarii catolici care i-au vizitat în secolul al XVIII-lea⁶; 3) faptul că acești «sîrbi» (care de altfel nu se recunosc ca atare, și nici ca bulgari, albanezi sau români, ținînd la individualitatea lor națională) nu au în calendarul lor și nici nu prăznuiesc pe «patronul» poporului sîrb Sf. Sava⁷, creatorul bisericii ortodoxe sîrbești, dar și fiul lui Ștefan Nemanja, marele vrăjmaș al bogomililor, care a încercat să distrugă bogomilismul pe teritoriul Serbiei medievale, provocînd masive emigrări de bogomili în Dalmația și alte regiuni ale sud-estului european.

Aceste fapte îndreptățesc concluzia lui Th. N. Tripcea că populația carașoveană este urmașa unui grup masiv de bogomili de neam sîrb, stabiliți în Banat în secolul al XII-lea, în urma persecuțiilor lui Nemanja (circa 1170—1196).

II. Scheii de la Cergăul Mic, la fel cu cei din celelalte sate ardelene deja citate, sînt și ei urmașii unui alt grup de bogomili stabiliți în evul mediu în ținuturile Blajului și Sibiului. Cercetările istorice, lingvistice și folclorice întreprinse, pe teren și în arhive, de Fr. Miklosich⁸ (care îi socotea descendenți ai slavilor dacici), de Julius Pić și Dr. A. Amlacher⁹ (care au recunoscut cei dintîi originea

¹ Utilizăm acest termen, creat de etnograful sîrb Iovan Cvijić pentru a desemna populații rezultînd din mișcări de populație (mișcări metanastatice) și introdus în terminologia științifică romînă de N. Tripcea («Studii», revistă de istorie, X, 6, p. 96—101).

² *Letopisețul Țării Moldovei*, Ed. P. P. Panaitescu, Ed. II, Buc., 1959, p. 108.

³ Th. N. Tripcea, *Carașovenii, o «măruntă» populație în țara noastră*, în «Studii», X, 1957, Nr. 6, p. 93—101.

⁴ 1882—1957. Vezi bibliografia la Th. N. Tripcea, *art. cit.*, p. 93, nota 1.

⁵ L. Miletić, *Über die Sprache und Herkunft der sogenannten Krasovaner in Sud-Ungarn*, în «Archiv für slavische Philologie», XXV, 1903 p. 160—180 și mai ales E. Petrovici, *Graiul carașovenilor*, București, 1935.

⁶ V. Tufescu, *O măruntă populație balcanică*, în «Balcania», IV, 1941, p. 513—514, și Tr. Simu, *Origina carașovenilor*, Lugoj, 1939, p. 25—26.

⁷ Th. N. Tripcea, *op. cit.*, p. 99.

⁸ *Die Sprache der Bulgaren in Siebenbürgen*, în «Denkmälern der K.A.», Viena, 1866, XII.

⁹ *Die Dakischen Slaven und Csergeder Bulgaren*, în «Sitzungsberichte der kgl. Bömischer Gesellschaft der Wissenschaft», Praga, 1888.

lor bogomilică), de L. Miletič¹, C. Jireček², B. Tonev³ (care au precizat caracterele bulgare ale limbii slave vorbite odinioară la Cergăul Mic) și în sfârșit de Ion Mușlea⁴ (care le-a cercetat viața sub aspect folcloric) au stabilit următoarele: 1. așezarea acestei populații în Transilvania s-a produs înaintea anului 1306, an în care Cergăul Mic era deja cunoscut cancelariilor maghiare sub numele «Chergeod Bulgaricum»⁵, în opoziție cu Cergăul Mare, considerat așezare maghiară; 2. limba vorbită la Cergăul Mic, limbă ce are astăzi numai utilizare tradițională, încetînd de a mai fi vorbită (de exemplu, un colind este «zis» în bulgărește și apoi explicat în romînește de cel care l-a cîntat), dar care este cunoscută printr-o carte de rugăciuni luterană redactată la 1834, este o variantă a bulgarei de est, de tipul dunărean, care conservă trăsături lingvistice proprii secolului al XIII-lea; 3. după tradițiile locale, bulgarii care s-au așezat aci la începutul veacului al XIII-lea au aparținut credinței popii Bogomil. La început, înainte de a accepta luteranismul, au trăit fără preot.

Emigrarea bulgarilor stabiliți la Cergăul Mic și, desigur, și în celelalte centre ardelenne deja citate, solidare lingvistic cu acesta, a fost, așa cum indică atît data așezării lor ardelenne cît și tradițiile locale, un rezultat metanastatic al represiunilor antibogomilice întreprinse de feudalitatea bulgară la începutul veacului al XIII-lea în zilele țarului Boril (1207—1218)⁶.

III. Tradiția locală atribuie așezărilor de «schei» din preajma cetății medievale a Brașovului, în cartierul ce le conservă pînă în zilele noastre amintirea — *Scheii* — o altă cauză și anume ridicarea Bisericii Negre⁷. Meseria originară a scheilor așezați aci ar fi aceea de meșteșugari constructori. Informația cuprinsă în această tradiție coincide cu caracterul meșteșugăresc al populațiilor pauliciene originale, subliniat de cercetătorii maniheismului⁸.

Cercetătorii moderni au atribuit așezarea scheilor la Brașov unei imigrații sud-dunărene provocate de căderea Bulgariei sub turci, deși acest eveniment s-a petrecut abia la un an după data fixată de tradiție pentru așezarea scheilor lingă cetatea Brașovului. Cea mai veche știre documentară despre această așezare este cuprinsă în cronica lui Joseph Teutsch, redactată tîrziu, la 1743, pe baza știrilor din arhivele Brașovului:

«1392 kômen die Belscher (Bulgaren) gegen Kronstadt ober die Stadt und bekommen ein Platz zu bewohnen von Magistrat»⁹.

¹ *Semigradskite bălgari*, în «Bălgarski Pregled», II, 1896. Același, în «Сборник за нар. умотв.», vol. VII, 1896, p. 11.

² Recenzie la studiile lui L. Miletič, în «Archiv für sl. Phil.», XX, 1898, p. 115—120.

³ *История на български език*, I, Sofia, 1919, p. 417—418.

⁴ *Scheii din Cergău și folclorul lor*, în «Dacoromania», IV, 1929, p. 1—5.

⁵ Fr. Zimmermann și C. Werner, *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, I, Sibiu, 1892, p. 232—233, doc. 304 din 20 mai 1506 și p. 474—476, doc. 525 etc.

⁶ C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Praga, 1876, p. 245—246.

⁷ St. Stinghe, *Intemeierea orașului Brașov și origina romînilor din Scheii Brașovului*, 1938, citează din opera cronicarului sas local Thomas Tartler (*Colectanea zu einer Particulär historie von Kronstadt aus unterschiedliche Dokumente zusammengebracht*, din Arhivele orașului Brașov Nr. 900/c, I—II, p. 76) cea mai veche redacție a acestei tradiții.

⁸ D. Obolenski, *The Bogomils*, Cambridge 1948, apud. P. P. Panaitescu, recenzie citată.

⁹ *Kurzgedruckte Jahreschichte von Siebenbürgen besonders Burezenlands*, publicată în «Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso», IV, 1908, p. 98.

Dar nici un fapt similar din această perioadă nu sugerează pentru acel moment istoric — ultimul deceniu al secolului al XIV-lea — o emigrație populară provocată de cucerirea turcească, ci numai fuga unor feudali. Emigrările populare bulgare încep numai în veacul următor. Aceasta indică lămurit că și emigrarea scheilor stabiliți la Brașov a avut tot o cauză socială și o dată sensibil mai veche. Care a putut fi această dată?

Anul 1392 din tradiția brașoveană consemnată de Thomas Tartler pare să conserve în primul rînd amintirea datei la care, după cei șapte ani (1385—1392) de muncă la temelile Bisericii Negre, s-a trecut la construcția ei. Cu această ocazie «scheii», prin participarea lor meșteșugărească la zidirea bisericii, au intrat în istoria cetății. Imigrarea lor sud-dunăreană și chiar stabilirea lor la Brașov, provocată de nevoia de mînă de lucru specializată în construcții, a putut și a trebuit să fie deci anterioară. Putem socoti, așadar, că mișcarea metanastică bulgară, care a adus pe schei la Brașov, provine de undeva din Bulgaria dunăreană și a fost provocată tot de un eveniment de origină socială, în speță de persecuțiile antibogomilice din vremea țarului Ion Alexandru al III-lea (1350—1371) ¹.

Prezența unei populații bulgare masive în Brașovul medieval este sugerată în zilele noastre numai de numele cartierului Scheilor, în care locuiesc urmașii lor, de mult complet romîniizați, dar ai căror preoți în anii primei jumătăți a secolului al XVIII-lea mai amestecau în scrierile lor — o «Istorie a bisericii din Scheii Brașovului». — fraze bulgărești ². Cu toate că această prezență a fost contestată de unii cercetători brașoveni ³, ea este un fapt cert de istorie medievală cunoscut încă din secolul al XV-lea și cancelariei papale:

«Opidum Corona alias Brascho... quod in confinibus christianitatis et in metis infidelium terre Valachie situatum est, in quo quidem opido tam Valachorum, Armenorum, Bulgarorum et Grecorum, quam aliorum infidelium copia una cum ipsis christianis in ipso opido digentibus morari solet» ⁴.

De acord cu diploma papală, care diferențiază categoric pe romîni de bulgari, este și înțelesul etnic-medieval al termenului «scheii». Sensul acestui termen, care numește și o așezare din marginea Cîmpulungului mușcelean, ce nu are biserici veche pe teritoriul său, este documentat de o știre de origină moldovenească: la 6 martie 1485, Ștefan cel Mare a ieșit în întîmpinarea oștilor pretendentului Hroiote, lupta dîndu-se la locul numit de letopisețul slavonesc, redactat în anii domniei voievodului, la locul numit «С БЛЪГРИ» ⁵, pe Siret. Povestind același eveniment și traducînd textul slavon, Grigore Ureche situează bătălia la «Schei pe Siret» ⁶, ceea ce înseamnă că «bulgarilor» din textul vremii lui Ștefan cel Mare, le succeda firesc în cel de al XVII-lea veac termenul romî-

¹ În comunicarea noastră *Din istoria relațiilor populare medievale între romîni și slavii din sud*, am indicat și alte argumente pentru caracterul bulgăresc și nu meglenit al populației din Schei.

² St. Stinghe, *Istoria bisericii Scheilor Brașovului. Manuscrisul 141 Radu Tempea*, Brașov, 1899, p. 48 și 56.

³ St. Stinghe, *Die Schklejer oder Trokaren in Kronstadt*, Leipzig, 1900, p. 52; C. Lăcea, *Sînt romîni veniți din sudul Dunării în Transilvania sau nu sînt*, în «Daco-romania», IV, 1925—1926, p. 353—370.

⁴ Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria romînilor*, II/2, p. 229, Nr. CCVIII, din 1474.

⁵ *Cronicile slavo-romîne din sec. XV—XVI*, Ed. P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 11.

⁶ *Letopisețul Țării Moldovei*, Ed. P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 108.

nesc «scheii». Identitatea celor doi termeni «bulgari» și «schei», în terminologia română medievală și în tradițiile noastre populare nu are nevoie de alte documentări, fiind evidentă.

IV. Despre vechimea așezărilor «bulgare» din Moldova și din Țara Românească nu avem indicații cronologice. Observăm totuși că, cel puțin în cazul Scheilor de pe Siret, emigrarea era recentă în vremea lui Ștefan cel Mare, întrucât viitorul sat al «Scheilor» nu dobândise încă nume geografic propriu. Imigrațiile de populații sud-slave pe teritoriile de dincoace de munți, bogat documentate numai pentru secolele al XV-lea și al XVI-lea, au trebuit să fie cel puțin tot atât de vechi ca și cele ardelen, concluzie indicată de mărturia unui fapt cultural, care poate fi anterior veacului al XIV-lea și în care putem întreări din nou documentări despre ideologia bogomilică ce caracterizează pe imigranți: la Budănești din ținutul Mehedinților s-a găsit pe două tablete de plumb o rugăciune-amulet despre care Lazăr I. Ciomu¹ credea că ar aparține epocii dintre jumătatea secolului al XIII-lea și sfârșitul celui de al XIV-lea veac. Amuletul conține *rugăciunea exorcism a Sf. Sisinie*, iar tabletele au aparținut originar lui Gheorghe Bratul, deci unui român, care trăia probabil, așa cum indică locul unde au fost găsite, dincoace de munți.

Circulația acestei rugăciuni apocrife, astăzi încă foarte populară, având aceeași utilizare ca «amulet» și pe care biserica feudală a combătut-o pe vremuri, socotind-o bogomilică², dovedește că în secolul al XIV-lea sau chiar mai înainte, cărțile apocrife vechiculate de bogomili pătrunseseră pe teritoriul românesc, în urma unor contacte populare, adică în urma coabitării româno-bulgare. Numai un asemenea fenomen poate explica, odată cu existența tabletelor găsite la Budănești, și apariția legendei Sf. Sisinie în codicele popii Grigore de la Măhaci.

Trecerile de populații sud-dunărene pe teritoriul Țărilor Române, despre care ne informează, după cum vom arăta de îndată, numeroase documentări din secolele al XV-lea și al XVI-lea, au trebuit deci să se producă (așa cum indică descoperirea amuletlui semnalat mai sus, ca și așezările similare din Ardeal) și în veacurile precedente, în secolele al XIV-lea și chiar al XIII-lea.

Cea dintâi imigrare masivă a unei populații sud-dunărene pe teritoriul Țării Românești ne este atestată de izvoarele medievale scrise în anul 1445. Este vorba de cronică franco-normandă a lui Jehan de Wavrin³. Autorul ei a participat la expediția burgundă de pe Dunăre comandată de fratele său Walerand. În vara anului 1445 flota burgundă a pătruns pe fluviu, ajungând pînă la Nicopole, în căutarea regelui Ungariei, dispărut în bătălia de la Varna din 1444.

¹ *Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin*, în «Revista istorică română», VIII, 1938, p. 210—236. Nu putem împărtăși părerea autorului de la p. 231, potrivit căreia textul rugăciunii apocrife ar fi rezultatul unei influențe culturale sîrbești, întrucît nu se poate vorbi de o atare influență înaintea operei monastice a călugărului Nicodim Grîcîc. În sec. al XIII-lea lumea sîrbească nu atinsese încă Dunărea. Observînd totuși că ortografia textului, redactat în medio-bulgara bisericească, are totuși caractere certe sîrbești, nu putem despărți scrierea acestui text, operație ce s-a făcut pe teritoriul românesc (deoarece amuletul a fost făcut pentru un român, Gheorghe Bratul), de ultima jumătate a veacului al XIV-lea, cînd se așezase la Vodița călugării lui Nicodim. Pentru o origine sîrbească a acestui act cultural se vor putea evoca așezările bogomilice carașovene dacă se va dovedi că apocriful respectiv a fost cunoscut fondului cultural sîrbesc din sec. XIII.

² *Ms. slav. Nr. 461* din Bibl. Acad. R.P.R. o consideră ca bogomilică alături de alte apocrife.

³ *La campagne des croisées sur le Danube 1445*. Ed. N. Iorga, București, 1927.

Vestea despre succesele expediției, care cucerise câteva cetăți bulgare, răspindindu-se printre creștinii regiunilor bulgare aceștia

« parlerent ensemble et dirent qu'ilz ne se vouloient plus tenir en la subgection des Turcqs. Si prindrent conclusion, et chargerent sur charriotz et charrettes tous leurs biens, femmes et enfans, emmenant aussi tout leur bestail avec eulz, pour se venir rendre au seigneur de la Vallachie... en luy requerant humblement qu'il les vouldist a aidier à passer la Dunoue et leur donner ou eslargir place en son pays pour habitter. Lors le seigneur de la Vallachie... leur acorda vouldentiers leur requeste en les recepvant liberalement pour ses hommes... Puis requist ledit seigneur vallaque au cardinal et au seigneur de Wavrin qu'ilz lui vouldissent aidier à passer ces crestiens volguaires oultre la riviere de Dunoue... Si mist-on bien trois jours et trois nuitz à les passer. Car ilz estoient bien XII m. personnes »¹.

Cele «trei zile și trei nopți», în cursul căroră « creștinii din Bulgaria » au reușit să treacă în Țara Românească, cu ajutorul celor trei galere ale flotei burgunde și a întregii flotile de bărci ale românilor ce întovărășea pe Dunăre expediția lui Wavrin, indică proporțiile masive ale evenimentului și corespund numărului de imigranți indicat de cronică: 12.000 de suflete. Nu este deci de mirare că o asemenea strămutare de populație nu numai că a fost semnalată de cronicar, ci s-a reflectat și în epica populară română a acelei epoci, și anume în versurile unui colind. Într-adevăr, în anecdotică episodului final al colindului *Din vad în vadul Brăilei*², care constituie, împreună cu alte câteva forme poetice de aceeași natură³, *gesta românească* a expediției burgunde de la 1445, s-a oglindit tocmai acest eveniment⁴.

Această primă mișcare metanastică, documentată de izvoarele istorice, nu a fost nici unică, nici măcar izolată. Dimpotrivă, nu numai că asemenea imigrări s-au repetat, așa cum dovedesc și alte documente, dar există probe că asemenea mișcări de populații nu au fost numai rezultatele întâmplătoare ale unor acțiuni politico-ostășești, ca în zilele lui Vlad Țepeș⁵, ci uneori și efectul unor tendințe populare firești provocate de cucerirea turcească. Iată ce scria brașovenilor în această privință Radu cel Mare (1495—1508):

«... Notificamus v [estris] a [miciis] casum seu accidenciam que Turcis nobis contingerit, videlicet quedam vada simul cum teolonis imperator a nobis recepti preterea quatuor vel quinque milia hominum aserit in suo registro reperise, quos ad regnum nostrum dicit causa morandi venisse, nunc autem a nobis tot rehabere optat... »⁶.

¹ « Sfătuindu-se cu toții, au ajuns la hotărîrea ca să nu mai rămână sub jugul turcilor. Odată luată această hotărîre, și-au încărcat în care și căruțe tot avutul, femeile și copii, luînd după ei și toate vitele, au venit să se supună Domnului Valahiei, cerîndu-i umil să consimtă să-i ajute să treacă Dunărea și să le pună la dispoziție în țara lui loc pentru locuit. Atunci Domnul Valahiei... aprobă cu bunăvoință cererea lor, primindu-i bucuroși între oamenii săi... Apoi ceru numitul domn valah cardinalului și seniorului de Wavrin să binevoiască să ajute la trecerea acestor creștini bulgari dincoace de Dunăre... Spre a-i putea trece pe toți a trebuit să muncească trei zile și trei nopți, căci erau mai bine de 12.000 de persoane », op. cit. p. 79—80.

² Cf. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 54—55.

³ *Ibidem*, p. 53.

⁴ Ne-am ocupat de aceasta în comunicarea noastră citată.

⁵ Vezi Scrisoarea lui Vlad Țepeș către Matias Corvin, publicată de Ion Bogdan, în *Vlad Țepeș și narațiunile germane și rusești asupra lui*, București, 1896, p. 76—82.

⁶ « Vă anunț incidentul pe care l-am avut cu turcii: primind împăratul de la noi niște vaduri, a pretins că în registrul lor s-ar afla 4000 sau 5000 de oameni care ar fi venit în țara noastră pentru a se stabili, iar acum cere să-i dăm înapoi ». I. Bogdan, *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și cu țara ungurească în sec. XV și XVI*, București, 1905, p. 350, doc. nr. 305 din 1505.

Fără îndoială că asemenea treceri de populații au continuat și după acest caz (în care Radu cel Mare a fost obligat să satisfacă cererea sultanului), până târziu în vremurile moderne. Tăcerea izvoarelor istorice asupra evenimentelor de asemenea natură indică numai lipsa cererilor de repatriere forțată a supușilor turci, din partea sultanilor, și nimic mai mult.

Asemenea mișcări metanastatice sînt menționate de izvoarele istorice, de fiecare dată cînd Dunărea devine, ca în vremurile lui Mihai Vodă Viteazul, teatrul unor evenimente ce ascuțeau interesul lumii europene pentru acea regiune. La 10 iulie 1595 Marco Venier, ambasadorul venețian de pe lângă sultan, raporta dogelui:

«... tutti i popoli della Bulgaria, che sono gente molto valorosa si siano uniti con li christiani, havendo asportate le famiglie et le sostanze in Vallachia»¹.

În această notă este neîndoielnic vorba de evenimentul pe care îl comunica însuși voevodul român, cîteva zile mai târziu, arhiducelui Maximilian:

«... ho fatto condurre di qua del Danubio tutti li Christiani et li Bulgari al numero di 16/m. anime che erano in quelli paesi...»².

Această trecere de populații fusese precedată de alta, efectuată în primăvara aceluiași an, pe care o semnala între alții Ioan de Marini, comisar împărătesc pe lângă curtea lui Mihai Vodă. Acesta raporta doctorului Pezzen la 24 martie 1595, că populații din Bulgaria:

«... havendo mandato retieder quel waivoda di Walachia di voler viegnir habitar con le loro fameglie e substantie in Walachia et abandonar le loro habitationi in tera di Turchi, il qual waivoda di subito li hâ concesso e di li a pocho havevano pervenutti e pasato il Danubio in circha anime (sic) trà le done a figlioli, con tutte loro substantie e bestiami, ad habitar in esa Walachia...»³.

Despre această trecere de populație, care provenea din regiunea Cervena Voda, puternic centru bogomilic bulgar, care în urma acestei mișcări metanastatice dispărea de pe harta Bulgariei⁴, scrie și Marco Venier, raportînd de la Constantinopol dogelui Veneției, că dintre acești imigranți Mihai Vodă și-ar fi recrutat cu această ocazie un corp de oaste de 25.000 de călăreți⁵.

O a treia trecere de populație bulgară în Țara Românească în acea epocă s-a produs în toamna anului 1598. Știrea comunicată curții imperiale de către Mihai Vodă⁶ este cunoscută și unui raport venețian de la Constantinopol:

«... haveva condotto seco, 60/m. bulgari. accio habitassero nella Valachia...»⁷.

Locuitorii de la Červena Reka strămutați de Mihai Vodă în martie 1595 s-au stabilit în parte la Călineștii din Prahova, unde Simion Movilă, în domnia sa munteană, le-a confirmat drepturile și imunitățile ce le acordase Mihai Vodă așezîndu-i acolo. Alții s-au așezat desigur, așa cum indică numele satului lor,

¹ Hurmuzaki, IV, 2, p. 202, doc. CLXII.

² A. Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, vol. IV, p. 248, doc. Nr. 134.

³ Hurmuzaki, vol. XII, p. 37, doc. Nr. LXXXV.

⁴ L. Miletič, «Сборник за нар. умотв.», XIX, p. 36.

⁵ Hurmuzachi, vol. III/1, p. 469, doc. Nr. XXXVII.

⁶ *Ibidem*, vol. XII, p. 411–412, doc. Nr. DCXXII.

⁷ *Ibid.* XII, p. 420, doc. Nr. DCXXXIX.

dincoace de fluviu, la Cervena¹, lângă Zimnicea. Un al treilea grup, probabil din multe altele, deoarece cervenistii formau o masă de peste 20.000 de suflete, s-au stabilit la Căprenii din Vlcea, de unde au trecut apoi în Ardeal la Hațeg².

Ciclu colindelor de la Cergăul Mic ce se spun astăzi în limba română, ciclu compus din opt forme epice, constituie un ansamblu tradițional ce se zice în fiecare an, în ajunul Crăciunului, integral și festiv în primul rînd în fața șefului satului³, care nu este preotul satului, ci dregătorul laic, ce ține locul șefului obștii primitive sătești de odinioară, deci urmașul străvechiului *děd* originar. Între formele acestui ciclu apare și un colind în care s-au reflectat transmisiuni literare ale expediției cruciaților burgunzi pe Dunăre din 1445⁴. Apariția acestui colind (care nu a mai fost înregistrat în alte părți ale Ardealului) tocmai la Cergăul Mic dovedește nu numai că în Transilvania s-au mai produs în secolele XV și XVI noi așezări de populații dunărene, care au adus acele amintiri, ci și faptul, deosebit de important pentru cercetarea noastră, că aceste mișcări matanastatice au avut și rezultate de natură literar-populară.

Este neîndoielnic că simpla enumerare a acestor treceri de populații sud-dunărene pe teritoriile românești — singurele atestate documentar, dar desigur nu și unicele — sînt suficiente pentru a explica, prin masivele contacte ce au provocat între masele populare românești și imigranții sud-dunăreni, bulgari de cel mai multe ori⁵ și mai întotdeauna verificați bogomili⁶, atît marele număr de transmisiuni bogomilice din folclorul nostru, cît și rolul bogomilismului și relațiilor romîno-bulgare în configurația poetice romîne proprii veacului al XV-lea.

Așezările bogomilice din Transilvania, al căror caracter bulgăresc a fost cunoscut societății feudale maghiare încă de la începutul veacului al XV-lea, ca și condițiile specifice în care s-a dezvoltat biserica ortodoxă de peste munți, explică astfel apariția «cărților populare» de natură apocrifă și bogomilică în această parte a țării noastre și ne lămurește totodată asupra faptului că aici și numai aici are loc în secolul XVI transpunerea acestei literaturi în limba poporului. Fenomenul echivalează cu apariția, în cadrul culturii populare orale a maselor românești, a formei scrise, mai întîi în limba slavonă, în care literatura apocrifă fusese adusă din sudul Dunării, apoi, foarte curînd, în limba înțeleasă de toți. Fenomenul nu poate fi în nici un caz desprins de celălalt proces cultural esențial secolului al XVI-lea: traducerea și răspîndirea cărților religioase canonice, între care primul loc prin numărul de traduceri și copii îl are *Psaltirea* — cartea de căpătîi a tuturor mișcărilor social-religioase medievale, de la bogomilism la husitism, luteranism și calvinism. Indiferent cînd se va conveni a se așeza începutul acestui proces de traduceri, în a doua jumătate a sec. XV sau în prima jumătate a sec. XVI, și indiferent cărei influențe externe i se va atribui rolul de catalizator (husiții, luteranii, calvinii etc.), un lucru

¹ *Marele Dicționar geografic*, II, p. 340.

² A. Veress, *op. cit.*, vol. IX, p. 257—258, doc. Nr. 208.

³ I. Mușlea, *op. cit.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 36, Nr. VII.

⁵ Fac excepție mișcările metanastatice din vremea lui Mihai Viteazul (1595—1598), cînd imigranții sînt albanezi, dar probabil tot bogomili, fiindcă vin de la Cervena Reka, sat recunoscut ca paulician.

⁶ Atragem atenția asupra faptului că mai toate populațiile bulgare ce s-au strămutat pe teritoriile românești proveneau din cîmpia dunăreană a Bulgariei, pe al cărei teritoriu s-a dezvoltat după sec. XII cele mai puternice colonii bogomilice. Cf. L. Miletić, *Нашите павликяне*, în «Сборник за нар. умотвор.», vol. XIX.

appare evident: nu avem de a face cu un fenomen aparținând culturii feudale, ci cu unul ținând de « a doua cultură », de această cultură a maselor populare, care-și găsea exponenții știutori de carte nu printre călugări, dieci de cancelarie sau înalți feudali laici și bisericești, ci printre mărunti cărțurari din sate și țiguri, preocupați de a vorbi unei mase de auditori care, fie că ignorau limba de clasă a exploatatorilor, slavona, fie că ignorau chiar scrisul și cititul în orice limbă.

Nu putem înțelege deci apariția celor dintii traduceri de cărți « canonice » pînă nu încadrăm fenomenul în mediul firesc în care s-a produs și unde el înțelnește fenomenul similar al circulației și traducerii apocrifelor, fiind legat de întregul complex de fenomene care au dus la constituirea acestei culturi ca o realitate distinctă și nu odată opusă culturii virfurilor feudale laice și bisericești.

La nordul Dunării ca și în sudul ei, bogomilismul a putut juca deci, și a jucat, așa cum am încercat să arătăm în cercetarea de față, un rol important care urmează să fie tot mai bine precizat în viitor. Cercetătorii istoriei culturii românești medievale, în orice domeniu ar lucra, vor trebui să țină seamă mai mult decît s-a făcut pînă acum de influența exercitată asupra noastră de către cea dintii ideologie și mișcare antifeudală de proporții general-europene, pe care o înregistrează istoria.

БОГОМИЛЬСТВО И КУЛЬТУРА НАРОДНЫХ МАСС БОЛГАРИИ И РУМЫНСКИХ КНЯЖЕСТВ

(Резюме)

Автор отталкивается от того факта, что в исследованиях последних десятилетий посвященных богомильству, больше не поднимался вопрос, столь живо обсуждаемый в прошлом веке, о роли богомильства в развитии культуры европейского востока и юго-запада. Последняя значительная работа по этому вопросу (*Богомилски книги и легенди*) Иордана Иванова появилась в 1925 году. Исследование Турдяну, опубликованное в 1950 году, является эрудированной попыткой в этом направлении; однако, оно проникнуто предвзятой и ошибочной идеей. Автор настоящей работы, показав, что аргументы в пользу значительного вклада богомильства в дело распространения славянских апокрифов обоснованы и могут быть развиты дальше, подчеркивает, что значение богомильства как культурного фактора следует видеть не в том, в чем его видели до сих пор все исследователи, а в самой болгарской народной культуре как более сложной реальности и противостоящей феодальной культуре.

Применяя при изучении средневековой культуры положение Ленина о наличии двух культур в рамках каждой национальной культуры, автор пытается раскрыть существенные стороны процесса становления средневековой письменной и устной культуры народных масс Болгарии и подчеркнуть важную роль в этом богомильства. Автор показывает, что богомильство в значительной мере способствовало укреплению противоположности между феодальным строем, отождествляемым с образом дьявола, и народными массами. Оно дало массам настоящее идеологическое оружие, направленное против феодальной идеологии, и создало предпосылки для интенсивной письменной и устной идейно-литературной деятельности, проводимой среди этих масс. Эта деятельность отвечала намерениям народа создать собственную культуру, отличную и противостоящую феодальной культуре и официальной церкви. Перевод, обработка и распространение апокрифов — произведений, запрещенных высокой церковной иерархией, солидарной с феодализмом — является лишь частью более сложного процесса формирования культуры.

Этот процесс можно проследить по многим направлениям. Так, автор показывает, что религиозная идеология масс (присущая средним векам как форма объяснения мира) так, как она отражена в фольклоре, носит на себе следы явной враждебности по отношению к религиозным представлениям феодальной церкви, которая делала из божеств и святых

феодалов покровителей феодалов. «Рай», божества и святые воспринимались болгарскими народными массами прямо противоположно феодальному воззрению. В свою очередь феодальная эпика, происхождение которой датируется в соответствии с некоторыми историческими документами XI в., была широко подвержена процессу очищения, характерной чертой болгарского фольклора стало отсутствие всех феодальных представлений или сохранение только тех, в которых представители феодального строя появляются как отрицательные персонажи. В памяти народа сохранились только те представления, которые были связаны с именами некоторых румынских воевод, как Дан II, Янку от Хунедоара или Раду Великий, восхитившие народные массы своей положительной ролью в антифеодальной борьбе. Наконец, указывается, что в рамках этой культуры с народным содержанием появляется жанр, специфический для богомилских празднеств, который заменяет церковный обряд, — светская коляда. Она станет одним из типичных проявлений народной болгарской культуры.

Во второй части исследования автор поднимает вопрос, который или целиком отсутствует в монографиях и исследованиях о богомилстве, или трактуется суммарно из-за отсутствия необходимых сведений в данной области, — о влиянии богомилского движения на румын. В работе указывается, что это влияние не приняло форму религиозной ереси, как в Боснии, Сербии, Италии или Франции, где распространилось богомилское движение, а форму ассимиляции болгарской народной культуры, обработанной богомилством, как в письменной форме — славянские апокрифы, так и в устной форме — народная религиозная идеология, насыщенная богомилскими концепциями, и литературные художественные формы, специфические для этой культуры: светская коляда. Светская коляда нашла в румынской народной культуре столь же благодатную почву, как и в болгарской народной культуре.

Таким образом, творчество болгарских народных масс, антифеодальное по своей направленности, было ассимилировано, приспособлено и развито дальше румынскими народными массами. Свообразным мостом, связывающим эти две культуры, были многочисленные эмиграции болгар, в большинстве своем являвшихся богомилами, на север по Дунаю, где они селились на всей территории, занятой румынами, на территории, не находящейся непосредственно под властью турок, что было достигнуто в результате вековой борьбы румынского народа за независимость. В заключении автор делает краткий обзор этих эмиграций. Данная работа не претендует на исчерпывающее освещение затронутых вопросов, а лишь выдвигает мысль о том, что культурная роль богомилства более сложна, чем это себе представляют некоторые исследователи, которые сводят весь вопрос к циркуляции славянских апокрифов.

LE BOGOMILISME ET LA CULTURE DES MASSES POPULAIRES DE BULGARIE ET DES PAYS ROUMAINS

(Résumé)

L'auteur part de la constatation que les études consacrées au bogomilisme au cours des dernières années n'ont plus soulevé un problème aussi débattu que le fut au siècle dernier celui du rôle du bogomilisme dans le développement culturel de l'Europe orientale et du sud-est. Le dernier ouvrage notable dans cette direction est celui de Jordan Ivanov, paru en 1925 (*Богомилски книги и легенди*); quant au travail publié par Turdeanu en 1950 il représente un essai érudit mis au service d'une idée préconçue.

Le présent article expose d'abord les arguments qui plaident en faveur de la contribution substantielle du bogomilisme à la diffusion des apocryphes slaves et montre qu'ils sont solides et susceptibles d'amplication. L'auteur souligne ensuite que la grande importance du bogomilisme en tant que facteur culturel ne doit pas être recherchée uniquement dans ce domaine (comme tous les chercheurs l'ont fait jusqu'ici), mais bien dans la configuration de la culture populaire bulgare, réalité beaucoup plus complexe et opposée à la culture féodale.

Appliquant à l'étude de la culture médiévale la thèse de Lénine relative à l'existence de deux cultures au sein de chaque culture nationale, l'auteur essaye de saisir les aspects essentiels qu'a revêtus le processus de constitution de la culture écrite et orale des masses populaires bulgares au moyen âge et de mettre en relief le rôle important du bogomilisme. Il montre que ce dernier a contribué essentiellement à clarifier la conscience de l'opposition existant entre l'ordre féodal, identifié avec la création du diable, et les masses populaires. C'est lui qui a procuré aux masses une véritable arme idéologique à opposer à l'idéologie féodale, et il a créé les prémisses d'une intense activité littéraire-idéologique, écrite et orale, au sein

des dites masses. Cette activité répondait aux nécessités qu'avait le peuple de se donner une culture propre, distincte et opposée à celle de la féodalité et de l'Eglise officielle. La traduction, l'adaptation et la diffusion des apocryphes — écrits que condamnait le haut clergé allié aux féodaux — ne constitue qu'une partie d'un processus bien plus complexe d'élaboration culturelle.

On peut poursuivre ce processus sur plusieurs plans. C'est ainsi que l'auteur montre comment l'idéologie religieuse des masses (inhérente au moyen âge comme forme d'explication du monde) reflétée dans le folklore, porte l'empreinte d'une évidente hostilité à l'égard des représentations religieuses de l'Eglise féodale qui faisait de la divinité et des saints des féodaux ou des protecteurs des féodaux. « Paradis », divinité et saints sont conçus par les masses populaires bulgares aux antipodes de cette vision féodale. A son tour, le genre épique féodal, dont l'origine remonte au XI^e siècle, comme l'attestent les documents historiques, a été soumis à un ample processus d'épuration qui défend comme un trait caractéristique du folklore bulgare, l'absence de toutes les transmissions féodales ou la conservation exclusive de celles où les représentants de l'ordre féodal apparaissent comme de personnages négatifs.

La mémoire du peuple n'a retenu que les manifestations se rattachant à quelques voévodes roumains comme Dan II, Iancu de Hunedoara (Jean Hounyadi) ou Radu le Grand qui ont impressionné les masses par leur rôle positif dans la résistance anti-ottomane. Enfin, au sein de cette culture d'essence populaire apparaît, comme un genre propre aux fêtes bogomiliques qui remplaçaient le rituel ecclésiastique, le « kolind » laïque. Celui-ci devient l'une des manifestations typiques de la culture populaire bulgare.

La seconde partie de ce travail s'occupe d'une question qui manque entièrement de monographies et études relatives au bogomilisme à moins qu'on ne l'ait traité très sommairement faute de connaissances approfondies : à savoir l'influence du mouvement bogomile sur les Roumains. On y montre que cette influence n'a pas revêtu la forme d'une hérésie religieuse, comme en Bosnie, en Serbie, en Italie ou en France, où le mouvement bogomile s'est répandu, mais qu'elle représente l'assimilation de la culture populaire bulgare d'aspect bogomile, aussi bien sous sa forme écrite — les apocryphes slaves — que sous celle orale — l'idéologie religieuse populaire imprégnée des conceptions bogomiles, et les formes littéraires et artistiques propre à cette culture : le « kolind » laïque. Le « kolind » laïque a trouvé dans la culture populaire roumaine un terrain de diffusion tout aussi fécond que dans la culture populaire bulgare.

C'est ainsi que la création des masses populaires bulgares, structurellement anti-féodale, a été assimilée, adaptée, continuée dans son développement par les masses populaires roumaines.

Le contact direct entre ces deux cultures est assuré par les émigrations de bulgares, pour la plupart bogomiles, au nord du Danube, où ils se sont établis sur tout le territoire habité par les Roumains, territoire resté en dehors de la domination directe des Turcs, du fait de la lutte séculaire du peuple roumain pour son indépendance. C'est en passant en revue ces émigrations que s'achève ce travail qui n'a point les prétentions d'épuiser les problèmes soulevés, mais de suggérer l'idée que le rôle culturel du bogomilisme est bien plus complexe que ne l'ont discerné ceux qui le réduisent au problème de la circulation des apocryphes slaves.